

*Г. Ф. Александров*

**ИСТОРИЯ  
СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ**

**ДРЕВНИЙ ВОСТОК**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

*Г. Ф. Александров*

ИСТОРИЯ  
СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР  
МОСКВА • 1959



---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Изучение истории социальной мысли вообще и в особенности истории социологических учений имеет важное политическое и теоретическое значение. В истории общественной мысли как бы откристаллизован опыт многих сотен поколений людей, их познание общественной жизни. Так же как нельзя глубоко понять всемогущество, строгую научность и глубину диалектического материализма без всестороннего изучения истории философских идей, так невозможно полностью овладеть историческим материализмом без знания предшествующей социологической мысли.

Большую работу по изучению и переводам древнеегипетских, вавилонских, китайских, индийских текстов осуществили русские востоковеды дореволюционного времени и советские ученые. Еще до Великой Октябрьской революции были переведены произведения Лао-цзы, Конфуция, Мен-цзы, Хань Фэя и др. В Петербурге в 1897 г. было организовано издание «Собрания оригинальных и переводных буддийских текстов» (*Bibliotheca Buddica*) и проделана значительная работа по ознакомлению русского читателя с древнеиндийскими текстами буддийских школ. Много сделано учеными также в области переводов древнеегипетских и вавилонских текстов. Некоторые из этих переводов в известной мере устарели (например, перевод «Текстов пирамид» Коцеяковского), иные не точны (например, перевод поэмы о Гильгамеше Гумилева) или даже являютсявольным изложением древних текстов (например, переводы гимнов Ригведы Бальмонта), но они нередко обладают художественными достоинствами и во многом не уступают переводам английских, немецких и французских исследователей.

Советской исторической наукой проделана значительная работа по марксистскому освещению многих важных проблем истории народов Востока и их культуры. Большим вкладом в эту работу явились труды В. И. Авдиева, В. М. Алексева,

И. Д. Амусина, А. П. Баранникова, Р. Ю. Вигпера, Л. И. Думана, И. М. Дьяконова, Г. Ф. Ильина, В. И. Кальянова, Н. И. Конрада, Б. Ларина, И. М. Лурье, М. Э. Матье, Н. М. Никольского, А. Б. Ранович, Л. В. Симоновской, Т. В. Степугиной, В. В. Струве, Б. А. Тураева, А. И. Тюменева, Н. Д. Флитнер, Ю. П. Францева, М. М. Хвостова, Ян Хин-шуна и многих других.

Русская и советская востоковедческая наука всегда находилась на высоком уровне и по праву занимает одно из первых мест в мировой науке. Советские переводы и издания Махабхараты, Рамаяны и Артхашастры по праву считаются лучшими. Именно это дает возможность историку социальных идей опереться в основном на труды отечественных ученых. Везде, где это было возможно, автор привлекал переводы и исследования русских и советских ученых.

Однако, если в разработке истории стран Востока имеются значительные успехи, то освещение истории социологических учений остается все еще слабым участком. По многим периодам развития истории философии за последние годы опубликованы монографические исследования, общие курсы («История философии», «Очерки по истории общественно-политической и философской мысли народов СССР» и др.), по истории же социологии подобная работа находится в зачаточном состоянии.

Эта важная область знаний еще ожидает разработки со стороны исследователей.

Незначительное число монографических работ по отдельным периодам истории социологических учений и об отдельных крупных мыслителях и политических деятелях, недостаточная изученность древних периодов истории учений о законах жизни и развития общества, отсутствие переводов ряда источников на русский язык с языков восточных народов, особенно с китайского, санскрита, хинди, персидского, японского, арабского, сильно затрудняют работу по освещению истории социологических идей всех периодов и народов. Эти трудности встали и перед автором настоящей работы, в связи с чем не оказалось возможным с достаточной полнотой изложить социальные идеи всех тех стран, которые должны быть освещены в книге по истории социологических идей народов древнего Востока. Так, еще ожидает своей разработки история социологической мысли Японии, многих народов Африки, Ирана и других. Понятно, что автор не ставил и не мог ставить задачи осветить историю социологических учений всех или даже большинства народов Востока. Осуществление такой работы под силу большим коллективам историков и философов. И такая работа, очевидно, будет предпринята.

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена наименее изученному периоду развития социологических учений — странам древнего Востока. Во второй части этой книги будут освещены социологические учения древней Греции и Рима. Таким образом, две эти работы составят единый труд о социологических учениях эпохи рабовладельческого общества. В следующей книге будут рассмотрены социологические учения эпохи феодального общества, в том числе в России, странах Западной Европы, Византии, Средней Азии, в Индии и Китае. Третья часть работы охватывает период нового времени — от первых буржуазных революций в Европе до возникновения марксизма. В особой книге будет изложена история марксистско-ленинского учения о социологических законах развития общества — от первых трудов Маркса и Энгельса до разработки вопросов исторического материализма в решениях и документах КПСС и других коммунистических и рабочих партий в современный период. Исследование истории социологических учений будет завершено систематической критикой основных направлений буржуазной социологии эпохи империализма, особенно после второй мировой войны.

Значительную трудность для освещения истории социологии составляет изложение и оценка учений древнего Египта и Вавилонии. Там не были еще созданы какие-либо системы или развитые теории об обществе, и выводы приходится делать на основании весьма ограниченных и фрагментарных источников. Ввиду сказанного, автор не претендует ни на полноту изложения вопросов, ни тем более на окончательное суждение о тех направлениях социальной мысли, которые рассматриваются в настоящей работе. Это особенно необходимо подчеркнуть, ибо книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей социальной мысли.

История социологической мысли изучается в различных странах более полутора столетия. За это время и особенно в последние десятилетия сложились разные точки зрения на отдельные направления и периоды развития социальных идей, многими авторами даются различные их оценки. Единый марксистский взгляд на ряд важных идейных течений прошлого, таких, как буддизм или школа санхья в Индии, конфуцианство или даосизм в Китае, еще только вырабатывается. Там, где это было возможно сделать по наличию источников, автор стремился полнее изложить марксистские взгляды на ряд важных направлений социологической и общественно-политической мысли и дать им научную оценку. Но, к сожалению, это оказалось не всегда осуществимым. Можно лишь надеяться, что предлагаемая вниманию читателей книга повысит интерес к истории общественной мысли стран древнего

Востока, вызовет обсуждение трудных проблем, связанных с ее изучением, ускорит разработку этих вопросов как со стороны коллективов ученых, так и отдельных исследователей.

Пользуюсь случаем, чтобы выразить признательность коллективу сотрудников Института философии Академии наук БССР и кафедры истории философии Белорусского государственного университета имени В. И. Ленина, научным сотрудникам Институты китаеведения, востоковедения и философии Академии наук СССР, давшим ценные советы и замечания при обсуждении рукописи и подготовке ее к печати.

---

---

## Глава первая

### ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ КАК НАУКА

Люди издавна стремились понять историю возникновения общества, объяснить законы, управляющие его жизнью, и заглянуть в грядущие эпохи. И хотя до возникновения марксизма не были открыты подлинно научные законы исторического развития, человечество все же накопило известный опыт изучения и теоретического осмысления явлений общественной жизни. Прогрессивные мыслители как Запада, так и Востока, занимавшиеся *социологией*, под которой марксизм понимает науку об общих законах развития человеческого общества, высказали немало глубоких суждений о развитии общества.

Создавая и разрабатывая науку об обществе, Маркс и Энгельс постоянно обращались к истории социологической мысли. Отметив достижения и догадки прежних социологических учений, основоположники марксизма вместе с тем глубоко вскрыли их историческую и классовую ограниченность, подвергли всестороннему анализу современную им буржуазную социологию и неопровержимо доказали несостоятельность идеалистического понимания истории. Маркс и Энгельс подвергли критике концепции немецкого классического идеализма, младогегельянцев и прудонистов, анархистов и позитивистов, социального дарвинизма, так называемого географического направления, неокантианства и других течений буржуазной социологической мысли XVIII—XIX вв.

В новую эпоху — эпоху империализма и пролетарских революций, в эпоху строительства социализма в СССР — В. И. Ленин дальше развил учение марксизма о закономерностях общественного развития и подверг критике субъективно-идеалистический метод и так называемую органическую школу, неокантианские и махистские школы в реакционной буржуазно-идеалистической социологии, разоблачил мальтузианство, разгромил оппортунистические догмы II Интернационала в области социоло-



логии. Каждый, кто стремится глубоко изучить марксистскую теорию, учил В. И. Ленин, должен обогатить свою память знанием истории общественной науки, уметь критически относиться к идеалистическим теориям развития общества.

Известно, что в истории политической и социологической мысли было немало попыток раскрыть различные стороны жизни общества и его развития. Так, Лао-цзы, Конфуций, Хань Фэй и другие в Китае, школа чарвака, ранние буддисты в Индии выдвинули оригинальные социологические и политические воззрения; Аристотель описал государственное устройство греческих городов, разработал своеобразную теорию происхождения общества, обратил внимание на его классовый характер; Лукреций Кар набросал картину прогрессивной эволюции человеческого общества и указал на роль труда в жизни людей; Гоббс, Руссо в своих теориях общественного договора пытались объяснить основы человеческого общежития и происхождения государства; французские материалисты XVIII в. (Дидро, Гольбах, Гельвеций, Дешан) высказали суждения о влиянии внешней среды на нравы, поведение и сознание людей; социалисты-утописты (Фурье, Сен-Симон, Оуэн) дали разностороннюю критику буржуазного общества, выдвинули идею о его классовом характере.

Плодотворной для развития общественной науки была деятельность русских революционных демократов и материалистов — Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова. В своих работах они подчеркнули важное значение материальных условий жизни людей, роли труда и трудящегося человека, народа в историческом процессе, в жизни общества и подвергли основательной критике крепостнический строй и капиталистическую эксплуатацию, вплотную подойдя к пониманию классовых противоречий и классовой борьбы в обществе. Русские революционные демократы понимали закономерный характер развития общества, стремились обосновать историческую неизбежность победы прогрессивных сил и предсказывали наступление нового, социалистического общественного строя, строя без угнетения и эксплуатации человека человеком.

Хотя домарксистские социологические учения не вскрывали коренных основ развития общества, однако они явились исторической подготовкой подлинно научного, материалистического объяснения развития человеческого общества. На историю общественных знаний опирались основоположники марксизма-ленинизма в выработке материалистического понимания истории и научного коммунизма.

## 1. О ПРЕДМЕТЕ ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

### Новый этап борьбы партий в социологии и в истории социологии

С возникновением марксизма в сороковых годах XIX в. начался новый этап в развитии социологии. Марксом и Энгельсом была создана действительная наука об общих законах общественного развития — исторический материализм. В. И. Ленин показал глубоко революционный характер открытий Маркса и Энгельса в области социологии. Строго научное объяснение было дано не только экономическому, политическому, но и всему идейному развитию в истории и современной жизни общества. Тем самым и история социологии была поставлена на научную основу, поскольку развитие социологических идей в истории получило материалистическое объяснение.

До возникновения исторического материализма борьба партий в социологии развертывалась между прогрессивными и реакционными учениями, причем оба эти направления *идеалистически* объясняли историю. С возникновением марксизма единственно прогрессивным социологическим учением стал исторический материализм. Поскольку марксистское мировоззрение явилось теоретическим выражением исторической роли рабочего класса — сокрушителя капитализма и строителя коммунизма, — постольку все прогрессивные силы постепенно объединялись вокруг него, его партии, его мировоззрения. Реакционные же силы сомкнулись с крупной буржуазией, а ее идеология, в том числе и социология, стала рупором этих сил.

Борьба прогрессивного социологического учения против реакционных идей об обществе приняла характер борьбы *исторического материализма* против всех разновидностей *идеалистической социологии*.

После Великой Октябрьской социалистической революции интерес к проблемам социологии как со стороны всех марксистских партий, так и со стороны врагов коммунизма еще более возрос и обострился. Поворот всемирной истории к социализму, последующие громадные успехи советского народа в строительстве социалистического общества и вступление СССР в период развернутого строительства коммунизма, отпадение от капиталистического мира ряда стран и образование социалистического лагеря, объединяющего почти миллиард человек, распад колониальной системы империализма, обострение классовых борьбы в капиталистических странах — все это явилось неопровержимым подтверждением глубокой истинности марксистско-ленинской науки о законах развития общества. Вместе с тем, этот новый исторический опыт послужил прочной и богатой

объективной основой для творческого развития марксизма-ленинизма коммунистическими и рабочими партиями социалистических и капиталистических стран.

Понятно, что все эти великие события, до основ потрясшие капиталистический мир, вызвали в рядах буржуазных политиков и социологов не только панику и растерянность, но и ненависть. Уже в конце 1917 г. появилась книга Освальда Шпенглера «Закат Европы», послужившая сигналом к новому походу идеологов буржуазии против марксизма-ленинизма. Реакционные социологи почти всех буржуазных стран, особенно США, Англии и Германии, предприняли отчаянные усилия опровергнуть (в который раз!) основные положения марксистско-ленинского понимания истории и по-своему, фальсифицированно истолковать смысл и ход всемирной истории. Буржуазная социология с небывалой активностью ринулась в самое пекло политической борьбы, стремясь теоретически подкрепить устои капитализма и оправдать внутреннюю и внешнюю политику буржуазных государств.

В этой связи сильно возрос также интерес к истории социологических учений. За последние годы появилось значительное количество исторических исследований, сделано немало попыток дать социологический анализ прошлой жизни общества и истории учений о нем. Судя по содержанию многих трудов, ученые и политические деятели различных стран взяли в руки перо отнюдь не по каким-либо отвлеченным побуждениям. Марксисты-ленинцы дают объективно верную картину исторического развития, стремятся почерпнуть в прошлом дополнительные знания и силы для успешной борьбы за прогрессивные цели в настоящем. Идеологи империалистической буржуазии субъективно истолковывают прошлое, пытаясь в истории найти спасительные примеры, чтобы исправить свои пошатнувшиеся сегодня дела.

Деятельность реакционных социологов и историков социальных учений в последние десятилетия позволяет заключить, что ныне буржуазных исследователей истории общественной жизни и знаний о ней интересует не только описание явлений прошлого и не только чисто эмпирическое наблюдение за ходом событий в истории. Реакционные буржуазные историки социологических учений кропотливо выискивают такие факты, которые можно было бы сегодня, соответственным образом исказив их, использовать в борьбе против коммунизма, против мирного сосуществования народов, за разжигание военного психоза и проведение политики с «позиции силы». При этом буржуазные философы и социологи берут на вооружение то одну, то другую разновидность идеалистического мировоззрения и метода.

Еще три-четыре десятилетия назад в исследованиях буржуазных авторов об обществе преобладали так называемые неокантианские направления, открыто или стыдливо отрицавшие закономерность развития общества. И поныне отрицание законов истории является излюбленным приемом буржуазных социологов в их борьбе против марксистско-ленинской общественной науки. Уже несколько десятилетий марксизм ведет последовательную борьбу против этого направления буржуазной социологии. Решающие удары по нему были нанесены трудами В. И. Ленина. Неокантианская школа в социологии утратила свое былое влияние, но все же и до сих пор ее «доводы» против материалистического понимания истории, ее субъективистский метод изучения общественных явлений довольно широко распространены среди буржуазных социологов.

В современной буржуазной истории и социологии явно выделяются несколько ветвей: одни социологи повторяют старую кантианскую погудку о невозможности проникнуть в смысл исторических закономерностей; другие, особенно представители тупого эмпиризма, защищая по сути дела такого же рода агностицизм, отказываются от изучения общих закономерностей общественной жизни и уходят в область мелких, частных тем; и, наконец, третьи, — чистейшие субъективисты, как например представители новейших теорий «социальной стратификации» и «социальной мобильности»<sup>1</sup>, выступают новоявленными пророками, провозглашая открытие неких «новых» законов исторического процесса.

Во всяком случае, уже тот факт, что теперь никто из буржуазных социологов не может вовсе уйти от вопроса о *законах* истории, хотя почти каждый из них и стремится запутать и извратить характер закономерного развития общества, сам по себе говорит о многом. Современным агностикам все труднее становится отрицать закономерности развития общества. Так, не признавать закономерность победы народной демократии в Китае, Чехословакии, Польше, Албании, Болгарии, Румынии,

---

<sup>1</sup> Под «социальной стратификацией» современные буржуазные социологи (Т. Маршалл, У. Фридман, Д. Бернанд и др.) понимают деление общества на группы — «страты» — в зависимости от размеров дохода, профессии, положения в государственном аппарате и т. п. Своим острием эта теория направлена против марксистского учения о классах; ее цель — убедить массы в том, что противоположных общественных классов в капиталистическом обществе более нет, что в нем будто бы происходит постепенное сближение и слияние всех общественных групп. Эта теория находится в полном противоречии с фактами роста социального и экономического неравенства, усиления эксплуатации рабочих и обострения классовой борьбы в буржуазных странах. Подобную же цель преследует и теория «социальной мобильности». Согласно фальшивым утверждениям авторов этой теории, при капитализме перед представителями низших слоев общества якобы открыт свободный путь в высшие сферы.

Венгрии и в ряде других стран могут лишь непримиримые, явные и скрытые враги демократии, сторонники произвола и террористической диктатуры реакционных сил.

Примером враждебной марксизму-ленинизму антинаучной идеологии, отрицающей закономерность победы социалистических отношений и возникновения лагеря социализма, является современный ревизионизм. Так, в программе Союза коммунистов Югославии признается наличие мировой системы капитализма, но отрицается закономерность и историческая необходимость возникновения и развития мировой системы социализма. Дела не спасает и то, что югославские ревизионисты перечисляют в своей программе *отдельные* социалистические страны. Ведь новое в закономерном развитии социализма в наше время в том именно и заключается, что возникла *мировая* система социализма, а это и есть основная закономерность современной эпохи.

Полным извращением принципов марксизма-ленинизма является фальшивое изображение ревизионистами закономерностей современного капитализма. В угоду империалистам и буржуазным идеологам ревизионисты выдумали такую несуществующую «закономерность», как утеря монополистами «своей прежней, полностью самостоятельной роли» и переход функций монополий к государству. Незачем подробно говорить о том, что такой закономерности не существует. Подобные воззрения весьма выгодны империалистам, ибо они затушевывают и скрывают эксплуататорскую, враждебную трудящимся сущность монополистического капитала. Антилиенинские же положения ревизионистов о социальном прогрессе, который якобы происходит во всех странах, о росте «социалистических элементов» и их все большем давлении на капиталистический способ производства не только полностью противоречат фактам, но и прямо повторяют выступления реакционных американских социологов о том, что империалисты США уже создали «социалистический рай» для своих рабочих.

Так ныне сливаются откровенно империалистическая идеология и ревизионизм, активно поощряемый тем же монополистическим капиталом. Неудивительно, что империалисты всячески поддерживают нынешних югославских и иных ревизионистов.

Выступая на VII съезде Болгарской коммунистической партии, Н. С. Хрущев проанализировал, почему ревизионисты получают подачки от империалистических стран. «Почему империалистические заправила, — говорил Н. С. Хрущев, — стремящиеся стереть с лица земли социалистические государства и подавить коммунистическое движение, в то же время финансируют одну из социалистических стран, дают ей льготные кре-

диты и бесплатные подачки?.. Все знают, что империалисты никогда и никому не дают деньги зря, просто так, «за красивые глаза»,— они вкладывают свои капиталы лишь в те предприятия, от которых они надеются получить хорошие барыши»<sup>1</sup>.

Еще несколько лет тому назад идеологи империалистических сил «доказывали» на разный манер «незыблемость», «вечность» позорной системы колониального рабства. Достаточно вспомнить небезызвестного Смэтса с его пресловутой теорией «целостности» Британской империи. Но против колониализма поднялись огромные народные силы. Одна страна за другой — Китай, Индия, Вьетнам, Египет, Сирия, Ирак и другие — вырвались из ярма колониализма и встали на путь самостоятельного, независимого развития. «Национально-освободительная борьба колониальных и полуколониальных народов,— говорится в резолюции XX съезда КПСС по отчетному докладу Центрального Комитета партии,— увенчалась на протяжении последнего десятилетия великими победами: из-под колониальной и полуколониальной зависимости освободилось более одного миллиарда двухсот миллионов человек — почти половина населения земного шара».

Этот же продолжающийся процесс был научно проанализирован и на XXI съезде КПСС. Коммунистическая партия Советского Союза оценила его как всемирно-историческое событие послевоенного периода. Только слепцы или фальсификаторы истории могут не замечать *закономерности* развала колониальной системы империализма. Ныне встал вопрос о полной ликвидации колониальной системы. Современное развитие общества еще и еще раз подтверждает закономерное развитие явлений в обществе, их необходимую внутреннюю логику и взаимосвязь.

Так, в наше время сам ход объективного развития жизни толкает непредубежденного общественного деятеля и ученого к признанию закономерности развития общества.

Однако от простого признания существования законов общественной жизни до их открытия и верного истолкования весьма далекое расстояние. Опыт показал, что лишь марксисты-ленинцы способны бесстрашно делать правильные выводы, вытекающие из факта признания закономерного развития общества; без ложных, предвзятых суждений, изучив исторический процесс, они верно познают законы развития общества и действительно используют их в борьбе за освобождение трудящегося человечества от всякого гнета, от всякой эксплуатации.

---

<sup>1</sup> Н. С. Хрущев. Речь на VII съезде Болгарской коммунистической партии. Госполитиздат, 1958, стр. 16.

## Место истории социологии в ряду других наук

Историей развития общественной мысли занимаются несколько наук: история политических учений, история социологии, история философии, экономической мысли, государства и права, история культуры, а также другие науки. История учений об обществе представляет большой интерес ввиду того, что многие создатели социальных теорий делали попытки понять и объяснить причины появления и смены различных форм общественной жизни, распознать основы отношений между людьми, народами и государствами. Однако известно, что эти попытки не привели к созданию науки об обществе, пока на историческую арену не вышел рабочий класс, пока с его позиций исторический процесс развития общества не был рассмотрен идеологами пролетарских масс.

История социологии, то есть история учений о законах существования и развития общества, тесно связана с историей политической и экономической мысли. В этих отраслях знания речь идет об истории взглядов людей на общество. В истории политических идей рассматриваются взгляды на политическое устройство общества, на взаимоотношение и борьбу классов, и в центре внимания находится вопрос о государстве, о его политике, вопрос о власти. В истории экономической мысли изучается развитие производительных сил и экономических отношений людей. В истории же социологии дело идет об истории учений, исследующих общие законы жизни и развития народов, общества. Историк политических учений излагает, главным образом, одну сторону истории знаний об обществе, а именно, историю развития учений о политическом устройстве общества, взгляды на классовую борьбу и государство. Историк экономических учений излагает также одну из сторон и притом решающую сторону жизни общества — деятельность и взаимоотношения классов в процессе общественного производства. Историк же социологии имеет дело с учениями об общих законах исторического процесса, с попытками объяснить закономерный ход развития общества, взаимосвязь прошлого, настоящего и будущего.

Маркс и Энгельс разработали основные положения исторического материализма, определили его предмет, задачи и указали единственно научный путь для изучения истории любой сферы идеологической жизни.

Исходя из трудов Маркса и Энгельса, развивая их идеи, В. И. Ленин дал руководящие положения о предмете истории социологических теорий. Характеризуя научный анализ капиталистического строя, данный Марксом, Ленин указал, что научное значение такого исследования состоит *в выяснении*

*тех исторических законов, которые регулируют возникновение, существование, развитие и смерть данного общественного организма и замену его другим, высшим организмом*<sup>1</sup>.

Из этого положения В. И. Ленина прямо вытекают задачи для изучения истории учений об общих законах развития общества.

Как известно, в течение многих веков идеологи и политические деятели различных классов и партий пытались объяснить известные им факты и гипотезы о происхождении человеческого общества, о тех глубинных основах, на которых оно построено, о ступенях его развития, о причинах перехода каждой из этих ступеней к новому состоянию. История социологии и призвана показать *историю учений о законах возникновения, существования и развития человеческого общества, ступенях его движения, о законах перехода общества от одной фазы к другой*. Отсюда следует также, что история социологических учений есть процесс исторической подготовки общественной науки. Так же как история материализма и диалектики объективно служит многовековой историей подготовки диалектического материализма, так история социологии выступает необходимой предшественницей исторического материализма.

О каждой исторической эпохе, как это всесторонне доказал марксизм-ленинизм, можно составить верное, вполне научное суждение, если в основу ее изучения положить конкретный анализ материальных условий жизни общества. Вместе с тем, поскольку в теоретических построениях прошлого в конечном счете так или иначе отражаются существовавшие в обществе экономические отношения людей, борьба классов, то изучение теорий общественного развития имеет немаловажное значение и для понимания общественной жизни соответствующей эпохи.

Брахманистская теория рабства, например, не могла возникнуть без рабовладельческого общества, сложившегося в древней Индии. Учение передовых французских мыслителей XVIII в. о свободе, равенстве и братстве, о роли внешней социальной среды в развитии человека и его идей не могли сложиться без развития буржуазных отношений во Франции. Как эпоху рабовладения в древней Индии, так и французскую революцию можно понять только, изучая условия материальной жизни людей, сложившиеся в те времена, специфические законы общественного развития, которые были свойственны тем эпохам и странам. Но общественная жизнь в древней Индии может быть раскрыта с новых сторон, если историк при ее описании учтет также, например, взгляды, выраженные в Законах Ману или в Артхашастре Каутильи. Точно так же рево-

---

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин. Соч., т. 1, стр. 150.



люцию 1789 г. во Франции относительно лучше поймет тот, кто примет во внимание «Исповедь» Руссо, «Завещание» Жана Мелье, «Систему природы» Гольбаха, «Энциклопедию» французских просветителей и материалистов.

## 2. ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДОМАРКСИСТСКИХ ТЕОРИЙ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

История учений о законах возникновения, существования и развития человеческого общества охватывает весьма большой период — от древности до наших дней — и дает обильный материал для понимания умственного развития человечества. Однако, несмотря на обилие догадок, глубоких мыслей по вопросам устройства и закономерного развития общественной жизни, домарксистские социологические учения не являлись подлинной наукой об общих законах развития общества.

### Идеалистический характер прошлых социологических теорий

Ни одна из прошлых теорий развития общества не дала материалистического объяснения законов исторического процесса. Все домарксистские учения об обществе и государстве давали *идеалистическое* толкование общественной жизни. Развитие общества они, в конце концов, ставили в зависимость от развития идей, мнений, нравов или от бога. Подчас эти толкования были весьма оригинальны и смелы, но всегда ошибочны в исходном положении, в принципе объяснения законов развития общества. Это относится не только к социологам и философам — сторонникам философского идеализма, но и к мыслителям, стоявшим на материалистических позициях в гносеологии и в объяснении природы. Некоторые из них, как например русские революционные демократы, подымались до глубоких социологических обобщений и правильно нащупывали важную роль экономических отношений в жизни общества. Они подходили к материалистическому пониманию истории и подчас выдвигали материалистические идеи, объясняя исторический процесс в целом и развитие России в особенности. Но и они не смогли встать на позиции материалистического понимания истории, остановились перед историческим материализмом.

В противоположность всем идеалистическим учениям об обществе марксизм, выясняя законы развития общества, взял за основу материальные условия его жизни, или, говоря точнее, способ материального производства.

Материалистическое понимание истории представляет собой последовательно научное объяснение закономерностей

развития общества. Исторический материализм выяснил также причины и условия появления учений об обществе и государстве, их значение в прошлой и современной жизни общества.

В домарксистской истории общественных знаний и в работах современных буржуазных социологов можно ясно проследить одну, родственную этим направлениям линию. Все представители прежних многочисленных социологических систем при объяснении жизни людей и законов развития общества брали за основу некую стоящую над обществом сверхъестественную силу, какую-либо сферу духовной жизни людей, часто одну из сторон политической жизни общества (форму государственной власти, политическую борьбу и т. п.), или, наконец, какую-либо не основную сторону условий материальной жизни общества, возводя ее в абсолют. Буддисты и джайнисты в Индии ставили совершенство общества в зависимость от глубины и совершенства самосознания индивидов; Платон видел смысл жизнедеятельности людей в осуществлении идеи блага; Аристотель стремился открыть в каждом шаге общества вперед осуществление некой заранее поставленной перед обществом каким-то стоящим над ним «высшим существом» цели; Кампанелла сравнивал человека с его божественным прообразом, а смысл развития общества видел в его стремлении к реализации идеального плана устройства общественной жизни; Монтескье учил о всепокоряющей силе законов государства; французские просветители и материалисты основой жизни общества признавали образование, нравы, общественное мнение людей; Фурье всю жизнь ожидал появления добродетельных богачей или правителей, которые бы обратили свои капиталы или власть на переустройство общества; по учению Гегеля, над всей историей парит мировой дух, вызывая своей активностью развитие реальной жизни; и даже философ-материалист Фейербах считал возможным различать эпохи реальной истории по соответствующим этапам в истории религии.

Таким образом, создатели общественных теорий в прошлом брали в качестве исходного момента для объяснения общественных отношений одну из сторон духовной или политической деятельности людей, либо ставили развитие общества в зависимость от некой витающей над ним мистической силы. В данном случае не является существенным, какую именно сторону умственной жизни берут за основу исследователи общества — нравы и обычаи или состояние науки, извне навязанную обществу цель, к которой якобы стремится человечество, или мировой дух, управляющий тысячами сменяющих друг друга поколений, общественное мнение или всеподчиняющую силу законодательной власти. Конечно, было бы заблуждением не

видеть большого разнообразия и существенного отличия всех этих теорий, объясняющих закономерности общественной жизни и развертывание исторического процесса. Различия между этими теориями, несомненно, есть, и нередко они приобретают существенное значение. Одни социологические учения играли прогрессивную, другие — реакционную роль. Но общим для них было *идеалистическое* объяснение законов существования и смены человеческих обществ. Они не могли выяснить решающей роли народных масс в истории. В. И. Ленин вскрыл исторические ограниченности прошлых учений о развитии общества. Он выявил два главных недостатка исторических теорий. Все прежние теории, и среди них даже наиболее глубокие, «рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства». Идеалистические теории развития общества не охватывали, не принимали во внимание *действий масс населения* в истории. Это был и есть крупнейший порок всей идеалистической социологии. Только «исторический материализм впервые дал возможность с естественно-исторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий»<sup>1</sup>.

Теории развития общества, из поля зрения которых выпадает деятельность и борьба народных масс, как решающая сила истории, игнорируют самих творцов исторического процесса — трудящиеся массы.

Однако, имея в виду эти общие недостатки, присущие большинству социологических теорий прошлого, мы вместе с тем должны видеть принадлежность представителей этих учений к различным лагерям. Одну роль, а именно, реакционную, играли теологические, телеологические и родственные им взгляды, другую, прогрессивную, играли революционные, освободительные, просветительские идеи.

Ненаучное, идеалистическое объяснение жизни общества присуще не только создателям теорий общественной жизни, бравшим за определяющий момент какую-либо сторону духовного развития человечества. Как покажут приведенные ниже факты, к ненаучному, идеалистическому истолкованию устройства и развития общества приходит в конце концов и тот, кто берет за определяющий момент развития общества, скажем, географическую среду или народонаселение.

Приведем два примера.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 40.

## О «географическом направлении» в социологии

Было бы более чем странно отрицать роль географических условий в жизни и развитии общества. Влияние этих условий весьма велико. Географическая среда является важной предпосылкой направления хозяйственной деятельности людей, формирования условий быта и даже темпов развития общества. На первый взгляд может показаться, что человек, пытающийся объяснить жизнь общества, а также смену одного общества другим, степень развития материальной и духовной культуры в этом обществе географическими условиями жизни людей, создает убедительную картину образования и хода развития человеческих обществ. Ведь за основание при объяснении законов существования и развития общества берутся здесь не какие-либо вымышленные и не имеющие реального веса и значения побудительные мотивы, а совершенно реальный, объективный момент из материальных условий жизни людей — природа, вне которой вообще невозможно существование общества. Однако, несмотря на это, «географическое направление» в социологии является, по существу, идеалистическим объяснением развития общества, противоречит данным современной науки, поэтому оно отвергается материалистической, марксистско-ленинской наукой об обществе.

«Географическое направление» в социологии, начиная с XVI в., получило весьма большое распространение. Французский ученый Жан Бодэн (1530—1596), французские социологи Монтескье (1689—1755) и Реклю (1830—1905), английский историк и социолог Бокль (1821—1862), русский ученый Л. И. Мечников (1838—1888), немецкий географ и этнограф Ратцель (1844—1904) и многие другие выступали с обоснованием и в защиту «географического направления» в социологии.

Еще в XVI в. Жан Бодэн сделал попытку вывести основные особенности общества из природной среды. Климат и местность порождают, по его мнению, различия между людьми.

Широко известное в истории науки произведение французского историка и государствоведа Монтескье «О духе законов» положило начало географическому объяснению развития общественной жизни в новое время. Монтескье еще не развил общего учения о географической среде; он выделил из нее один элемент — климат, который, воздействуя на организм человека, якобы определяет его психическое состояние, а в итоге — характер жизни и общественный уклад всего народа; чрезмерная жара подрывает силу и бодрость людей, холодный же климат придает уму и телу людей известную стойкость, которая делает их способными к продолжительным трудным и от важным действиям. Он шел настолько далеко в своих выво-

дах, что даже общественный строй и степень развития свободы народов выводил из климата страны. Историк заверял, например, своих читателей, будто бы малодушие народов стран жаркого климата «почти всегда приводило их к рабству, между тем как мужество народов холодного климата сохраняло за ними свободу»<sup>1</sup>. Монтескье отдавал дань превосходства северным народам в ущерб южным. Правда, политические идеалы философа содержали ряд прогрессивных сторон, а обоснование им возможности мирной жизни народов составляет его бессмертную заслугу,— приведенное же выше положение вместе с тем заставляет каждого читателя насторожиться и критически отнестись к учению, проповедующему неравенство народов.

Действительный ход развития народов опроверг эту теорию. Одним из важных аргументов против теории географического объяснения развития общества является вопиющее противоречие в выводах и в истолковании фактов, которое наблюдается у различных представителей географического направления в социологии. Об этом говорит, в частности, такой пример. Спустя почти сто лет после того, как во Франции подвизался Монтескье, в Англии прославляли историка Бокля. В своей книге «История цивилизации в Англии», получившей широкое распространение в европейских странах, Бокль стремился доказать, что климат, пища, почва и общие условия природы имеют наиболее могущественное влияние на человеческий род. В частности, результат труда он связывал с почвой, а энергию и постоянство самого труда — с климатом. Бокль стремился доказать, что в северных странах суровость погоды делает невозможным для людей продолжать их обычные занятия вне дома. Это приводит, по его мнению, к тому, что «рабочие классы» приостанавливают свои обычные занятия, цепь их деятельности как бы разрывается, и они теряют ту скорость труда, которая приобретает длительным непрерывным упражнением. Бокль указывает на Швецию и Норвегию в качестве примера северных стран и на Испанию и Португалию в качестве южных, находит коренное различие в их законах, их обычаях, а затем подчеркивает то общее, что объединяет эти страны. Поскольку в перечисленных южных странах работы прерываются жарой, а в двух указанных северных странах то же самое действие производят суровость природы и короткие зимние дни, то все эти четыре нации «одинаково отличаются слабостью и непостоянством характера». Таким образом, если Монтескье считал северные народы мужественными и стойкими, то Бокль, исходя из того же географического объяснения

---

<sup>1</sup> Ш. Монтескье. Избранные произведения. Госполитиздат, 1955, стр. 387.

развития общества, признает северные народы слабыми и малодушными.

Русский ученый Л. И. Мечников подразделил историю общества на три резко отличающиеся друг от друга периода, связав это подразделение с принципом географического распространения цивилизации. Мечников называл древние века «речным периодом», считая, что народы расселялись тогда по берегам великих рек. С развитием морских средств сообщений центры культуры переносятся на побережье морей; отсюда «средиземноморский период» в развитии общества. И, наконец, высшей культуры люди достигают в третий — «океанический период». Жизнь народов изменяется и определяется влиянием географической среды и особенно водных путей связи<sup>1</sup>.

В чем состоит социальная основа географической и подобных ей теорий общественного развития? Почему вплоть до наших дней эта теория находит горячую защиту и постоянную поддержку у всевозможных реакционных политиков, историков общественной науки? Чем объяснить, что она была признана официальной дисциплиной в университетах фашистской Германии?

Если в XVI—XVIII вв. «географическое направление» в социологии, будучи связано с крупными географическими открытиями того времени, представляло шаг вперед по сравнению с религиозными воззрениями средних веков, то в XIX и XX вв. положение радикально изменилось. Всяческая поддержка и распространение в современных условиях географической теории развития общества объясняются ее особым удобством для защиты почти любой реакционной политики и идеологии, направленной против интересов народов. В самом деле, когда требуется объяснить причины экономической и культурной отсталости, например, Индии, Австралии или какой-либо другой страны, читатель чаще всего встречается с точкой зрения, особенно ярко выраженной в английской публицистике, будто бы подобная отсталость связана, главным образом, с якобы неблагоприятными природными условиями этих стран. Такого рода объяснение снимает ответственность за отсталость страны с тех государств и их правящих кругов, которые в течение многих десятилетий, всячески тормозя развитие национальной экономики и культуры, содействовали подобной отсталости. С другой стороны, объяснение положения отдельных государств и народов с точки зрения «географического направления» имеет цель примирить эти народы с угнетением и порабощением, посеять настроения пассивности и обреченности в их среде. Нечего и говорить, что империалистам удобнее управлять народом, неосо-

---

<sup>1</sup> См. Л. И. Мечников. Цивилизация и великие исторические реки. Киев — Харьков, 1899.

знавшим подлинных причин своего бесправия и своей отсталости, нежели тем, который понимает, что отсталость и бесправие являются следствием колониального гнета.

Отсюда понятно, почему реакционные круги некоторых зарубежных стран возвели географическую теорию в степень официальной государственной доктрины и поставили ее на службу империалистической политике завоевания «жизненного пространства» или сохранения колониальных владений.

В истории последних десятилетий можно наблюдать весьма интересное явление в развитии буржуазных социологических воззрений: каждый раз, когда против какой-либо страны империалисты готовили войну, из архива истории извлекались «географические теории», призванные «научно» подкрепить начинавшуюся экспансию, борьбу за перекраивание политической карты. При этом центр разработки «географической» социологии перемещался из одной страны в другую. Эта теория объявлялась последним словом социологической науки всюду, где велась подготовка к военным походам с целью закабаления других народов.

В течение всего XIX в. Англия усиленно прибирает к рукам «ничейные» земли, завоевывает колонии, изгоняет из Африки, Индии и Австралии своих конкурентов. Появляются и соответствующие «теории», объясняющие экспансию английской буржуазии географическим положением Великобритании. Получившая широкую известность «История цивилизации в Англии» Бокля является попыткой обосновать колониальные захваты Англии.

В конце XIX и начале XX в. Германия быстро догоняет в промышленном отношении передовые капиталистические страны. Немецкая буржуазия приобрела силу, когда мир оказался уже поделенным между другими империалистическими государствами. Начинается бешеная военная подготовка к завоеванию рынков, к переделу мира, и «географическое направление» в социологии становится модным в Германии. Социолог Ратцель издает свой труд «Земля и жизнь», в котором сетует на несправедливость судьбы «высшей арийской расы», считая, что немцам сам бог велел бороться за передел земли в пользу Германии. С установлением фашистской диктатуры в Германии с новой силой вспыхивает этот специфический интерес к «географии». Географическое направление, получив нелепое наименование «геополитики», усиленно разрабатывалось целой оравой псевдоученых в главе с Гаусгофером и стало официальной идеологией фашизма, а Гитлер слыл за первого «географа» и «геополитика».

Одновременно с этим «обновлением» «географического направления» в социологии в Европе идет признание и поддержка

этой «теории» правящими классами Японии. Еще в 1894 г. Иноуэ Тэцудзиро заявил о «светлой миссии Японии в Азии». В 1934 г. в Японии появляется «труд» Камады Нагаеси и генерала Судзуки «Книга для чтения по истории пробуждения японского духа», в котором еще более ярко выражаются претензии на «географическое» влияние «японизма» далеко за пределами Азии. Японские профессора вбивали в головы своих слушателей бредовую идею завоевания Японией всего мира.

В наши дни центр «географического направления» в социологии, как это и следовало ожидать, перекочевал в Вашингтон.

Американские и английские империалисты, готовясь к перекройке карты мира, сильно обеспокоены нарастающим национально-освободительным движением в колониальных и зависимых странах. Они лихорадочно укрепляют военные гарнизоны в этих странах, строят военные базы во всех частях света. На сцену выпускаются оголтелые реакционеры, молниеносно ставшие «специалистами» по расовым вопросам и «геополитическому» обоснованию экспансии.

Не удивительно, что американские империалисты вновь ухватились за реакционную геополитическую «теорию» и ставят ее на службу своим целям по завоеванию мирового господства. Многие американские и английские реакционные социологи прямо подчинили «географическую теорию» империалистической политике своих правительств.

Американский социолог Зифф предлагает разделить весь мир на полдюжины гигантских «государств-агрегатов», создав объединенный Восток, объединенную Европу вместе с прилегающими к Средиземному морю районами (включая Северную Африку), западный союз, охватывающий Северную и Южную Америку, а также Британские острова и Австралию. Само собой разумеется, что основное население земного шара должно находиться, по мнению Зиффа, под эгидой США. Идеальный мировой порядок, утверждает он, будет установлен лишь тогда, когда США поглотят остальной мир, подчинив себе все другие народы и государства. Так выглядит новейший вариант «географической теории».

Буржуазная пресса США широко разрекламировала книжку американского журналиста В. Хесслера «Операция выживания» («Новая роль США в мировой политике»), в которой геополитика немецких фашистов, подправленная в интересах американских империалистов, провозглашается «новейшим» методом духовной подготовки населения к завоеванию мирового господства американским империализмом. «Новая» геополитика проповедует, что американцы должны господствовать «над Атлантическим и Тихим океанами и над воздушным пространством Арктики». В Лондоне издана книга А. Моуди «Геогра-



фическая подоплека политики», в которой без всяких обиняков империалистические державы призываются окружить СССР и страны народной демократии железным кордоном из «окраинных земель» — военных плацдармов для нападения на страны социализма.

По сути дела, все разговоры буржуазных политиков и социологов о «вакууме», якобы образовавшемся в ряде районов земного шара, и необходимости взять эти районы, страны, населяющие их народы под свою военную и политическую «защиту», разглагольствования американских реакционных социологов на тему о «глобальной», то есть мировой, политике США, являются лишь видоизменением геополитической «теории» гитлеризма и приспособлением ее к хищническим интересам и агрессивной политике американских миллиардеров.

Так географическое объяснение развития общества превратилось ныне в орудие империалистической политики.

Марксизм-ленинизм, материалистическое понимание истории отвергает объяснение развития общества «географическим направлением» в буржуазной социологии как ненаучное, используемое против интересов народных масс.

Географическая среда, конечно, является одним из постоянных и необходимых условий развития общества: она или ускоряет или замедляет ход развития общества. Но влияние географической среды не может быть определяющим. Это видно из того, например, факта, что изменения в обществе осуществляются гораздо быстрее, чем изменения географической среды.

С точки зрения современного состояния исторической науки, географическое объяснение развития общества не выдерживает критики, оно противоречит фактическому ходу истории. Исторические факты не укладываются в прокрустово ложе географической теории. С точки зрения социальной, эта теория развития общества противоречит интересам большинства населения современных государств и несомненно препятствует прогрессивному развитию политической и духовной жизни народов. Она искажает действительную картину исторического развития и используется реакционными идеологами и политиками буржуазных стран в ущерб интересам мирного и свободного развития народов. С точки зрения методологической несостоятельности географической теории не менее очевидна. Определяющим моментом в жизни общества, по этой теории, выступает сторона, хотя и имеющая большое значение для жизни людей, но не играющая решающей роли в направлении развития общества, в степени развития производительных сил, народного хозяйства, государственного строя и культуры различных наций. Но если выводить законы развития общества из источников, на самом

деле не определяющих этого развития, если распространять влияние географических условий на области, в которых оно почти исчезает, то это значит отказаться от науки. Географическое объяснение развития общества является ненаучной теорией, так как оно игнорирует определяющую основу жизни людей — способ общественного производства, деятельность народных масс. Эта теория ставит во главу угла воздействие географической среды на психику человека и определяющим моментом развития общества считает, в конце концов, психический склад людей.

Рассмотрим другой пример.

### О теории народонаселения

Уже издавна в общественной науке известна теория, объясняющая развитие общества ростом населения, его плотностью. Возникла целая школа в буржуазной социологии, выводившая все изменения в жизни общества из этих признаков.

Широкое распространение учения о народонаселении, как определяющей причине исторического развития общества, вначале было связано с большими достижениями демографии и этнографии в XVIII—XIX вв. Появились исследования Э. Тайлора<sup>1</sup>, А. Бастиана, Л. Моргана<sup>2</sup>, А. Кетле<sup>3</sup> и других. Материал этих исследований был использован рядом историков и социологов для создания учения о зависимости развития общества от плотности и роста населения.

Теория, ставящая развитие общества в зависимость от народонаселения, имеет две главные ветви. Одна из них, основоположником которой был Мальтус (1766—1834), считает рост населения причиной его бедствий, несчастий и нищеты. Другая, более распространенная, ставит прогресс общества в зависимость от роста и плотности населения.

Реакционный английский экономист поп Мальтус утверждал, что всему органическому миру присуще стремление к абсолютному перенаселению, так как средства существования растут в обществе в арифметической прогрессии, а рост населения происходит в прогрессии геометрической. В главном своем произведении «Опыт о законе народонаселения» Мальтус выводил нищету и пороки в обществе из перенаселения европейских стран.

---

<sup>1</sup> Э. Тайлор. Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868; Первобытная культура. М., 1939; Введение к изучению человека и цивилизации (Антропология), 4-е изд., Пг., 1924.

<sup>2</sup> Л. Морган. Привычка и инстинкт. СПб., 1899; Древнее общество. М., 1934; Дома и домашняя жизнь американских туземцев. М., 1934.

<sup>3</sup> А. Кетле. Социальная система и законы ею управляющие. СПб., 1886; Человек и развитие его способностей или опыт социальной физики. СПб., 1865.

Вполне очевидна социальная подоплека этих реакционных взглядов. Мальтузианство пыталось оправдать эксплуатацию трудящихся классов в условиях капитализма и снять вину за нищету и вымирание рабочего класса с господствующих классов капиталистического общества. «Главная и непрерывная причина бедности,— говорит Мальтус,— мало или вовсе не зависит от образа правления или от неравномерного распределения имуществ;— богатые не в силах доставить бедным работу и пропитание;— поэтому, бедные, по самой сущности вещей, не имеют права требовать от них работы и пропитания»<sup>1</sup>.

Маркс и Ленин разоблачили мальтузианство как глубоко враждебную науке реакционную идеологию. Для Мальтуса, писал Маркс в «Теориях прибавочной стоимости», характерна глубокая низость мысли, «низость, какую может себе позволить только поп..., который в людской нищете видит наказание за грехопадение и вообще не может обойтись без «земной юдоли скорби», но вместе с тем, имея в виду получаемые им церковные доходы...»<sup>2</sup>.

В Лондоне было вновь переиздано сочинение Мальтуса «Опыт о законе народонаселения», впервые выпущенное в свет в 1798 г. Буржуазные социологи с восторгом восприняли это новое издание. Американский журнал «Форин афферс» опубликовал большую статью некоего Р. Ванса «Мальтус и принцип народонаселения», в которой утверждается, что «никогда еще ни одна книга не выходила более своевременно». Статья призывает «осознать возможные предстоящие опасности», учитывать уроки, «данные нам Мальтусом».

Жонглируя статистическими данными, современные мальтузианцы предвещают гибель населения земли.

В странах капитализма в печати, по радио и телевидению, через кинофильмы и пьесы, с трибун парламентов и кафедр университетов назойливо внедряются в сознание масс людоедские мальтузианские взгляды. Для проповеди реакционных мальтузианских идей американские политики используют и Организацию Объединенных Наций. В опубликованном секретариатом ООН в мае 1952 г. докладе «О мировом социальном положении» утверждается, что бедствия народных масс происходят из того, что «население мира растет с ужасающей быстротой».

Некий американский мальтузианец Пенделл в книге «Безудержный рост населения» (Нью-Йорк, 1951) объявляет «перенаселенность» «причиной самых худших несчастий в мире в

---

<sup>1</sup> Мальтус. Опыт о законе народонаселения, т. II. СПб., 1868, стр. 341.

<sup>2</sup> К. Маркс. Теория прибавочной стоимости, ч. II, 1957, стр. 110.

настоящее время» и предлагает сократить население земли на 700 млн. человек, то есть более чем на одну четверть. В противном случае, по мнению Пенделла, «неминуема катастрофа». Другой американский реакционер, Р. Кук, считает размножение людей «в сегодняшнем мире» «самой зловещей силой». Английский сторонник пенделлов Бертвистл «обосновывает» модный среди современных мальтузианцев лозунг — «производите больше, размножайтесь меньше!», «пирог недостаточно велик для всего семейства». Неомальтузианцы Мюрдаль и Венсан издали в Париже книгу «Не слишком ли нас много?», в которой предлагают строго ограничить население земного шара. Проповедник детоубийства Поль Ребу в вышедшей в Париже книжке «Не слишком ли много детей?», солидаризируясь со своими заокеанскими коллегами, утверждает, что от «чрезмерного размножения человеческих существ происходит все зло: безработица, голод, жилищный кризис, дороговизна, бюрократизм, революция...».

Из этого видно, насколько острая борьба развернулась ныне вокруг проблемы народонаселения. Идеологи буржуазии тужатся взвалить на колониальные и зависимые народы ответственность за несчастья и беды, которые принес империализм.

В научном отношении мальтузианство не выдерживает никакой критики, ибо в обществе нет абсолютного закона народонаселения, но, как учит марксизм, каждому историческому способу производства свойственны свои особенные, имеющие историческое значение законы роста населения.

Другая ветвь теории народонаселения представлена, например, трудами русского историка М. Ковалевского<sup>1</sup>. В первом томе своей книги «Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства» он писал: «Формы народного хозяйства не следуют друг за другом в произвольном порядке, но подчинены известному закону преемства. Важнейшим фактором их эволюции является в каждый данный момент и в каждой данной стране рост населения, большая или меньшая его густота».

Из приведенных примеров видно, что представители теории, объясняющей развитие общества в зависимости от роста населения, исходя из одного и того же принципа, делают прямо противоположные заключения. Если одни считают рост населения причиной бедствий народов, то другие видят в росте населения

---

<sup>1</sup> См. М. Ковалевский. Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства, т. 1, М., 1898; Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения, ч. 1. М., 1879; Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом, вып. 2, СПб., 1905.

основу прогресса и благосостояния общества. Уже одно это противоречие показывает научную несостоятельность подобных учений.

Что касается фактической стороны этого вопроса, то доказательство полной несостоятельности теории народонаселения нетрудно почерпнуть из длительного опыта развития всех современных народов и государств.

Историю делают народы. Понятно, что без людей нет никакой истории общества. Люди, рост народонаселения, та или иная плотность населения входят в понятие «условий материальной жизни общества». Рост народонаселения и его плотность оказывают известное влияние на общественную жизнь: они содействуют или, наоборот, тормозят развитие общества.

Понятно также, что количество населения и темпы его роста оказывают влияние и на силу государства, а также на перспективы его развития.

Известны, например, расчеты американских статистиков относительно ближайших перспектив роста населения в главных странах Европы. Еще по поручению Экономического департамента Лиги наций работники кабинета демографических исследований Принстонского университета в США подготовили, а Экономический департамент издал в 1944 г. книгу «Будущее население Европы и Советского Союза. Статистические предположения на 1940—1970 годы». Авторы этого труда приняли для своего исследования две предпосылки: а) что прирост населения в период до 1970 г. будет происходить с такой же закономерностью, как и в период между первой и второй мировыми войнами; б) что миграция не повлияет на численность населения отдельных стран. Потери, вызванные второй мировой войной, также не принимались во внимание. По СССР приводятся данные переписи до вступления Литвы, Латвии и Эстонии в состав Советского Союза. Американские статистики приводят следующие данные о предположительной численности населения в европейских странах по пятилетиям в 1940—1970 гг. (в миллионах человек):

Страны	1940 г.	1945 г.	1950 г.	1955 г.	1960 г.	1965 г.	1970 г.
СССР . . . . .	174,0	189,0	205,0	216,0	228,0	240,0	251,0
Англия . . . . .	50,0	50,6	50,6	50,2	49,4	48,2	46,8
Германия . . . . .	69,5	71,2	72,0	72,2	71,8	71,1	69,8
Франция . . . . .	41,2	40,8	40,3	39,7	39,0	38,1	36,9
Италия . . . . .	44,2	45,7	47,0	48,1	48,9	49,4	49,5
Польша . . . . .	35,2	36,7	38,1	39,4	40,4	41,0	41,4

Различные английские и американские историки и журналисты пытались сделать из этих цифр далеко идущие социологические выводы. Одни из них видели в этих данных потенциальную угрозу для своих стран, другие выдвигали довольно сомнительные проекты увеличения роста населения в Англии, во Франции и других странах, третьи усиленно сравнивали предполагаемое количество населения СССР в 1970 г. с численностью населения остальных европейских стран и т. п. Здесь нет нужды доказывать несостоятельность многих политических заключений зарубежных историков и социологов.

Одно несомненно: рост народонаселения — важный момент в развитии любого народа и государства. И было бы непростительным легкомыслием и теоретической беззаботностью недооценивать это важное обстоятельство. Но решающей основой для роста благосостояния народа и укрепления могущества страны является развитие производительных сил в промышленности и в сельском хозяйстве, что в условиях социализма обеспечивает неуклонное повышение материального благосостояния быстро растущего населения.

Но если плотность и рост населения занимают важное место в жизни общества, то означает ли это, что именно они определяют жизнь общества? Марксизм-ленинизм дает на этот вопрос отрицательный ответ. Рассмотрим данные о средней плотности населения некоторых государств.

Страны	Население в 1959 г. (млн. чел.)	Средняя плотность населения на 1 кв. км			
		1900 г.	1920 г.	1938 г.	1959 г.
СССР . . . . .	208,8	5	7	8	10
Китайская Народная Республика	602	38	39	—	61
США . . . . .	171	8	14	16	21
Великобритания . . . . .	51	151	182	193	207
Франция . . . . .	43,8	73	74	76	77
Италия . . . . .	48,8	113	125	140	160
Испания . . . . .	29	37	42	46	57
Турция . . . . .	24,8	—	18	22	27

Как бы ни истолковывались эти данные, средняя плотность населения любой страны ни при каких обстоятельствах не может объяснить ни формы общественного строя государства, ни степени развития производительных сил. Марксизм-ленинизм опроверг теорию, согласно которой определяющим моментом развития общества являются рост и плотность населения, доказав, что если бы рост населения являлся определяющей силой

общественного развития, то более высокая плотность населения обязательно должна была бы вызвать к жизни соответственно более высокий тип общественного строя. Так, например, Китай до 1949 г. был полуфеодальной страной, а США достигли высшей стадии капитализма; средняя плотность населения в Китае составляла в 1920 г. 39 человек на каждый квадратный километр, а в США — 14 человек. Ныне Китайская Народная Республика строит социалистическое общество, а США по-прежнему остаются империалистической державой, хотя средняя плотность населения этих стран изменилась примерно одинаково: в 1959 г. она составляла для Китайской Народной Республики 61, а для США — 21 человек на квадратный километр. В СССР плотность населения меньше, чем в Турции, однако СССР — могучая социалистическая, передовая страна, народы которой успешно строят коммунизм, а Турция имеет весьма отсталый, реакционный общественный строй. В Испании плотность населения сравнительно высока: она составляет 57 человек на квадратный километр. Но если считать этот признак определяющим началом развития общества, то Испания должна бы являться передовой страной. Однако на самом деле в Испании свирепствует режим Франко; политический строй Испании мало чем отличается от фашистского строя Германии времен Гитлера.

Таковы нелепости, вытекающие из теории, согласно которой народонаселение определяет тип и ход развития общества.

Отсюда понятно, почему исторический материализм признает ошибочной и враждебной науке эту теорию развития общества. Оказывая влияние на развитие общества, рост народонаселения не выступает и не может выступать решающей силой исторического развития, определять направление этого развития, объяснять причины смены одного общественно-экономического строя другим.

Таким образом, теория, объясняющая развитие общества ростом и плотностью населения, перевертывает и ставит на голову действительные отношения. Вместо того, чтобы рост населения объяснить экономическим развитием общества, эта теория обусловливает все развитие общества ростом населения. Следовательно, указанная теория отрицает решающую роль материальных условий жизни для роста населения и ставит рост населения в зависимость от физиологических особенностей и психического склада данного народа, племени, расы.

### **Ненаучность, лживость расовой «теории»**

Из всех современных социологических теорий наиболее реакционной является так называемая расовая «теория». Расовая «теория» получила распространение во второй половине XIX и

в XX в. в связи с развитием захватнической политики империалистических государств, их экспансией в целях завоевания и закабаления других народов. Расовая «теория» в неприкрытой форме провозглашает неравенство людей от природы, делит расы на «полноценные» и «неполноценные» и пытается обосновать «естественность» разбойничьих планов закабаления и порабощения одних народов другими.

Принципы теории о неравноценности человеческих рас изложили Гобино (1816—1882), подразделявший народы на белую, желтую и черную расы, Лапуж (1854—1936), объяснявший победу прогрессивных слоев французского общества перевесом сил белокурых и длинноголовых людей, а победу реакции — преобладанием черноволосых и короткоголовых людей и другие.

Еще при своем возникновении расовая «теория» выявила себя враждебной передовым общественным движениям и идеям, была прямо связана с реакционной политикой буржуазии. Социологи-расисты настолько запутались в противоречиях, что нельзя было найти двух социологов, мнения которых совпадали бы, например, по вопросу о признаках, отличающих одну расу от другой. Одни из этих лжеученых настаивают на решающем значении цвета кожи людей, другие выискивают различия в строении скелета или в волосяном покрове человека, третьи считают главным отличием одной расы от другой форму и размер черепа<sup>1</sup> и т. д. Но понятно, что ни один из представителей

---

<sup>1</sup> Вот что писал, например, фашистский расист Гюнтер в своей книге «Расовая наука немецкого народа»: «Исследователям рас известен факт, что в магазинах головных уборов наиболее дешевые шляпы не есть шляпы с большими номерами, то есть шляпы на большую голову, и что, наоборот, наиболее дорогие шляпы не бывают с маленькими номерами. Пфизтнер подробно исследовал это обстоятельство. Этот факт ясно указывает на наличие расового расслоения. Одна дама с черепом удлиненной формы сообщила мне, что она вынуждена постоянно покупать сравнительно дорогие шляпы, так как дешевых шляп для лиц с продолговатым черепом не существует в продаже, и что она скорее находит подходящие для себя шляпы в Гамбурге, чем в городах Средней Германии. То, что показывает форма шляпы, то есть наличие большого содержания северной крови среди высших сословий европейских народов, то, по-видимому, вытекает также и из рассмотрения отношения между шириной скульной кости и расслоением по сословиям европейских народов. Ницефоро установил среди низших сословий большую ширину скульной кости и большую ширину угла нижней челюсти, что указывает на большее содержание восточной и восточно-балтийской крови среди низших и на большее содержание динарской и северной крови среди высших сословий... На северную кровь указывает также исследование Ницефоро, из которого вытекает, что внутри группы рабочих и студентов-однолеток рабочие имели более короткую голову. Исследование группы богатых и бедных детей мужского пола показало, что у бедных преобладает короткоголовость». Гюнтер и ему подобные давно разоблачены как враги трудящихся. Из приведенной выдержки видно, что все эти рассуждения сфабрикованы



расовой «теории» никогда не доказал и не мог доказать какого бы то ни было влияния отмеченных им признаков расы на политическую, хозяйственную или умственную жизнь народов. Все произведения расистов глубоко чужды науке.

Расовая «теория» была взята на вооружение германского фашизма. Именно фашистские расоведы стремились обосновать грабительские планы Гитлера, будто бы вытекавшие из перенаселенности Германии. Именно им принадлежит разработка позорной, человеконенавистнической идеологии о «превосходстве» «арийской расы» над всеми остальными народами.

Шарлатанские изыскания фашистских расистов настолько нелепы и носят столь откровенно субъективистский характер, что достаточно привести некоторые из них, чтобы стал очевидным их антинаучный, бредовый характер.

Главарию фашистской шайки, управлявшей Германией, Гитлеру, принадлежат такие, например, суждения: «В Европе может существовать только одна великая держава, и этой державой должна стать Германия, как самая арийская страна. Все остальные нации — ублюдки... и поэтому они не могут претендовать на господство над различными народами континентальной Европы». В этом же стиле изрекал «основоположения» расизма бывший министр земледелия фашистской Германии некий Дарре: «Мы отбираем лучшую кровь. Подобно тому как мы возродили нашу старую ганноверскую лошадь, отбирая породистых жеребцов и кобыл, мы возродим тип северного германца путем обязательного скрещивания в течение ряда поколений». Или: «Надо, чтобы культивируемые земли перешли в руки класса германских господ. На всем восточном пространстве лишь немцы имеют право быть собственниками крупных имений. Страна, населенная чужой расой, должна стать страной рабов, сельскохозяйственных батраков или промышленных рабочих». Напомним еще рассуждение одного из ближайших соучастников гитлеровской шайки — Гюнтера. Совершенно не стесняясь, этот крепостник заявлял, например: «Северный человек не может стать сторонником свободы, означающей одновременно уравнение всех».

Такова звериная идеология фашизма. Таковы потуги расистских мракобесов обосновать скотскую «теорию», которая позволила бы гитлеровцам по своему усмотрению решать вопрос о целесообразности или нецелесообразности существования целых народов. Эта враждебная самой природе человека идеология нанесла огромный урон народам Европы, принесла им неисчи-

---

только с одной целью — убедить рабочих и крестьян, что они — «низший слой» общества и поэтому обязаны гнуть спину на богатеев! Нельзя высказаться яснее! Человеконенавистническая идеология расизма прямо направлена против трудящихся, на защиту империалистической буржуазии.

слимые страдания и бедствия. Вот почему из всех современных воззрений на общество нет более реакционной идеологии, чем расистские взгляды.

В последние годы расистские измышления нашли многих сторонников среди идеологов американского и английского империализма. Борьба против этой человеконенавистнической идеологии является важной задачей всех передовых людей современности. Полное искоренение этой идеологии, ликвидация всех ее проявлений и остатков необходимы в интересах всех народов.

Из сказанного можно сделать тот вывод, что ни прежней, домарксистской социологии, ни, тем более, современным реакционным буржуазным социологам оказалось не под силу найти верное решение вопроса об истоках и законах развития человеческого общества.

Почему же за длительный период развития социологических воззрений никому из домарксистских мыслителей и политических деятелей прошлого не удалось доискаться до истины и создать научную теорию общественного развития?

На это существует только один ответ: до появления пролетариата в истории не было класса, который бы оказался способным в корне преобразовать все общество на коммунистических началах, навсегда избавить человечество от всех видов угнетения и эксплуатации, бесстрашно, с последовательных революционных позиций взглянуть на прошлое, современное и будущее человечества и, не опасаясь выводов, вытекающих из исторической правды, создать научную теорию, точно воспроизводящую ход исторического процесса. Идеологи трудящихся классов — рабов и крестьян — в своих, нередко выдающихся, прогрессивных социальных воззрениях отражали также и историческую ограниченность этих классов. Что же касается господствовавших классов — рабовладельцев, феодалов, капиталистов, — то их эксплуататорская сущность неотвратимо сказывалась и на учениях, разрабатываемых их идеологами. В этом — главная причина господства идеализма в социологических теориях прошлого. Как вопросы, оказавшиеся неразрешимыми для буржуазно-идеалистических социологических теорий, так и новые великие проблемы общественной жизни, вставшие в наше время, были научно освещены и разрешены марксистско-ленинской наукой об обществе — историческим материализмом.

### **3. ОСНОВНЫЕ ПОРОКИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ РАБОТ ПО ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ**

В конце XVIII и особенно в первой половине XIX в. предпринимаются многочисленные попытки дать систематическое изложение истории социальных учений, особенно истории

социологии. Гегель, Ранке, Тард, Риккерт, Чичерин и многие другие излагали историю социальных идей древнего и нового времени. В трудах по истории общественной мысли были несколько систематизированы знания по истории социологических воззрений; в отдельных работах с новой стороны освещены эти теории. Появление таких исследований сделало для современного читателя более доступными произведения, идеи многочисленных творцов социологических теорий прошлого.

Однако ввиду ложности принципов, из которых исходили названные и многие другие исследователи при изложении истории социологических учений, попытки создать такую историю не дали желаемых результатов. Дело в том, что, при объяснении появления и содержания теорий развития общества, созданных в прошлом, они оставались идеалистами, а с позиций идеализма нельзя ни понять содержание прошлых учений об обществе, ни объяснить причины их появления, развития и роли в общественной жизни.

### **Извращение предмета истории социологии буржуазными авторами**

Если *идеализм* — первый коренной порок всех курсов по истории социологии, созданных буржуазными авторами, то *догматизм* и *субъективизм*, метафизический подход к идеям — их второй крупный порок.

Русский историк политических учений Б. Чичерин выражал, пожалуй, общее заблуждение всех буржуазных историков общественной мысли, когда писал в предисловии к своему трехтомному труду «История политических учений»: «... будущее не даст нам ничего существенного, что бы ни было в прошедшем. Оно может привести большую полноту содержания, но оно не изменит самых начал, ибо начала, вытекающие из природы вещей, всегда одни и те же. Поэтому мы видим в истории мысли постоянное повторение одних и тех же воззрений, которые возвращаются в силу необходимости»<sup>1</sup>.

Б. Чичерин был в свое время одним из видных русских и европейских историков политических учений. Его метафизический взгляд на соотношение прошлой и будущей жизни, его уверенность в ограниченности наших знаний и постоянстве всех основных воззрений были свойственны весьма многим историкам. История познания свидетельствует об обратном — о постепенном углублении, обновлении и совершенствовании человеческих представлений и теорий о законах развития общества, о его жизни и структуре. Вполне очевиден тот ущерб распростране-

---

<sup>1</sup> Б. Чичерин. История политических учений, ч. I, М., 1869, стр. 3.

нию истинных знаний об истории социальных учений, который может нанести и наносит историк науки, если сам он идеалист и метафизик. Идеализм историка науки прививает читателям извращенное представление о подлинном содержании истории культуры; метафизичность и догматический характер его взглядов по сути дела выполняют ту же самую роль. Люди изучали бы историю общественной науки из простого любопытства, а может быть, вовсе прекратили бы заниматься столь бесплодным делом, будь правы историки политических учений, историки социологии, придерживающиеся убеждений Б. Чичерина.

Традиции изучения истории общественной мысли в буржуазной истории социологии складывались в основном в двух направлениях. Одни историки общественных учений считали своей задачей простое переложение прошлых теорий об обществе. Авторы таких работ по истории социологии нагромождали без внутренней связи факты из истории общественных учений и не делали серьезных попыток осмыслить опыт прошлой науки, ее недостатки и ее ценные приобретения. Примером такого подхода к истории общественных знаний может служить книга Э. Богардуса «История социальных учений», вышедшая в 1955 г. в США третьим изданием, о которой мы скажем ниже. Другие историки стремились выделить и подчеркнуть в истории социологии лишь воззрения, которые были близки их собственным убеждениям. Остальной материал из истории теорий развития общества либо не принимался во внимание, либо отвергался с порога. Не удивительно, что вся история социологии приобретала ввиду этого крайне субъективный и нелепый вид. История учений о законах жизни и развития общества становилась вспомогательным средством для обоснования различных видов современной идеалистической социологии.

### Об историках социологии — неокантианцах

Возьмем для примера некоторые работы по истории общественных знаний, созданные столь расплодившимися в конце XIX и начале XX в. школами неокантианцев. Виндельбанд, Риккерт, Наторп, Ланге и многие другие написали объемистые книги по истории философских и социальных учений<sup>1</sup>. Однако читателю, который пожелал бы составить действительно научное суждение о прошлых общественных воззрениях, невозможно положиться на указанные труды. Причина этого состоит в том,

<sup>1</sup> См. В. Виндельбанд. История нозой философии, 3-е изд. СПб., 1913; Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1910; Г. Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903; Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911; Ф. Ланге. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899—1900.

что все перечисленные историки философских и социологических учений, будучи убежденными сторонниками философии Канта, излагая социальные идеи прошлого, отдавали предпочтение тем философам, социологам и политическим мыслителям, взгляды которых так или иначе содержали элементы, предвосхищавшие критическую философию Канта. Более того, такие историки, как Виндельбанд или Ланге, находили почти все стороны или существенные моменты кантианской системы общественных воззрений даже у мыслителей, в произведениях которых при всем желании нельзя обнаружить агностицизм или отрицание закономерности в развитии общественной жизни. Понятно, что в трудах такого рода авторов вся история социальных знаний принимала фальсифицированный вид.

Философы, социологи и политики прошлого, по мнению неокантианцев, только тем и занимались, что зысскивали аргументацию против какой бы то ни было закономерности общественных явлений и подчеркивали только их строгую единичность, индивидуальную особенность. Само собой понятно, что ничего, кроме грубого извращения истории социологии, нельзя было ожидать от такого рода трудов. Марксистская историческая наука отвергла и разоблачила неокантианское, позитивистское и другие поползновения историков-идеалистов исказить историю социологических и политических теорий.

Нельзя не учитывать, что на протяжении полутора веков кантианцы и гегельянцы заполняли многие кафедры европейских университетов и научные учреждения России, Германии, Англии, Франции, занимавшиеся общественной наукой и ее историей. Они навязывали свои ложные, идеалистические убеждения поколениям молодых людей во многих европейских странах.

Для буржуазно-идеалистической историографии задача создания научных курсов истории теорий развития общества неразрешима.

Рассмотрим несколько примеров.

Известно, что мировоззрение историка социологических учений оказывает весьма существенное влияние как на общую картину, так и на изложение частных сторон истории социальных идей. Это можно проследить, например, на книге профессора Венского университета Людвиг Гумпловича «Очерк истории социологии». В первых главах этой книги, посвященных изложению истории общефилософских и социологических вопросов, автор дает также изложение собственных воззрений. Он считает вполне естественным сужение поля исследования «границами позитивного знания» и соглашается с тезисом известного французского социолога Огюста Конта (1798—1857) о прохождении каждой наукой трех ступеней развития: теологической, метафи-

зической и позитивной. Оговорка относится лишь к всеобъемлющему характеру трехстепенного развития науки по Контю. Это первая предвзятая идея Гумпловича, которая сделала ложной всю его концепцию в области истории социологии.

Вторым пороком взглядов автора «Очерка истории социологии» явилось его враждебное отношение к материалистической тенденции в истории науки, его желание «возвыситься» над материализмом и идеализмом. Если идеализм, по Гумпловичу, всюду видел только действие духовных и сверхчувственных сил, то материализм старается все явления нравственного и общественного мира привести к одному общему знаменателю — действию материальных сил и ведет «неблагодарную» борьбу, потому что она бесплодна, против всяких духовных сил, не признавая ни воздействия идеи, ни какого бы то ни было влияния «воображаемых сил и потенций. В этом отношении современная социология самая п о з и т и в н а я» (стр. 42). Что ни слово, то заведомый обман читателя! Здесь нет необходимости опровергать нелепый взгляд на материализм, столь распространенный и ныне в буржуазно-идеалистических курсах по философии и социологии. Следует напомнить, что только диалектический и исторический материализм глубоко и всесторонне выяснил законы развития идей, их зависимость от материальной жизни общества и их обратное влияние на эту жизнь. Что же касается Гумпловича, то его ошибочные взгляды на философский материализм послужили второй догмой, помешавшей ему верно оценить общественные теории прошлого.

Третьим пороком воззрений Гумпловича явилось его отвращение ко всяким новшествам и революционным преобразованиям в общественной жизни.

Позитивная социология, заявляет Гумплович, не берется за спасение человечества и не прописывает никаких лекарств, которые должны дать ему счастье. Вот почему-де следует осудить социальную философию Гольбаха, Ламеттри, Дидро и других французских мыслителей XVIII в., которые предполагали, что они «в состоянии преобразовать общество». «Французская революция,— пишет автор,— хотела только применить рекомендуемые ей материализмом врачебные средства: лечение было неудачное и скомпрометировало врача. Трезвый взгляд на общество и общественную науку мог появиться только после всех разочарований революции» (стр. 43). Такова оценка Гумпловичем общественных и философских воззрений выдающихся французских материалистов. Люди, успешно расчищавшие французскую почву от феодальной гнили, раскрепостившие человеческий разум от схоластических пут, создавшие прогрессивные для своего времени взгляды на развитие общества, изображены в курсе истории социологии, созданном позитивистом-догмати-

ком, деятелями, которые «лишены трезвого взгляда!» Предубеждения против материализма, позитивистский догматизм и консерватизм политических воззрений отрезали Гумпловичу путь к верному изложению и справедливой оценке одного из наиболее замечательных проявлений прогрессивной общественной мысли.

Гумплович явно симпатизирует контовской позитивистской социологии. Он с увлечением описывает стремление Конта создать социологию как «точную науку» об обществе и всячески подчеркивает тот отвергнутый последующими развитием науки взгляд Конта, что общественными явлениями управляют вечно неизменные законы. Историк социологии в восторге также от контовского положения, будто глубокое понимание законов, управляющих разнородными явлениями, «может помочь нам терпеливо и, не ожидая нужды, сносить неизбежные бедствия». Немало похвал вызвало, наконец, суждение Конта о способности социологии доказать, что «политические неудобства», имеющиеся в обществе, могут быть объяснены, и социология должна доказать, что эти неудобства неустранимы. Это «успокоит вызванные страдания, показывая естественные законы, которых нельзя победить». На примере Гумпловича видна классовая направленность подобной «науки».

Однако стоит внимательно прочитать основной труд Конта «Курс позитивной философии», чтобы убедиться, что кроме вечно неизменных законов, которые якобы управляют обществом, и призыва терпеливо переносить бедствия, философ излагает и некоторые идеи, заимствованные им в работах социалистов-утопистов, как например «прогрессивную эволюцию», «закон безустанного развития, управляющий человечеством». Этот закон трактовался в свое время и как средство для «улучшения быта низших классов». Такого рода взгляды не соответствовали мировоззрению историка социологии Гумпловича. Пока Конт призывал смириться с судьбой и терпеливо переживать бедствия, это, по Гумпловичу, вполне отвечало задачам социологии как «точной науки». Когда же Конт излагал идеи некоторых утопических социалистов о политическом прогрессе — пути к более сносной жизни народа, он, по Гумпловичу, «отрехся от социологии» и встал «на скользкий путь». Социология — позитивная наука — «не должна иметь ничего общего с подобного рода мыслями», заключает Гумплович. Что ж касается симпатий Конта к французской революции, то Гумплович просто делает внушение провинившемуся философу: Конту «кажется, что великая «революция» имела решительное влияние на все человечество, между тем как в действительности только меньшая часть населенного мира, т. е. Европа, могла почувствовать это влияние» (стр. 45—46).

Понятно, что после подобной «обработки» социологических воззрений из них выпадает все действительно прогрессивное и ценное.

Общей позицией реакционных буржуазных историков является не только отрицание исторической закономерности, но и нередко отказ от возможности использовать опыт прошлого в практике современного поколения. Как это ни странно, но даже буржуазные историки, потратившие многие годы на изучение мировой истории, нередко считают, будто бы из исторического процесса для современного поколения нельзя извлечь никаких уроков. Так, английский историк Арнольд Тойнби писал, например: «Глядя в будущее, мы блуждаем в потемках и должны остерегаться воображать, будто мы можем представить себе скрытый путь вперед»<sup>1</sup>.

### **Фальсификация истории социологии современными буржуазными историками**

Еще дальше в идеалистической фальсификации истории социологических учений пошли современные реакционные американские, английские, французские и немецкие историки социальной мысли.

Так, например, отмечая наличие материалистических моментов в философских течениях народов Востока, американский социолог Нортроп, как и многие другие буржуазные историки и социологи, видит смысл древневосточной цивилизации в особом эстетическом подходе к предметному миру. Это потребовалось ему для того, чтобы попытаться доказать, будто бы вся восточная культура не может быть выражена в научных понятиях ввиду ее особого «мистического» качества. Нортроп делает попытку не только окрасить в мистический цвет все мировоззрение народов Востока, но и представить его как мировоззрение алогическое, неспособное к строгому научному доказательству. Он внушает читателям, будто бы все философы восточных стран считают любое логическое доказательство и знание, построенное на таком доказательстве, иллюзорным, что они никогда не были способны овладеть «экспериментально проверяемой наукой Запада»<sup>2</sup>. Но история материалистических направлений философской мысли стран Востока полностью опровергает эти построенные на песке ненаучные рассуждения современных буржуазных историков и социологов о сущности и значении восточной культуры и философии.

В книге Э. Богардуса «История социальных учений» (1955) рекомендуется «здравую социальную мысль» «сделать достоя-

<sup>1</sup> А. Тойнби. *The World and the West*. L.— N. Y., 1953, p. 91.

<sup>2</sup> F. Northrop. *The Meeting of East and West*. N. Y., 1947, p. 389.



нием масс», «доступной для всего народа» (стр. 1). Но что именно понимает Богардус под «здоровой социальной мыслью»? Какие идеи он хочет сделать «достоянием масс»? Среди древнеегипетских социальных учений он находит достойным для масс оправдание, по его мнению, «справедливости» и «разумности» государственного рабовладельческого строя. В средние века его внимание и симпатии привлекает мракобес Фома Аквинский. В новое время он с восторгом излагает учения, прославляющие жестокую диктатуру буржуазии. Но, не кривя душой, не извращая исторической правды, нельзя признать указанные социальные учения ни «образцами гуманных взглядов», ни вехами на пути прогресса человеческой культуры. Какой же выход предлагает Богардус? В провозглашении той, насквозь порочной и абсолютно лишенной каких-либо научных оснований, мысли, будто «от успехов, которые сделают мужчина и женщина в овладении всем комплексом социальных представлений, зависит дальнейшее развитие цивилизации, если не сама жизнь ее» (стр. 1).

Вот здесь-то и выявились подлинные взгляды американского историка социальных учений! Оказывается, что вся современная цивилизация просто-напросто зависит от овладения людьми нашего поколения «комплексом социальных представлений!» Богардус не только перевертывает с ног на голову действительную зависимость между «цивилизацией» и «социальными представлениями», но и подчиняет своим политическим симпатиям все содержание истории социальных учений. Выше было уже отмечено, в какой плоскости лежат его интересы и симпатии. Не составляет труда понять мысль автора о том, что если современное поколение примет дорогие для Богардуса воззрения древности, средних веков и нового времени, то благополучие и счастье человечества будет вполне обеспечено! Так откровенно идеалистическая интерпретация истории знаний о законах жизни человеческого общества ставится на служение реакционным политическим воззрениям в наше время.

Реакционные буржуазные историки социальной мысли полностью отрицают какие бы то ни было *объективные* основания социологических идей, возникших в прошлые времена. Это, впрочем, признают и сами историки социальной мысли. Здесь можно сослаться на книгу Р. Чеймблисса «Социальная мысль», вышедшую в США в 1954 г.

В методологической главе своей книги, названной «Социальная философия и социальная наука», Чеймблисс без всяких обиняков объявляет историю социологических учений областью, где господствует произвол и фантазия. Сравнивая науки о природе и науки об обществе, автор рассуждает таким образом: «от естественной науки не требуют решить — должен ли наблюдае-

мый порядок существовать. Его можно знать и использовать, но его нельзя изменить»<sup>1</sup>. Иное дело в человеческом обществе, пишет Чеймблисс, здесь «мораль лежит в основе всякой социальной проблемы» и единообразие, повторяемость, последовательность событий не являются доказательством естественности и закономерности общественных явлений.

О том, какой простор дает идеалистическая интерпретация истории социальных учений для вымыслов и субъективистского произвола, говорит такой факт. В 1949 г. во Франкфурте-на-Майне была издана книга Альфреда фон Мартина «Социология Ренессанса». В отличие от своих американских коллег, Мартин не только попытался поставить социальные идеи в зависимость от «духовных факторов», действующих в истории, но и сами эти «факторы» признавал исходящими «из глубокой *психической* сферы, из нематериальной иррациональной сферы, из чувства жизни, преимущественно относящегося к сфере Инстинктивного, Бессознательного, Непроизвольного». «За социальной историей, как и за историей идей,— продолжает он,— стоит история душ»<sup>2</sup>. После этого Мартину не составило особого труда дать до цинизма извращенную историю социологических идей эпохи Возрождения, поскольку «души» людей и их история могли обрабатываться в любом, желательном для автора такого сочинения, направлении. Впрочем, он и сам признавался, что его интересовал «образ мысли ведущих слоев населения»<sup>3</sup>. Поскольку же «ведущими слоями» в XVI в. для Мартина являлись крепостники-дворяне, то ясно, что могло выйти из-под пера их восторженного поклонника.

В той фальсификации истории социальных идей, которую предприняли ныне буржуазные историки социологии, немало важное значение имеет их взгляд, будто в социальных учениях прошлого не выражались интересы и взгляды общественных классов, что эти учения явились продуктом чисто мыслительной деятельности выдающихся лиц. Тот же Богардус, о котором уже говорилось ранее, совершенно определенно сводит историю социальных учений «к мыслям о социальных проблемах, высказанных *отдельными людьми*». Под социальной мыслью он понимает «представление о социальных проблемах одного или нескольких людей в тот или иной период человеческой истории»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, p. 429.

<sup>2</sup> Alfred von Martin. Sociologie von Renaissance. Frankfurt-am-Mein, 1949, S. 17—18.

<sup>3</sup> Ibid., S. 17.

<sup>4</sup> E. Bogardus. The Development of Social Thought. N. Y., 1955, pp. 3—4.

Что касается роли объективных исторических условий, определяющих появление и распространение тех или иных социальных учений, то большинство буржуазных историков социологии, полностью искажая историческую правду, придерживаются взгляда, согласно которому реальная «общественная история» может быть вполне исключена из курсов по истории социологических учений; ее роль сводится лишь к тому, что она «проливает свет на общественную мысль»<sup>1</sup>, и только.

О том, что социальная мысль порождается действительными ее источниками — экономическими отношениями, складывающимися на определенной ступени развития общества, здесь нет и речи. Обращение к реальной истории, показ зависимости социальных учений от состояния общественной жизни, в первую очередь от экономических отношений, подорвало бы и опрокинуло всю субъективистскую конструкцию буржуазных историков социологии.

Полный отрыв социологических теорий прошлого от конкретно-исторических условий, в которых они возникли и существовали, — свидетельство не только антинаучного идеалистического метода исследования истории социальной мысли реакционными буржуазными авторами. Их ненаучный метод — весьма удобная ширма для произвольной, субъективистской обработки истории в духе идеологии и политики империализма. Упомянутый нами Мартин мечет громы и молнии в адрес тех исследователей общественной мысли, «чьим научным идеалом является бессмысленная точность и полнота». Суть работы историка состоит, по его мнению, в определенной, отвечающей вкусам и интересам исследователя «обработке действительности»<sup>2</sup>.

Что подобное воззрение не есть личное мнение одного немецкого буржуазного историка, а является господствующим в современной буржуазной историко-социологической литературе, подтверждают почти все вышедшие в последние годы работы по истории социологической и политической мысли. Приведем некоторые факты.

В книге Р. Чеймблисса «Социальная мысль» мы читаем, что он лично предпочитает «Августина Джерому, Аквинского Альберту Магнусу, Локка Гоббсу и Конта Монтескье». Спрашивается — почему? Может быть Августин нарисовал более верную картину эволюции человеческого общества, чем последующие мыслители? Отнюдь нет. Дело оказывается в том, что «мысль, которая жива и полна значения для одного человека, просто потому, что она имеет отношение к его опыту, может быть совершенно лишена интереса для дру-

---

<sup>1</sup> P. H. Furfey. A History of Social Thought. N. Y., 1946, p. 4.

<sup>2</sup> Alfred von Martin. Sociologie von Renaissance. S. 14—15.

гого»<sup>1</sup>. Итак, все дело в личном интересе и опыте историка социальной мысли. Личный интерес, то есть идеалистически-богословское мировоззрение Чеймблисса, связывает его с Августином «блаженным» и Фомой Аквинским. Чему же после этого удивляться, если в трактате сего автора два отъявленных мракобеса вырастают в гигантские фигуры, а действительно прогрессивные политические мыслители превращаются в крохоборов и карликов!

Ясно, что от какого бы то ни было подобия науки здесь не остается и следа. А в общем, по мнению большинства буржуазных историков социальной мысли, история учений о законах существования и развития общества мало чему учит. Пессимизм и уныние, охватившие ныне буржуазных политиков, перекочевали и в среду историков общественной мысли. Видя провалы и бессилие своего собственного идеалистического мировоззрения, буржуазные историки, занимающиеся изучением истории общественных теорий, как правило, на всем протяжении прошлых веков видят одни провалы, благоглупости и нищету человеческого разума. Уходящие поколения, уныло вещает французский историк Поль Хазард, мало что завещают своим потомкам: «все, что они создают, рушится раньше, чем они закончат строительство. Приходят другие идеологи, которые указывают на выход. И они, в свою очередь, оставляют после себя не порядок, о котором мечтали, а еще больший хаос»<sup>2</sup>. По этому поводу можно сказать только одно: буржуазные историки социальных учений — люди уходящего и обреченного класса. Им уже ничто не может помочь: ни остервенелая борьба против современного материализма, ни хитроумная защита обанкротившейся империалистической идеологии, ни обращение к многовековому опыту человеческой истории.

Хотя передовые социальные мыслители прошлого не могли выработать материалистического понимания истории, в их трудах содержится много ценного, положительного. Отбирая и освещая наиболее передовое и рациональное, что было в этих теориях, подвергая критике все мертвое и консервативное, исторический материалист приобщает современного читателя к положительным завоеваниям прошлого, приучает на исторических примерах разоблачать и критиковать все реакционное, ненаучное, задерживающее прогресс общественного знания. Представители идеалистической и метафизической истории социологии всячески скрывают, затушевывают и дискредитируют положительные, прогрессивные завоевания прошлых учений об обществе, раздувая и восхваляя вместе с тем отсталое, косное,

<sup>1</sup> R. Chambliss. *Social Thought. From Hammurabi to Comte*, p. 9.

<sup>2</sup> P. Hazard. *La pensée Européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*. P., 1946. Introduction.

политически реакционное в этих взглядах. Такая история общественных знаний вводит в заблуждение читателя, воспитывает его в духе враждебности передовым идеям, в духе тупости и мещанства.

Только марксизм-ленинизм дает единственно научный метод для правильной и точной оценки истории социальной, в том числе и социологической, мысли. Исторический материализм не только показал зависимость всех прошлых социологических теорий от материальных условий жизни общества, но и вскрыл классовую основу всех этих учений, выяснил и оценил содержание главных направлений социальной мысли, их взаимную связь друг с другом.

#### **4. ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ И ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ**

Домарксистские теории развития общества не смогли дать научного объяснения исторического процесса. Прошлые учения о законах жизни и развития общества имели меньше достижений по сравнению с другими отраслями знания. Замечание В. И. Ленина о том, что философия истории Гегеля — наиболее антикварная, устаревшая часть его системы, проливает свет на общее состояние этой науки до Маркса. Вплоть до середины XIX в. социологи блуждали в потемках, хотя некоторые из них временами высказывали остроумные гипотезы о характере исторических закономерностей.

Чтобы поставить науку о законах развития общества на твердую почву и продвинуть эту отрасль знаний далеко вперед, превратить социологию в действительную науку, было недостаточно дополнить хотя бы и важными открытиями старые теории развития общества. А между тем путь, по которому развивались учения об обществе, состоял в том, что, с одной стороны, постоянно происходила острая борьба прогрессивных и реакционных идей, с другой, — каждая последующая школа в социологии или философии истории, опираясь на предшествующие учения, дополняла и несколько видоизменяла существовавшие прежде учения об обществе. Происходило постепенное накопление новой аргументации в защиту старых убеждений. Обсуждались и критически оценивались уже известные науке факты или заменялись новыми. Развивались далее отдельные стороны того или иного учения. Появлялись новые школы и направления в социологии, в общем не выходящие за пределы идеалистического объяснения истории. Для подобного развития общественных учений были, конечно, свои, лежащие в укладе общественной жизни социальные основы, но внешний ход изменений социологических учений проходил, как правило,

именно таким путем. «Домарксовская «социология» и историография,— писал В. И. Ленин,— в *лучшем* случае давали накопление сырых фактов, отрывочно набранных, и изображение отдельных сторон исторического процесса»<sup>1</sup>.

### Революционный переворот в общественной науке

Чтобы покончить с прежними представлениями о законах существования и развития человеческого общества и вместо отвлеченных и чисто спекулятивных построений дать действительно научное объяснение общественной жизни, недостаточно было исправить или дополнить прошлые теории. Для этого требовалась настоящая революция в общественной науке; надо было отбросить и преодолеть изжившие себя традиции, объяснить жизнь людей, законы развития общества, исходя из совершенно других оснований, критически воспользовавшись при этом опытом всей истории и всех областей социальных знаний. Необходимо было не только верно оценить прошлое, но и вскрыть объективные законы настоящего, проникнуть в будущее человечества. Такую задачу нельзя было осуществить, оставаясь в пределах буржуазного мировоззрения. Требовалось революционное вмешательство в дела науки такой же смелости и мудрости, которое проявляет рабочий класс, ломая старое общество и создавая предпосылки для построения нового, более высокого и развитого коммунистического общества.

Именно такой переворот в теории развития общества был совершен великими учителями пролетариата Марксом и Энгельсом.

Почему смогло произойти столь выдающееся явление в развитии науки об обществе? Какие причины привели к тому, что пришел конец блужданиям человеческого разума, бесплодным исканиям истоков существования и характера законов исторического процесса? Чем объяснить, что законы развития человеческого общества — самой сложной отрасли науки, в середине прошлого столетия были озарены ярким светом гениального, подлинно научного знания?

Отвечая на эти вопросы, нужно иметь в виду два основных момента, выявление которых объясняет истоки и характер того революционного переворота, который произошел в общественной науке в 40—50-х годах прошлого века.

Для создания подлинной науки об обществе, способной объяснить не только законы общественного развития, но и ход исторического развития самой социологии, причины заблуждений и основные ее пороки, потребовалось изучить современное общество с позиций исторически нового, прогрессивного

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 40.

класса — пролетариата. Именно рабочий класс, представляющий и выражающий интересы будущего общества — коммунизма, был общественной силой, способной действительно преобразовать общество на иных началах, а следовательно, способной также в корне изменить традиционные воззрения на общественную жизнь. Партия рабочего класса, его идеологи подвергли научному рассмотрению, всесторонней глубочайшей критике буржуазное общество и, опираясь на завоевания мировой науки, создали новое мировоззрение.

Такова была та историческая, социальная почва, на которой оказалось возможным возникновение материалистического понимания истории — истинной науки о закономерном развитии человеческого общества.

Для создания материалистического понимания истории сложились не только необходимые объективные условия, но подготовкой к этому служило также и развитие общественных знаний и наук о природе. Они давали обильный материал в пользу нового мировоззрения. Задача состояла в том, чтобы революционным методом разубить пути, связывавшие общественную науку, разрешить сложившиеся в ней противоречия. Надо было заново пересмотреть все объяснения, которые давала социология, философия, история и политическая экономия ходу развития человеческого общества, и найти ту основу, опираясь на которую можно было бы от начала до конца перестроить все здание общественной науки.

К середине XIX в. историческая наука хотя и носила главным образом эмпирический характер, как мы видим на примере известной многотомной всемирной истории Шлоссера (1776—1861), однако она сумела к этому времени систематизировать основные факты всемирной истории, расположить их в должной историко-хронологической последовательности, обосновать разносторонними архивными материалами и обогатить описанием многочисленных памятников материального и духовного развития человечества. Отдельные историки (например, Тьери, Гизо и Минье) описали даже классовые противоречия и классовую борьбу в обществе.

В философии открыты были выведенные и обоснованные к тому времени, правда, с совершенно ложных идеалистических позиций, диалектические формы мышления.

В области критики капиталистического общества и прогнозов на будущее большое распространение получили идеи утопического социализма Фурье (1772—1837), Сен-Симона (1760—1825), Оуэна (1771—1858) и других.

Политическая экономия, выясняющая законы экономической жизни людей, сделала крупный шаг вперед в правильной оценке роли труда в производстве; это прежде всего

относится к исследованиям английских экономистов Адама Смита (1723—1790) и Давида Рикардо (1772—1823).

В области естествознания следовавшие одно за другим открытия совершенно изменили взгляд на мир в целом. Кант (1724—1804) и Лаплас (1749—1827) своей космогонической гипотезой подорвали метафизические взгляды на происхождение и строение вселенной; Лайель (1797—1875) дал описание истории земли; огромный вклад в науку о природе сделал М. В. Ломоносов (1711—1765); Майер (1814—1878) и Джоуль (1818—1889) дали обоснование закона сохранения и превращения энергии; Ламарк (1744—1829) разработал теорию эволюции органического мира; открытия в области химии помогли людям науки более глубоко раскрыть законы развития материи; Шванн (1810—1882) и Шлейден (1804—1881) открыли органическую клетку и пролили свет на возникновение, рост и структуру организмов; Дарвин (1809—1882), выступивший со своими работами уже после открытий Маркса и Энгельса, создал общую теорию развития органического мира и проложил тем самым путь научному воззрению на происхождение и развитие человека.

Все эти и другие факты подводили к составлению совершенно иной картины мироздания и исторического прогресса человечества, нежели та, которая господствовала до возникновения марксизма.

Таково было состояние наук, благодаря которому оказалось возможным, отправляясь от знаний, уже созданных и накопленных людьми, осуществить решающее открытие в науке о развитии общества и создать новое, материалистическое мировоззрение.

Марксизм не просто устранил и отбросил все прежние течения в общественных знаниях, но превзошел их своим неизмеримо более глубоким, точным, исторически истинным выяснением коренных условий существования и развития человеческого общества. Материалистическое понимание истории было создано на прочной основе глубокого обобщения достижений всей мировой науки и культуры. В. И. Ленин постоянно подчеркивал это своеобразие материалистической теории. В статье «Три источника и три составных части марксизма» он писал: «История философии и история социальной науки показывают с полной ясностью, что в марксизме нет ничего похожего на «сектанство» в смысле какого-то замкнутого, закостенелого учения, возникшего *в стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших предста-



вителей философии, политической экономии и социализма»<sup>1</sup>. Вместе с тем В. И. Ленин с особой силой подчеркивал, что Марксом и Энгельсом было создано в принципе *новое* мировоззрение. Мировоззрение, созданием и развитием которого все человечество обязано Марксу, его соратнику Энгельсу и продолжателю их дела В. И. Ленину, коренным образом отличается от всех предшествующих теорий. «Как Дарвин положил конец воззрению на виды животных и растений, как на ничем не связанные, случайные, «богом созданные» и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменимость видов и преемственность между ними,— так и Маркс положил конец воззрению на общество, как на механический агрегат индивидов, допускающий всякие изменения по воле начальства (или, все равно, по воле общества и правительства), возникающий и изменяющийся случайно, и впервые поставил социологию на научную почву, установив понятие общественно-экономической формации, как совокупности данных производственных отношений, установив, что развитие таких формаций есть естественно-исторический процесс»<sup>2</sup>. На все основные вопросы, связанные с пониманием законов развития общества, на вопросы, над которыми билась социологическая мысль прошлого, исторический материализм дал единственно правильный научный ответ.

Плодом великого труда подлинных революционеров мысли и дела явился подвиг, равного которому нет в истории общественного знания. Опираясь на тысячелетние завоевания истории, науки и культуры, классики марксизма-ленинизма воздвигли на прочном научном фундаменте новое миропонимание — *материалистическое объяснение истории человеческого общества*. «Маркс с самого начала своей литературной и революционной деятельности с полнейшей определенностью заявил свои требования от социологической теории: она должна точно изображать действительный процесс — и ничего более»<sup>3</sup>.

### Основные положения исторического материализма

Исторический материализм, объясняя законы развития общества, исходит из условий материальной жизни людей. Исторический материализм явился распространением положений диалектического материализма на познание общественных явлений.

«Точно так же,— писал В. И. Ленин,— как познание человека отражает независимо от него существующую природу, т. е.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 19, стр. 3.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 1, стр. 124—125.

<sup>3</sup> Там же, стр. 161.

развивающуюся материю, так *общественное познание* человека (т. е. разные взгляды и учения философские, религиозные, политические и т. п.) отражают *экономический строй* общества. Политические учреждения являются надстройкой над экономическим основанием. Мы видим, например, как разные политические формы современных европейских государств служат укреплению господства буржуазии над пролетариатом.

Философия Маркса есть законченный философский материализм, который дал человечеству великие орудия познания, а рабочему классу — в особенности»<sup>1</sup>.

Труды К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина содержат классическое теоретическое освещение законов развития общественной жизни.

Классики марксизма-ленинизма определили производительные силы и производственные отношения людей — способ производства материальных благ — как первооснову, фундамент, на котором зиждется все общественное здание. Способ производства материальных благ, как воплощение единства производительных сил и производственных отношений людей в процессе производства материальных благ, определяет в конечном счете все развитие общества. Выделение из всех общественных отношений производственных отношений и анализ их роли в общественной жизни дали возможность представить все развитие общества как естественно-исторический процесс. Эпохи в развитии общества отличаются между собой по способу производства. Каждое общество — первобытное, рабовладельческое, феодальное, капиталистическое — является «особым социальным организмом, имеющим особые законы своего зарождения, функционирования и перехода в высшую форму, превращения в другой социальный организм»<sup>2</sup>. Это коренное открытие дало возможность впервые научно объяснить все духовное развитие человечества.

Движущей силой развития классового общества является борьба общественных классов. В. И. Ленин особо подчеркивал то обстоятельство, что без учения о классовой борьбе общественная наука не дала бы ключа к пониманию развития общества. Каждый из крупных периодов истории общества представляет собой долгий путь развития, включает большое количество политических форм жизни, событий, учений. Научно разобраться в этом обилии форм и проявлений общественной жизни людей можно только твердо руководствуясь основными требованиями науки об обществе: необходимо видеть деление общества на классы, изменение форм классового господства, уметь, с точки зрения борьбы классов и столкновения

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 19, стр. 5.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 1, стр. 390.

их интересов, разбираться во всех экономических, политических, духовных и всяких иных явлениях общественной жизни. Теория классовой борьбы, по словам В. И. Ленина, потому и составляет громадное приобретение общественной науки, что с полнейшей точностью и определенностью устанавливает приемы сведения в обществе индивидуального к социальному.

Эти положения классиков марксистской теории легли в основу превращения человеческих знаний об обществе в настоящую науку. Вот что писал В. И. Ленин по поводу этих открытий: «На место различия важного и неважного было поставлено различие между экономической структурой общества, как *содержанием*, и политической и идейной *формой*: самое понятие экономической структуры было точно разъяснено опровержением взгляда прежних экономистов, видевших законы природы там, где есть место только законам особой, исторически определенной системы производственных отношений. На место рассуждений субъективистов об «обществе» вообще, рассуждений бессодержательных и не шедших далее мешанских утолий (ибо не выяснена была даже возможность обобщения самых различных социальных порядков в особые виды социальных организмов) — было поставлено *исследование* определенных форм устройства общества. Во-вторых, действия «живых личностей» в пределах каждой такой общественно-экономической формации, действия, бесконечно разнообразные и, казалось, не поддающиеся никакой систематизации, были обобщены и сведены к действиям групп личностей, различавшихся между собой по роли, которую они играли в системе производственных отношений, по условиям производства и, след., по условиям их жизненной обстановки, по тем интересам, которые определялись этой обстановкой, — одним словом, к действиям *классов*, борьба которых определяла развитие общества. Этим был опровергнут детски-наивный, чисто механический взгляд на историю субъективистов, удовлетворявшихся ничего не говорящим положением, что историю делают живые личности, и не хотевших разобрат, какой социальной обстановкой и как именно обуславливаются их действия. На место субъективизма было поставлено воззрение на социальный процесс, как на естественно-исторический процесс, — воззрение, без которого, конечно, и не могло бы быть общественной науки»<sup>1</sup>.

Исторический материализм впервые убедительно показал, что все прежние теории развития общества, исходившие из главенствующей роли идей, потому и терпели неудачи, что не располагали основным ключом, объясняющим развитие общества. Исторический материализм показал, что первичным является

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 1, стр. 390—391.

общественное бытие (способ производства материальных благ), а вторичным — общественное сознание, так как оно является отражением общественного бытия людей.

Приведенные выше положения являются решающими не только для правильного понимания марксистско-ленинской науки об обществе, но и для составления верного суждения об истории политических и социологических учений.

Изучение истории знаний об обществе показывает, что теории развития общества, возникшие в прошлом и на протяжении столетий сменявшие друг друга, порождаются реальными историческими обстоятельствами и находятся в тесной связи с практической жизнью людей. Теории, социологические взгляды, объясняющие строение и развитие общества, отражают борьбу общественных классов, тесно связаны с политическим устройством общества, возникающим на почве определенных производственных отношений.

Приведем два примера.

В V—IV вв. до н. э. греческий философ Платон (427—347 гг. до н. э.) написал произведения «Государство» и «Законы», в которых изложил идеальный, по его мнению, тип устройства жизни в греческих городах. Платон разделил всех людей на различные касты: философов-правителей, воинов, охраняющих благосостояние общества, ремесленный и торговый люд и остальных членов общества, занимающихся физическим трудом, куда он включил также рабов. Согласно теории Платона, в обществе должно быть строжайше запрещено людям переходить из одной касты в другую. Человек от природы должен быть рабом, ремесленником или воином. Что касается правящей касты, то для сохранения ее силы и власти, а также единомыслия ее членов он предложил ввести между ними общую собственность. Этот взгляд некоторые буржуазные историки, без всяких к тому оснований, окрестили «коммунизмом Платона».

Установить общую собственность для высших каст Платон предложил с той целью, чтобы покончить с междоусобицей в рядах аристократии. Тем самым философ предполагал усилить ее вес в обществе, ее влияние на ход общественных дел, закрепить ее господствующие позиции. Но история продолжала свой путь. Рабовладельческое общество начинало распадаться, и теоретические положения Платона, рассчитанные на то, чтобы повернуть вспять историческое развитие, конечно, не могли быть реализованы. Нет никакого сомнения, что подобное учение не могло бы возникнуть в новое время, когда приобрела господствующее положение в обществе промышленная буржуазия. Очевидно также, что если бы землевладельческая аристократия Афин не переживала в IV в. до н. э. столь

серьезных трудностей и самое ее существование не было бы поставлено под вопрос многочисленными восстаниями рабов и приходом к власти так называемой греческой рабовладельческой демократии, то весьма мало вероятным оказалось бы возникновение «коммунизма Платона».

Этот пример показывает, насколько глубокой была связь социальной теории Платона с общественной жизнью и борьбой классов в греческих городах-государствах того времени.

Рассмотрим другой пример.

В XVII в. в Англии приобрел большую известность государствовед и философ Томас Гоббс (1588—1679). Его труды «О гражданине» и «Левиафан» были своего рода библией для господствующих слоев английского общества XVII в. Смысл пространных рассуждений Гоббса состоял в доказательстве того положения, что из всех государственных форм — аристократии, демократии и монархии — последняя является наилучшей. Однако для Гоббса суть дела была не столько в форме власти, сколько в ее силе. Он видел, что Англия стоит перед крупными экономическими и политическими потрясениями. Назревал революционный переворот. Важным условием победы буржуазных отношений в Англии было создание твердой государственной власти, способной покончить с феодализмом. Такова была назревшая потребность времени. Гоббс явился ее выразителем со своим призывом к созданию сильной власти, независимо от того, в какую форму она облечена.

Примеры эти лишь иллюстрируют ту мысль, что теории государства, теории возникновения и развития человеческого общества не только находятся в глубокой связи с эпохой, с тем временем, в котором они возникают, но и порождаются социально-экономическими отношениями своего времени. Это и понятно. В социальных учениях гораздо определеннее, четче по сравнению с другими сторонами идеологической надстройки выражаются практические тенденции в развитии общества, характер и состояние борьбы классов, идеологически оправдываются или критикуются уже сложившиеся формы общественной жизни, исторически обобщаются современные автору факты, жизнь и развитие общества и государства.

Наиболее распространенным извращением и опoшлением марксизма является утверждение буржуазных идеологов, будто бы марксизм считает, что экономические отношения, материальные условия являются *единственным* побудительным мотивом и единственной причиной всей политической и духовной деятельности людей. Энгельс справедливо называл идиотскими такие представления, согласно которым отрицание за идеологической областью решающей роли в истории развития общества означает отрицание за ней вообще *всякой* исторической роли.

Энгельс в письме к Иосифу Блоху писал 21 сентября 1890 г.: «...Согласно материалистическому пониманию истории, в историческом процессе определяющим моментом в *конечном счете* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если кто-нибудь это положение извращает в том смысле, что будто экономический момент является *единственно* определяющим моментом, то он тем самым превращает это утверждение в ничего не говорящую абстрактную, бессмысленную фразу. Экономическое положение, это — базис, но на ход исторической борьбы оказывают также влияние и во многих случаях определяют преимущественно *форму* ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты — конституции, установленные победившим классом после одержанной победы, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Тут имеется налицо взаимодействие всех этих моментов, в котором, в конце концов, экономическое движение как необходимое прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей (т. е. вещей и событий, внутренняя связь которых настолько отдаленна или настолько трудно определима, что мы можем забыть о ней, считать, что ее не существует). В противном случае применять теорию к любому историческому периоду было бы легче, чем решать самое простое уравнение первой степени»<sup>1</sup>.

Для верного понимания истории социологии, для борьбы против реакционных буржуазных учений об обществе изложенное положение исторического материализма имеет важное значение.

Задача, стоявшая перед Марксом и Энгельсом, требовала обстоятельного, всестороннего доказательства основного принципа материалистического понимания истории о зависимости политической и идеологической надстройки в обществе от экономической основы, от базиса общества. Когда этот принцип в науке утвердился, стало возможным сделать следующий важнейший шаг в разработке исторического материализма: необходимо было выяснить конкретное своеобразие и проявление этого факта в разные периоды человеческой истории и обратное влияние надстройки на общественную жизнь. Эта задача была выполнена во всех основных ее чертах В. И. Лениным, развившим и двинувшим далеко вперед все стороны марксистского учения, все содержание материалистического понимания истории.

---

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II. М., 1952, стр. 467—468.

После смерти Маркса и Энгельса гениальный продолжатель их учения В. И. Ленин разработал, в частности, вопрос о влиянии идеологии, общественной науки и надстройки вообще на развитие общества, выяснил их роль в истории общества.

Все эти открытия в области общественной науки поставили историю социологических учений на единственно верное научное основание. Исторический материализм открыл глубочайшие экономические, классовые истоки прежних социологических теорий, вскрыл их необходимую историческую связь друг с другом, объяснил, каким образом выражают они практическую жизнь своего времени, показал, опираясь на вполне объективные данные, какую — прогрессивную или реакционную — роль сыграли эти теории в политическом и духовном развитии человечества.

### **О преемственности и связи в истории социологических идей**

История философских и социологических воззрений не является полным воспроизведением в сознании людей всех перипетий экономической или гражданской истории. То опережая свое время и нанося удары старым политическим идеям и учреждениям, то отставая от жизни и объявляя борьбу всему новому, политические учения, как и учения о законах развития общества, проявляют относительную самостоятельность в своем развитии, продолжая в конечном счете зависеть от экономических условий каждой эпохи и развиваться под их определяющим влиянием. Так же, как в действительной истории, люди не начинают каждый раз свою деятельность сызнова, но опираются на труд прежних поколений и используют его результаты как исходный материал для нового производства, так и в истории умственного развития каждое новое поколение пользуется достижениями предыдущих. Правда, люди, занимавшиеся идеологической деятельностью, умственным трудом, как правило, считали свою область труда независимой, самостоятельной и даже предопределяющей другие виды деятельности. На самом же деле они целиком находились в зависимости от общества, творчество этих людей определялось историческими условиями их жизни, и они подчинялись всем объективным законам естественноисторического развития общества.

В домарксистских учениях о законах развития общества часто делались экскурсы в прошлое, излагались и критиковались ранее выдвинутые социологические идеи. При этом нередко последующий мыслитель, разработавший социальную теорию, считал, что он окончательно постиг истину, и поэтому не был

способен верно оценить прошлое, а также точно знать место созданной им теории в истории знаний. В этих случаях любая предыдущая теория рассматривалась лишь как ступень развития, более или менее приближающаяся к этой «истинной» системе. Отсюда субъективизм и односторонняя оценка истории учений об обществе во многих прошлых попытках создания этой науки.

Несмотря на идеалистический характер социологических теорий прошлого, во многих из них имелось известное положительное содержание, благодаря которому они входят в историю социальных идей и служат звеном в общей цепи развития учений об обществе. В истории социологических учений наряду со многими рациональными мыслями имели место тысячи заблуждений. Каждая прогрессивная система социальных знаний, возникшая в прошлом, сыграла свою роль в развитии науки. Но только с позиций исторического материализма было оценено и критически взвешено все наследие в области истории социологии.

Глубокая критика, данная марксизмом-ленинизмом прошлым социологическим воззрениям, не означает признания полной бессодержательности и никчемности всех прежних теорий развития общества для тех времен, когда подвизались их создатели. Всесторонняя оценка и критика этих систем, выяснение положительного содержания, заключающегося в них, является важной задачей этой науки. Маркс и Энгельс, подчеркивая принципиальную противоположность своих взглядов теориям буржуазных ученых об обществе, считали нужным заявить, что научный социализм, материалистическое понимание истории коренятся глубоко в экономических и политических фактах. Вместе с тем они постоянно указывали, что новое мировоззрение должно было поставить себя в связь со своими предшественниками. С одной стороны, эта связь осуществлялась в форме критики, с другой — в форме переработки ценного содержания прошлых учений.

Для марксиста-ленинца являются одинаково неприемлемыми требования отбросить все прошлые социологические учения, как ненужный хлам, и убеждения, согласно которым марксизм растворяется в теориях прошлого.

Ошибочно думать, будто вся история общественной мысли была одним сплошным недоразумением, как нередко это представляют себе различные упрощенцы. Каждый изучавший историю общественных теорий прекрасно знает, сколь обильный материал дает она для обогащения наших знаний об истории общества. Отмечая это, Энгельс указывал: «Человек, который судит о каждом философе не по тому, что тот вносит в науку, не по прогрессивному, что было в его деятельности, но по тому, что было неизбежно преходящим, реакционным, судит по



*системе, такой человек лучше бы молчал»*<sup>1</sup>. В. И. Ленин также подчеркивал эту мысль и развил ее. Об исторических заслугах прошлых деятелей и ученых следует судить «не по тому, чего *не дали* исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они *дали нового* сравнительно с своими предшественниками»<sup>2</sup>. Дело состоит в том, чтобы не нарушать исторической перспективы и точно знать действительное место, заслуги и ограниченности каждого учения общественной жизни. В каждом отдельном случае только строгий анализ исторических условий, социальных основ, гносеологических корней данной системы знаний ведет к правильной оценке и выяснению ее места в истории общественных знаний.

### **Значение изучения истории социологических идей**

Поскольку вся политика Коммунистической партии строится на строго научной основе, история общественных знаний, особенно история учений о закономерном процессе общественной жизни, имеет для советских людей не только чисто теоретический, но и практический, политический интерес. История учений о развитии общества дает возможность глубже уяснить принципы материалистического понимания истории. Каждый передовой человек нашего времени, стремящийся овладеть марксистско-ленинской общественной наукой, не может не интересоваться историей философских, политических и социологических идей. Изучение истории социологических учений имеет важное значение и для верного понимания современной идеологической борьбы, в которой прямо или косвенно часто используются прежние идеи, теории, взгляды. Это тем более важно в современных условиях, когда XX и XXI съезды КПСС призвали всех марксистов-ленинцев, работников общественной науки, быть во всеоружии в активной борьбе против всяких реакционных идей и теорий.

Известно, например, сколь рьяно распространяют современные идеологи империализма реакционные воззрения мракобеса Фомы Аквинского на общество. Его домыслы о божественном предопределении социального неравенства, о призвании самим богом «высших» и, конечно, наиболее «добродетельных» общественных слоев к управлению государством, его лицемерные призывы к неимущему люду покориться «судьбе» и «воле божьей», как нельзя более устраивают господствующие ныне в буржуазных странах классы. Понятно, что выяснение социального

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXVIII, стр. 328.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 2, стр. 166.

содержания и разгром этого «учения» в курсе истории социологии может сослужить немалую пользу в борьбе с многочисленными последователями и проповедниками реакционной идеологии Фомы Аквинского.

Сравнительно широкое распространение получила за рубежом в наше время «теория параллельных рядов» американского социолога Росса. В своих книгах «Основания социологии» и «Социология нового века» Росс пытается доказать, будто прогресс общества невозможен, жизнь может продвигаться вперед только в какой-либо одной сфере — хозяйственной, культурной, научной — и обязательно за счет другой сферы. Эта псевдонаучная «теория» прямо, без маскировки служит денежному мешку. Она призвана убедить рабочих, будто в силу законов, по которым живет общество, трудящиеся не могут и не должны стремиться к улучшению своего материального благосостояния. История социологии и здесь дает богатый материал для критики и разоблачения подобных «теорий». Еще у Платона, Августина «блаженного», в воззрениях Гобино, Лапужа и других можно встретить подобные социологические домыслы. Критика такого рода взглядов в истории социологии, выяснение их лживости, ненаучности наносит одновременно удар и по идеологии современных мракобесов.

Огромное значение имеет изучение истории социологии для критики и разоблачения современного ревизионизма. Известно, например, что современные ревизионисты по многим вопросам воспроизводят и приноравливают к нашим дням буржуазные догмы лассальянцев, анархистов, бернштейншланцев и других. Выявление таких истоков ревизионизма по вопросам, связанным с объяснением законов развития общества, может сослужить хорошую службу в борьбе за чистоту марксистско-ленинской теории.

Понятно, что при рассмотрении истории социологических учений нет необходимости излагать и подвергать критическому анализу все или даже большинство появившихся в разные времена и в различных странах теорий общественного развития. Для указанной цели достаточно будет рассмотреть основные социологические учения, оказавшие наибольшее влияние на современников и на последующее развитие социальных знаний.

История социологии убедительно показывает глубокую внутреннюю связь социологических учений не только с философскими и политическими теориями, с экономической мыслью, но и с внутренней и внешней политикой определенных классов. Социология никогда не стояла в стороне от политики и идеологии своего времени. Этот факт имеет большое значение для наших дней. Известно, что современные ревизионисты в Югославии, во Франции, в США предприняли открытый поход против

марксистско-ленинских идей об органической связи социологии с политикой, с идеологией. Все они ратуют за некую «чистую» социологию, «свободную» от влияния политики, резко отличную от исторического материализма. Более того, ревизионисты не признают исторический материализм за науку, так как он строится на основе идеологических принципов пролетарской марксистско-ленинской партии.

Как история социологических учений, так и современное развитие общественной мысли наголову разбивают лживые домыслы ревизионистов о внеклассовой социологии. Марксистская социология потому и является подлинной наукой, боевым теоретическим оружием Коммунистической партии, что она строится на прочном фундаменте марксистско-ленинской идеологии.

## **5. ОБ ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В СТРАНАХ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА**

Характеризуя особенности и общие закономерности развития рабовладельческого общества в странах древнего Востока, а также своеобразие развития социальных идей в этих странах, мы несколько выходим за пределы темы настоящей главы, посвященной предмету и задачам истории социологии как науки. Но учитывая, что первая часть этой работы посвящена истории социологических учений в странах древнего Востока — Египте, Вавилонии, Китае, Индии, — а также известную недооценку истории социальных идей на Востоке, существовавшую до последнего времени, здесь уместно коротко осветить некоторые общие вопросы, связанные с изучением общественной мысли этих стран.

### **Древность восточной цивилизации**

Задолго до нашего летосчисления страны Востока — Египет, Вавилония, Сирия, Индия, Китай и другие — играли не только выдающуюся роль в политической и культурной жизни народов, но и стояли во главе тогдашнего цивилизованного мира. Затем в силу многих исторических обстоятельств другие народы прокладывали новое русло мировой истории, опережая страны древней цивилизации в экономическом, политическом и культурном развитии. Буржуазные историки социальной мысли, признавая иногда достижения древнего Востока в области общественных знаний, вместе с тем распространяют злобную клевету о неспособности современных восточных народов к самостоятельному политическому и духовному развитию. Но история опровергла эти вымыслы реакционеров.

Народы Востока, которым колонизаторы уготовили участь вековечных рабов, развернули величайшую освободительную борьбу против империализма и добились замечательных успехов. Так, великий народ Китая в жестокой борьбе с врагами, в напряженном труде, в братском союзе с советским народом и другими народами социалистического лагеря с большим успехом строит социализм, минуя целые исторические эпохи, лежащие между феодализмом и социализмом. Многие народы Востока играют ныне выдающуюся роль в международном развитии, оказывая все возрастающее влияние на ход мировых дел.

Фактическая история социальной мысли народов древнего Востока раскрывает перед нами богатейшую сокровищницу творчества, талантов, предвосхищений будущего. Многие глубокие общественно-политические и социологические идеи были высказаны передовыми представителями народов Востока. Страны Востока оказали мощное влияние на духовное развитие других народов.

Уже один тот факт, что народы Востока составляют большую часть населения земного шара, а история их культуры простирается далеко в глубь тысячелетий, имеет неопределимое значение для верного понимания истории науки, социальной мысли и культуры всего человечества. Как и в истории социальной мысли других стран, на Востоке это развитие шло сложным, противоречивым путем. И здесь имело место многовековое засилье и господство различных религиозных воззрений и реакционных общественно-политических взглядов. Марксизм научно объяснил исторические причины этого явления.

Пользуясь марксистско-ленинским методом, опираясь на обширный документальный материал, можно отчетливо проследить процесс возникновения и кристаллизации передовых социальных воззрений в странах древнего Востока. За четыре-пять тысяч лет развития общественной мысли в Египте, Вавилонии, Персии, Индии, Китае был накоплен исключительный по своему разнообразию и богатству материал в области философской мысли и учений об обществе. Бурный подъем политической и всей духовной жизни народов в странах Азии, которые сбросили иго колониального гнета, прочно опирается на многовековые передовые традиции этих стран, на богатство их прошлой культуры, философской и социальной мысли.

Под напором фактов это признают теперь все честные ученые. Характерна в этом отношении книга известного английского исследователя Гордона Чайлда «Древнейший Восток в свете новых раскопок». Изучив новейший археологический материал, автор пришел к тому выводу, что нередко данные, добытые на Востоке, служат письменным комментарием к предьстории Европы. Обратив свой взор к берегам Нила и Евфрата, современ-

ное поколение европейцев станет несравненно ближе к истокам цивилизации и скорее может надеяться проникнуть в смысл основных этапов на пути прогресса человечества, «чем при самом тщательном исследовании кухонных отбросов в Прибалтике или раковинных куч на побережье Шотландии... Разве изучение быта и обычаев Востока, отраженных в письменных текстах, не может пролить свет на быт и обычаи безмолвной тогда Европы? Отсюда следует, что археология доисторического и протоисторического периодов древнего Востока является ключом к правильному толкованию европейской предьстории. Последняя в своей начальной стадии является главным образом историей подражания восточным достижениям или, в лучшем случае, их усвоения»<sup>1</sup>.

Однако далеко не все современные западноевропейские и американские историки строго придерживаются фактов при изучении истории стран Востока.

### **Против буржуазной фальсификации истории социальной мысли на Востоке**

Крушение мировой системы колониализма вызвало со стороны империалистических держав не только многочисленные попытки вооруженным путем подавить народы, поднявшиеся на борьбу с колонизаторами, но и широкую идеологическую агрессию, причем в качестве основного оружия холодной войны используются усовершенствованные мальтузианские и расистские догмы о неполноценности восточных народов. Не считаясь с фактами, современная реакционная буржуазная историография усиленно проповедует тот заведомо лживый взгляд, согласно которому все положительное в социальной науке шло с Запада, все консервативное, мистическое, отсталое — с Востока. Это воззрение, получившее столь большое распространение в буржуазных странах Старого и Нового света, берет свое начало еще в трудах социологов и историков философии конца XVIII — начала XIX в.

Для примера можно сослаться на изложение истории восточной философии и общественной мысли Гегелем.

В своих «Лекциях по истории философии» Гегель рассуждает таким образом: философия начинается там, где всеобщее понятие признается за всеобъемлющее сущее, где начинается мышление о мышлении. Философия истории или социология складывается в тех странах, где образуется «свободный государственный строй», на манер прусского юнкерского государства. Но в восточной-де философии мыслители больше рассуж-

---

<sup>1</sup> Гордон Ч а й л д. Древнейший Восток в свете новых раскопок. Изд-во иностранной литературы, 1956, стр. 24—25.

дали не о мышлении, а о природе. Гегель весьма недоволен тем, что в восточной философии «дух» погружен в материю, находится в единстве с природой. Согласно же философии Гегеля природа в силу ее чувственности, непосредственности «не представляет истинного и совершенного состояния». Отсюда и делается ложный вывод о том, что у народов древнего Востока еще нет философского мышления. Изучая общественный уклад жизни на Востоке, Гегель пришел к заключению, будто бы у народов Востока не было своей особой государственности, не было законов и что их заменял страх. Более того, Гегель доходит до возведения на культуру древних восточных народов заведомых небылиц; он считает, например, что у народов Востока «не существует совести, не существует морали, все есть лишь порядок природы, который позволяет существовать наряду с самым дурным также и величайшему благородству»<sup>1</sup>. На этом «основании» он считал возможным исключить древнюю восточную мысль из истории философии, а древневосточные социальные учения — из истории политической и социологической мысли.

Но у Гегеля еще хватило чувства и сознания объективности, чтобы подчеркнуть наличие ряда возвышенных и благородных идей, традиций и обычаев у древневосточных народов. Отрицательное отношение к философской и социальной мысли народов древнего Востока зиждилось у Гегеля, как, впрочем, он пишет об этом и сам, на крайней ограниченности фактического материала, бывшего в его распоряжении. Имело здесь, конечно, значение и стремление Гегеля вообще принизить философские достижения других народов ради возвеличения философской мысли в Германии, немецкого идеализма в особенности.

Примерами того, как оценивается история народов Востока и их социальных идей современными реакционными буржуазными историками, могут служить так называемая теория «циклическости» исторического развития, созданная немецким историком стран Востока Эдуардом Мейером, и распространенный в буржуазных странах Европы и Америки взгляд о якобы интеллектуальной неполноценности восточных народов, нашедший предельно ясное выражение в книге Поля Хазарда «Европейская мысль в XVIII в. От Монтескье до Лессинга».

Эд. Мейер в своей пятитомной работе «История древности» развил ту ложную реакционную идею, будто бы в истории нет поступательного восходящего движения; человеческое общество, пройдя замкнутый цикл развития в древности, проходит вслед за ним такой же замкнутый круг в новое время. По его мнению, история развития народов, живущих у Средиземного

---

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. IX, 1932, стр. 92.

моря, представляет два периода: «с падением древнего мира, развитие начинается сызнова», и оно «снова возвращается к тем первым ступеням, которые уже давно были пройдены». Только для одного общества — капиталистического — Мейер делает исключение. Признавая западнокапиталистические порядки вообще высшей возможной для человечества стадией его развития, он стремится убедить своих читателей, будто бы время стран Востока уже прошло, а судьба народов этих стран, получивших расцвет в первый цикл развития общества, predetermined, — они уже не могут рассчитывать на самостоятельную жизнь и выдающуюся роль в истории.

Сходной со взглядами Мейера реакционной концепции исторического развития стран Востока придерживаются многие историки общества и социальной мысли. Историк политических учений античного мира Виллаугби считает не обязательным для современной науки освещение и оценку политических учений стран древнего Востока. Хотя отдельные высказывания таких крупных мыслителей, как Конфуций, Мен-цзы и других признаются глубокомысленными, но они приравниваются к разрозненным афоризмам, будто бы не имеющим ничего общего с социальными теориями. Тот же Виллаугби, исходя из этой предвзятой точки зрения, считает, что подобного рода взгляды «едва ли могут представлять собою какую-либо ценность для историка политической философии»<sup>1</sup>. Упомянутый П. Хазард, говоря о Европе как «философском и интеллектуальном арсенале мира», с издевкой пишет о тех, кто высоко оценивает древнюю египетскую, китайскую культуру, и приходит к заключению, что «ни Китай, ни Египет не оправдали возлагаемых на них надежд. Они оставались инертными в то время, как западный дух характеризовался страстной любознательностью». Как откровенный идеолог колониализма, Хазард ставит далее вопрос: отчего народы Азии и Африки не высадились в портах европейских стран и не захватили их территории? На этот вопрос дается прехарактернейший ответ: потому, что европейцы «превосходили народы других континентов в мудрости»<sup>2</sup>.

Передовые ученые всех стран всегда выступали против подобных искажений и фальсификация истории народов Востока. Так, в рецензии на книгу С. Смарагдова «Руководство к познанию древней истории для средних учебных заведений» (1840) великий русский революционный демократ В. Г. Белинский указывает, например, что «автор вовсе обошел и Китай и Индию, между тем, как именно от них-то и должна начаться история. Китай есть колыбель, — не говорим челове-

<sup>1</sup> Willoughby. Political Theories of the Ancient World, pp. 16—17.

<sup>2</sup> P. Hazard. La pensée Européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing. P., 1946, vol. II, pp. 222—223.

ческого рода, что совсем другое, но — колыбель исторического духа»<sup>1</sup>. Белинский был противником «европоцентризма». Он неоднократно подчеркивал оригинальность культуры Китая, Индии, Египта и отмечал, что эта культура древнее культуры Греции и Рима.

Любопытно, что принижение культуры народов Востока — общая черта работ многих современных реакционных историков как США, так и европейских стран. Между ними как бы заключен идеологический союз. Так, западногерманские историки этого типа действуют с не меньшей энергией, чем историки в США. Для примера можно сослаться на «Историю древнего Востока» немца Корнелиуса. Как и в своей более ранней книге «Мировая история и ее ритм», автор всю историю делит на периоды господства в мире тех или иных народов и, как полагается шовинисту, приписывает немцам внесение в жизнь других народов благородства и цивилизованности. Что же касается истории народов Востока, то для Корнелиуса самым важным в ней является религиозный момент, ибо с Востоком современный человек связан христианством<sup>2</sup>.

В последнее время можно отчетливо видеть усиленное распространение и другой, но только внешне противоположной концепции в оценке истории народов Востока, которая преследует, однако, ту же самую цель. В трудах по истории социологии ряда буржуазных авторов (Чеймблисса, Богардуса и др.) и в особенности в теоретизированных выступлениях буржуазных политиков и дипломатов все чаще безудержно, в льстивых тонах восхваляется древняя цивилизация Востока, как самобытно-неповторимая, недоступная для других народов и государств, или лицемерно оплакивается упадок былого величия восточных народов. Этот сравнительно новый прием фальсификации истории культуры народов Востока преследует ту же самую колонизаторскую цель: превознося прошлое этих народов, идеологи колониализма хотят уверить их современное поколение в том, что они исчерпали свои силы, в сегодняшнем мире уже не могут занять равного места с другими странами, в будущем не имеют перспектив самостоятельного развития, что их удел предопределен самой историей — быть в вечной зависимости от империалистических держав. Этот прием подрывной деятельности идеологов и политиков империализма получает все более широкое распространение и является наиболее коварным методом духовного растрепания народных масс в странах Востока.

<sup>1</sup> В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. IV. Изд-во АН СССР, 1954, стр. 294.

<sup>2</sup> См. F. Cornelius. Geschichte des alten Orients. Stuttgart — Köln, 1950, S. 7.



Нет нужды говорить подробно о причинах превознесения Европы и всяческого очернения народов Востока современными идеологами империализма. Эти причины очевидны. Страх перед растущим национально-освободительным движением в странах Азии и Африки и нежелание расставаться с территориями колониальных и зависимых стран превращают идеологов колониализма, как на это справедливо указывал еще В. И. Ленин, в диких зверей. Но история жестоко посмеялась над европейскими и американскими «мудрецами» типа Хазарда, Чеймблисса и Богардуса. Ныне сбываются не «прогнозы» идеологов колониализма, а вещи слова великого Ленина: «Мы знаем, что ... поднимутся, как самостоятельные участники, как творцы новой жизни, народные массы Востока, потому что сотни миллионов этого населения принадлежат к зависимым, неполноправным нациям, которые до сих пор были объектом международной политики империализма, которые для капиталистической культуры и цивилизации существовали только, как материал для удобрения... За периодом пробуждения Востока в современной революции наступает период участия всех народов Востока в решении судеб всего мира, чтобы не быть только объектом обогащения. Народы Востока просыпаются к тому, чтобы практически действовать и чтобы каждый народ решал вопрос о судьбе всего человечества»<sup>1</sup>.

### **Историческое своеобразие развития общества в странах древнего Востока**

Первые, более или менее развитые идеи о законах существования и развития человеческого общества появились в эпоху рабовладельческого общества в странах древнего Востока.

Маркс и Энгельс дали научный анализ причин возникновения социальных учений. Они подвергли специальному рассмотрению многие вопросы разложения первобытнообщинного строя и образования рабовладельческого общества, исследовали рост производительных сил общества, возникновение общественного разделения труда, появление частной собственности, образование классов и государств, отделение умственного труда от физического и создание тех исторических условий, которые вызвали к жизни развитие наук и искусств.

Повышение производительности труда в условиях сложившейся частной собственности на средства производства, особенно введение в хозяйственную жизнь металлических орудий и изделий, а также широкое развитие искусственного орошения явились основными фактами экономического развития стран Востока в древний период их истории. Все это привело к уве-

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 30, стр. 138—139.

личению производимых продуктов, вызвало необходимость в обмене. Возникли условия для превращения в рабов военнопленных и обнищавших и попавших в долговую кабалу общинников. Рабы производили теперь больше, чем затрачивалось на их содержание. «Первое крупное общественное разделение труда,— пишет Энгельс,— вместе с увеличением производительности труда, а следовательно, и богатства, и с расширением поля производительной деятельности, при совокупности данных исторических условий, с необходимостью влекло за собой рабство. Из первого крупного общественного разделения труда возникло и первое крупное разделение общества на два класса — господ и рабов, эксплуататоров и эксплуатируемых»<sup>1</sup>.

Вместе с развитием частной собственности, отделением умственного труда от физического, ростом классового расслоения росло стремление со стороны аристократической знати отделиться по всем линиям от низших социальных слоев. Возникший институт рабства означал коренное изменение всего общественно-экономического уклада жизни народов древнего Востока.

Возникновение классов, эксплуатация рабов сделали неизбежным возникновение рабовладельческого государства как орудия господства, насилия и угнетения одного класса другим, как машины, при помощи которой эксплуататоры держали в подчинении и подавлении огромные массы эксплуатируемых.

Приведенное выше положение Энгельса верно для всех стран, совершивших переход от общинного строя к рабовладельческому. На Востоке это развитие происходило по тем же историческим законам, что и на Западе. Исследования советских ученых подтвердили анализ закономерного возникновения рабовладельческого общества в странах Востока и Западе, данный Марксом и Энгельсом. Была доказана ненаучность теории буржуазных историков и социологов об особых, в корне отличных законах исторического процесса, присущих «Востоку» в отличие от «Запада». Это, конечно, вовсе не означает полной идентичности процесса развития общества в странах, скажем, Европы и Азии. Основоположниками марксизма были вскрыты также и существенные особенности этого развития. Так, если говорить о странах древнего Востока, то необходимо учитывать, по крайней мере, следующие своеобразные черты их развития, наложившие отпечаток также и на развитие знаний об обществе:

1) Необычайная устойчивость сельской общины в условиях рабовладельческой системы хозяйства, ее замкнутый характер,

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1949, стр. 166.

что способствовало сохранению определенных, сложившихся форм хозяйствования в течение весьма длительного времени. Маркс отмечал, что на Востоке сочетание промышленности с сельским хозяйством происходило «в рамках мелкой общины, благодаря чему такая община становится вполне способной просуществовать самостоятельно и содержит в себе самой все условия воспроизводства и расширяющегося производства»<sup>1</sup>.

2) У всех восточных племен можно проследить, как это отмечает Маркс, общее соотношение между оседлостью одной части их и продолжающимся кочевничеством другой.

3) «Первое условие земледелия здесь (в странах Востока.— Г. А.),— писал Энгельс,— это искусственное орошение, а оно является делом либо общин, либо провинций, либо центрального правительства»<sup>2</sup>. В Китае от использования водных ресурсов в значительной мере зависели все отрасли земледелия. В древнем Египте земледелие было связано с разливами Нила. Жители долины вдоль побережья великой реки считали, что между разливами Нила проходит 365 дней, и соответственно с этим вели сельскохозяйственные работы. «Одной из материальных основ государственной власти над не связанными между собою мелкими производственными организмами Индии,— писал Маркс,— было регулирование водоснабжения»<sup>3</sup>. В законах, поучениях, правовых документах, социальных теориях стран древнего Востока придавалось большое значение охране ирригационных сооружений. Решающая роль ирригации в земледелии, особенно в таких странах, как Египет, Китай, Индия, вызвала к жизни государственную собственность на рабов и огромные массивы земель. Маркс указывал, что в основе всех восточных порядков лежит отсутствие частной собственности на землю, и это он считал «настоящим ключом к восточному небу»: «В азиатской (по крайней мере преобладающей) форме не существует собственности отдельного лица, а существует лишь его владение; действительный, настоящий собственник — это община; следовательно, собственность существует только как коллективная собственность на землю»<sup>4</sup>.

4) Ввиду указанных особенностей развития общества на Востоке, зависимость каждого от государственной собственности на оросительные сооружения и рабов так значительна, что «отдельный член общины никогда не встает к ней в сво-

---

<sup>1</sup> К. Маркс. *Формы, предшествующие капиталистическому производству*. М., 1940, стр. 6—7.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. *Избранные письма*. Госполитиздат, 1947, стр. 75.

<sup>3</sup> К. Маркс. *Капитал*, т. 1. 1955, стр. 517, прим. 6.

<sup>4</sup> К. Маркс. *Формы, предшествующие капиталистическому производству*, стр. 15.

бодное отношение, в силу которого он мог бы утратить свою связь (объективную, экономическую) с ней. Он прирос к ней прочно»<sup>1</sup>.

5) Более раннее развитие рабовладельческого общественно-экономического строя по сравнению со странами Западной Европы.

### Особенности развития социальной мысли в странах древнего Востока

Может быть именно потому, что рабовладельческое общество явилось первым классовым общественным строем, социальные теории господствующего класса, возникавшие в тот период, чаще всего непосредственно, без особых идеологических прикрытий отражали расстановку общественных сил, прямо, грубо оправдывали социальное неравенство. В большинстве возникавших тогда социальных учений рабовладельческой аристократии господство и власть рабовладельцев без всяких оговорок и прикрас провозглашались данными богом. В различного рода наставлениях египетских фараонов, в социальных идеях, религиозных воззрениях Китая и Индии — в конфуцианстве, буддизме, брахманизме и других, в эпических повествованиях Махабхараты и Рамаяны, в древних китайских философских книгах и в официальной идеологии, повсюду, где шла речь о социальных воззрениях господствующего класса рабовладельцев, на первый план постоянно выдвигалась идея божественного происхождения государственной власти, идея о «справедливости» и неизбежности одному быть рабом, а другому — господином.

Основной вопрос жизни рабовладельческого общества на Востоке был вместе с тем и основным вопросом возникавших в ту пору социальных воззрений. Не только в аристотелевской «Политике», но и за много лет до ее появления можно было прочитать в произведениях египетских и вавилонских политических деятелей и мыслителей — идеологов господствующего класса — крылатую фразу о том, что рабу хорошо и полезно быть рабом, а господину — господином. С течением времени менялись формы общественной жизни, приобретали иную окраску политические и социологические взгляды, но основная задача господствующей социальной идеологии на протяжении всего развития классового общества состояла в бесконечных попытках теоретического обоснования «неизбежности», «необходимости» для всего общества власти имущих и проповеди, что благо господствующих есть благо народа. Это означает, что и в пору своего возникновения, не говоря уже о более позднем

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 28.

периоде, социальные реакционные доктрины эксплуататорских классов были насквозь пропитаны духом лицемерия.

Энгельс прекрасно вскрыл особенность развития политической идеологии эксплуататорских классов, указав на глубоко противоречивый характер развития всей цивилизации классового общества. Это противоречие состоит, прежде всего, в том, что всякий шаг вперед в производстве, осуществлявшийся в прошлом, означал одновременно усиление эксплуатации угнетенного класса, трудящихся. То, что для одних являлось благом, для других — злом. Идеологи господствующих классов слишком хорошо понимали все опасные последствия, вытекавшие из такого рода противоречий, чтобы закрывать на них глаза. Отсюда — установка, последовательно проводившаяся на протяжении многих веков: «Что хорошо для господствующего класса, должно быть благом и для всего общества, с которым господствующий класс себя отождествляет. Поэтому, чем дальше вперед идет цивилизация, тем больше она вынуждена прикрывать плащом любви неизбежно порождаемые ею отрицательные явления, прикрашивать их или лживо отрицать, — одним словом, вводить в практику условное лицемерие, которое не было известно ни первоначальным формам общества, ни даже первым ступеням цивилизации и которое достигает высшей своей точки в утверждении: эксплуатация угнетенного класса производится эксплуатирующим классом единственно и исключительно в интересах самого эксплуатируемого класса; и если последний этого не понимает и даже начинает возмущаться, то это самая гнусная неблагодарность по отношению к благодетелям, эксплуататорам»<sup>1</sup>.

Борьба эксплуатируемых масс против эксплуататоров составляет основное содержание истории классового общества. Эта борьба происходила и в идеологической области. Угнетенные классы на Востоке и на Западе еще с давних времен стремились не только сбросить с себя ненавистное иго, но и противопоставить социальным воззрениям своих врагов собственные идеи о законах жизни и грядущем развитии человеческого общества. Да и в среде самих имущих классов в разные периоды их развития выдвигались общественные деятели и социальные мыслители, выражавшие идеи и стремления прогрессивных сил общества и содействовавшие продвижению общества вперед. Такими были, например, Ян Чжу, Ван Чун в древнем Китае; Демокрит и Эпикур в Греции; Лукреций Кар в Риме. Но то были, как правило, идеологи рабовладельческой демократии внутри самого господствующего класса. Если же

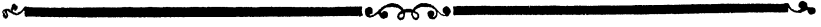
---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1951, стр. 184—185.

говорить об идеологии неимущих классов, то их представители чаще всего не имели возможностей разрабатывать развитые политические системы и социологические теории. Реакционные буржуазные историки стран Востока делают отсюда заключение, что угнетенные массы вообще не имели своих взглядов на жизнь общества, на законы его существования, на его судьбы, и потому оставляли втуне историю этих воззрений. Но народные массы жили, создавали своим трудом все общественное богатство, думали о своей горькой судьбе и причинах социальной несправедливости, мечтали о лучшей жизни на земле и в наиболее доступной для них форме — былинах, сказаниях, эпических народных произведениях, различного рода преданиях и социальных учениях выражали свои взгляды на общественную жизнь и ее законы.

Как показывает история социологической мысли, в том числе и социологической мысли стран древнего Востока, и в этой области знаний происходила постоянная и напряженная борьба. В области социологии эта борьба шла, главным образом, между реакционными идеями и теориями, оправдывавшими господство эксплуататоров, с одной стороны, и идеями угнетенных масс, а также идеями и теориями, защищавшими интересы передовых сил общества своего времени, — с другой. *Эта борьба передовых сил общества против консервативных и реакционных сил в области общественной мысли явилась основным законом развития общественно-политических и социологических теорий и взглядов.*

---



## *Глава вторая*

### **ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ**

В последние годы внимание народов привлекли крупные события, связанные с Египтом. Египетскому народу после тяжелой многолетней борьбы удалось сбросить ненавистное иго колониализма, освободиться от господства сил англо-французского империализма и встать на путь независимого национального развития. Последовавшая вскоре военная авантюра англо-французских колонизаторов, пытавшихся силой оружия вернуть страну к прежним полуарабским порядкам, завершилась полным и позорным провалом. Ныне народ Египта предпринимает усилия для возрождения своей страны, развития национальной экономики и культуры. Все эти события нанесли удар по тем реакционным теориям буржуазных историков, которые считают безвозвратно ушедшими в прошлое возможности подъема материальной и духовной культуры народов Востока вообще, арабских народов в особенности.

Народ Египта имеет древнюю и богатую культуру. Во многих областях сельскохозяйственного производства, ремесла, в развитии знаний о природе и обществе, в искусстве и архитектуре достижения древних египтян были значительными и составляют несомненный вклад в культурное наследие человечества.

#### **1. ДРЕВНИЙ ЕГИПЕТ**

##### **Царства древнего Египта**

Обычно история древнего Египта делится на Древнее, Среднее, Новое царства и так называемое Позднее царство. Вся эта полоса развития охватывает огромный период — от III тысячелетия до VI в. до н. э. — и отмечена большими событиями.

Еще задолго до возникновения первых рабовладельческих государств на плодородных землях в долине Нила сложились земледельческие общины. Объединение земледельцев, скотоводов, рыбаков и охотников в территориальные общины было вызвано прежде всего необходимостью использовать земли, заталпливаемые во время разливов Нила. Ирригационные работы: рытье каналов, осушение болот, сооружение плотин — требовали труда больших коллективов людей.

Сравнительно рано в Египте появляются металлические орудия труда, что оказало могущественное влияние на производительность труда в земледелии. Однако само развитие металлургического производства в сильной степени зависело от высоких урожаев на орошаемых землях долины Нила. «Обильные урожаи, при сравнительно легкой обработке почвы, высвобождали значительное количество рук и голов для производства других работ — гончарного, металлургического, текстильного и других ремесел»<sup>1</sup>.

По мере роста производительности земледельческого труда, социального расслоения общин и объединения их в номы — области, в IV тысячелетии до н. э. в египетских территориальных общинах производительность труда возросла настолько, что стало возможным сначала в небольших, а затем и в крупных масштабах использовать труд рабов. В. И. Ленин так охарактеризовал исторические условия, при которых смог совершиться переход от первобытнообщинного строя к классовому, рабовладельческому: «Лишь когда появилась первая форма деления общества на классы, когда появилось рабство, когда можно было известному классу людей, сосредоточившись на самых грубых формах земледельческого труда, производить некоторый излишек, когда этот излишек не абсолютно был необходим для самого нищенского существования раба и попадал в руки рабовладельца, когда, таким образом, упрочилось существование этого класса рабовладельцев, и чтобы оно упрочилось, необходимо было, чтобы явилось государство»<sup>2</sup>.

Возникновение социального неравенства в египетских номах, появление рабовладельческой аристократии, неимущих и рабов означало образование классов, а с ними и государства. Царьки, бывшие прежде предводителями племен, вождями общин, сосредоточивают в своих руках политическую власть. Еще к началу IV тысячелетия до н. э. на территории Египта имелось около сорока номов. Почти тысячу лет продолжалась борьба между номами, прежде чем на территории долины Нила, на севере и на юге образовались два крупных

<sup>1</sup> А. С. Амальрик, А. Л. Монгайт. В поисках исчезнувших цивилизаций. М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 290.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 29, стр. 441.



рабовладельческих государств. Борьба этих монархических рабовладельческих государств завершилась победой южан и образованием к началу III тысячелетия до н. э. единого египетского государства. Вся государственная власть была сосредоточена в руках фараона. Он и его чиновники вершили судебные дела, произвольно облагали население налогами, по приказу царя производились ирригационные работы и сооружались городские постройки, храмы, роскошные усыпальницы, велись войны, назначались должностные лица и т. п.

Египетское государство возникло прежде всего как орудие насилия над трудящимися массами, над земледельцами, ремесленниками, рабами, как орган, стоящий на защите рабовладельцев внутри и вне страны, ведущий завоевательные войны ради обогащения знати и укрепления власти фараонов.

Уже в тот древний период в надписях на гробницах, в заклинаниях жрецов, всякого рода поучениях усиленно подчеркивалась неприкосновенность собственности аристократической знати на рабов, городские постройки, скот. Создаются элементы идеологии, считавшей частную собственность на средства производства данной от природы или от бога, неотъемлемой от лица, владеющего ею. Власть фараонов и номархов зорко охраняла права крупных собственников. Иначе и не могло быть. Фараоны, видные жрецы, наместники царя в номах, вельможи, крупные чиновники владели земельными угодьями, многими стадами скота. На землях знати, в рудниках, на оросительных системах, считавшихся собственностью царя, трудились массы рабов.

В период Древнего царства (XXXII—XXIV вв. до н. э.) в Египте продолжает развиваться рабовладельческий строй. В начале рабовладельческое общество было весьма примитивным, сохранившим многие виды деятельности, формы быта и культуры от первобытно-общинного строя. Подневольный труд рабов сочетался здесь с эксплуатацией свободных земледельцев-общинников со стороны рабовладельческой аристократии. Последняя служила главной опорой фараонов, деспотически, единовластно управлявших страной.

Раздробленность страны, длительное существование самостоятельных областей — номов делало положение внутри Египта весьма неустойчивым. Несмотря на происшедшее объединение Египта и создание центральной власти в стране имела большое влияние местная знать номов. Там складывались свои традиции, связи и даже создавались свои боги. Нередко власть номархов передавалась из рода в род. Тяготение к самостоятельности разбросанных вдоль течения Нила номов ослабляло центральную власть египетских царей. Объединение страны, происшедшее в период Древнего царства, оказалось недолго-

вечным. В результате непрекращавшихся междоусобиц, а также ряда восстаний немощных около 2400 г. до н. э. власть фараона была сломлена. Постепенное объединение страны вновь началось только в XXI в. до н. э. Номархи Фив вышли победителями из борьбы между номами. Они основали новую династию и захватили власть над всеми областями Египта. Началась эпоха Среднего царства (XXI—XVII вв. до н. э.).

Жизнь Египта во все периоды его истории в значительной мере зависела от использования для орошения посевов вод Нила, широко разливавшихся в периоды половодья. Еще в далекой древности народ Египта слагал песни и сказания, в которых возвеличивалось могущество Нила и признавалась зависимость всей жизни египетского общества от разливов этой великой реки:

Слава тебе, о Нил!  
Вышел ты из земли,  
Чтобы жизнь разлилась по Египту...  
Созданный богом Ра,  
Ты заливаешь поля,  
Чтобы водой напоить  
Все живое...  
Но если промедлит Нил  
С благодатным разливом своим,  
Замирает дыхание жизни  
И люди нищают...  
Ты несешь изобилие, о Нил,  
Наделяешь хлебом людей...

Нил провозглашается «владыкой величия», «отцом плодородия», «избранником бога полей». Если «Нил разгневан» и не дает людям своих вод, все голодают, гибнут тысячи египтян, «смута вспыхивает в стране». Когда же люди пользуются его живительной влагой, все ликуют, «веселее смотрит народ». И здесь же народные авторы гимна Нилу как бы сравнивают великий дар природы с общественными делами: на тебе, Нил, «корона владык»,

Но нет у тебя рабов,  
Как нет над тобой господ...<sup>1</sup>

Вполне понятным является все значение ирригационных сооружений в хозяйственной жизни египтян. Насущная необходимость постоянно поддерживать и совершенствовать

---

<sup>1</sup> Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения древнего Египта. Перевод с древнеегипетского И. С. Кацнельсона и Ф. Л. Мендельсона. М., 1958, стр. 249—251.

ирригационные устройства играли важную роль в процессе объединения Египта в единое государство. Это объединение происходило в процессе ожесточенной классовой борьбы. С другой стороны, полная зависимость земледельцев от системы орошения, принадлежащей царю и находившейся в пользовании общин, прочно привязывала их к общине.

В период Среднего царства в Египте произошли большие изменения. Богатая земельная знать постепенно теряет свое былое влияние. Выдвигается новый слой чиновников, военачальников, купцов, приобретших большие состояния на грабеже соседних стран и эксплуатации своего народа. Опираясь на эти новые слои богатеев-рабовладельцев, фараон Аменемхет I (2000—1980 гг. до н. э.), а затем его преемники предпринимают крутые меры по пресечению своеволия и самостоятельности номархов, объединяют вокруг царской власти рабовладельческую аристократию, ведут завоевательные войны, организуют работы по усовершенствованию ирригационных сооружений. Столица Египта переносится в Фаюм — в район среднего течения Нила, что облегчало объединение страны и управление ею. Рабы во все больших количествах появляются в частных хозяйствах и не только в крупных — у вельмож, жрецов, царских сановников, но и в мелких, средних земледельческих хозяйствах и ремесленных мастерских. Покупка и продажа рабов идет полным ходом. Расширяются невольнические рынки. Сохранившиеся сведения говорят о покупке сановниками по 10, 15 и 20 «голов людей». Возрастает роль городов, увеличивается внутренняя и заморская торговля, растет приток рабов. Все это оказало определяющее влияние на последующее развитие искусства, знаний о природе, социальных идей, религиозных культов.

Развитие крупной земельной собственности, скопление больших богатств в руках номархов, обострение классовых противоречий вызвало к XVIII в. до н. э. новые сильные тенденции к автономии областей и привело к ослаблению власти фараонов. Египет был на долгое время завоеван кочевыми племенами гиксосов. И только в XVI в. до н. э. страна была освобождена от иноземных завоевателей. Фараон Яхмос I (1584—1559 гг. до н. э.) положил начало XVIII династии. Начался период Нового царства (XVI—XII вв. до н. э.). В это время еще более возросло могущество египетского государства. Развились и окрепли связи с Сирией, Вавилонией и другими странами. Завоевание новых пограничных областей обогатило не только государственную казну, но и весь класс рабовладельцев. Положение рабов, количество которых сильно увеличилось, стало еще более тяжким. Возросла экономическая зависимость земледельцев и ремесленников от египетских богатеев.

Каков был уклад жизни господствующего класса рабовладельцев в этот период, об этом красочно говорит документ, описывающий быт одного из приближенных к фараону лиц: «Оделся ты в тончайшее полотно, поднялся ты на колесницу, жезл золотой в руке твоей... запряжены жеребцы сирийские, впереди тебя бегут эфиопы из добычи, добытой тобою. Ты опустился в твой корабль кедровый... ты достиг твоего доброго загородного дома, который сотворил ты себе сам. Уста твои полны вином и пивом, хлебом, мясом, пирожными. Откормленные быки заколоты, вино откупорено, пение сладостное перед лицом твоим. Твой начальник умущений умащает маслом, твой старшина сада — с венком, твой начальник птицеловов доставляет уток, твой рыболлов доставляет рыбу. Твое судно пришло из Сирии — Палестины, груженное всякими добрыми вещами...»<sup>1</sup>.

Большие изменения произошли и в области культуры. Появилось много новых произведений литературы, различных поучений и сказаний.

Войны с соседними государствами, острая классовая борьба внутри страны, междоусобицы постепенно ослабили египетское государство. Уже в XI в. до н. э. от некогда могучего централизованного государства один за другим стали откалываться крупные номы. Тогда же жречество, объединившись с наиболее влиятельными землевладельцами, свергает фараона Рамсеса XII (1098—1071 гг. до н. э.) и образует самостоятельное теократическое государство со столицей в Фивах. В X в. до н. э. династия фараонов пала под напором ливийских племен. Иноземцы из ливийской аристократии образуют замкнутую господствующую касту. В особую касту превратилось и жречество. Маркс и Энгельс, характеризуя египетский кастовый строй, объясняли его возникновение примитивным характером разделения труда в древнем Египте.

В конце VIII в. до н. э. Египет был завоеван эфиопами, а в VII в. — Ассирией. И только путем огромного напряжения сил в союзе с рядом греческих городов и Лидией египтяне освободили свою страну от ассирийцев и вновь образовали единое государство.

От Позднего царства (X—VI в. до н. э.) сохранилось сравнительно мало исторических памятников и свидетельств, характеризующих развитие египетской культуры и социальной мысли. Объясняется это крайне тяжелым внутренним положением государства и покорением Египта соседними странами.

В 525 г. до н. э. Египет был покорен персами, в 332 г. до н. э. — войсками Александра Македонского, а в 30 г. до н. э. — римлянами.

<sup>1</sup> Цит. по кн.: «Всемирная история», т. I. Госполитиздат, 1955, стр. 340—341.

Некоторые буржуазные историки древнего Египта склонны рассматривать период Среднего и Нового царств как своего рода «систему государственного социализма». Так, профессор католического университета в США Фурфей делает такой вывод на том основании, что «к государственной службе были допущены простые люди. Ставленники царя наделяли каждую семью отрезком земли для возделывания или для занятия ремеслом, в соответствии с нуждами и способностями членов семьи... Товары всех видов содержались в царских хранилищах и предоставлялись нуждающимся во время голода»<sup>1</sup>. Однако почерпнуть достоверные данные для вывода, к которому пришел Фурфей, невозможно. Что это была за «система государственного социализма», лучше всего показывают факты.

### Положение земледельцев, ремесленников и рабов

Уже в период Среднего царства происходит резкое усиление эксплуатации рабов и сельской бедноты. Крестьяне сельских общин («семде») только половину времени работали на своих земельных участках, а остальное время, то есть каждый второй день — на землях крупных собственников и на храмы. Сохранился интересный документ, характеризующий положение крестьян той поры. В одном из писем-поучений, направленных учителем своему ученику, говорится о земляпашцах: «Неужели ты не помнишь положения земледельца во время учета урожая? Половину зерна похищает червь, другую пожирает бегемот. Мышей на поле множество. Опускается саранча. Скот пожирает... Остальное, что попало на гумно, приканчивают воры. Земледельческие орудия портятся. Лошадь умирает у сохи. А тут чиновник пристаёт к берегу, он обходит вокруг жатвы, свита его с палками, негры с пальмовыми прутьями. Они [говорят]: «подавай зерно». Нет [его] — они бьют [хозяина], растянув его во всю длину. Он связан, брошен в канаву, он избит, он подобен утопленнику, его жена и дети связаны перед ним: его соседи бросают все и бегут. Гибнет их хлеб»<sup>2</sup>.

Урожай крестьян строго учитывались царскими чиновниками. С каждого земледельца взимался произвольно устанавливаемый налог. В том случае, если крестьянин не мог уплатить налога, его жестоко избивали и нередко связанным бросали в реку, колодец или водоем.

Беспорядки сельских жителей Египта хорошо видно из «Повести о красноречивом крестьянине», сохранившейся со вре-

<sup>1</sup> Р. Н. Furfey A History of Social Thought. N. Y., 1946, p. 42.

<sup>2</sup> Н. П. Гуля. Дидактическая афористика древнего Египта. Л., 1941, стр. 135.

мен Среднего царства. Бедняк по имени Хевинануп уходит на поиски зерна, поскольку свое у него оказалось на исходе. Нагрузив несложным скарбом своего осла, он направляется к югу от города Гераклеополя, где его ограбил некий Тхутинахт. Последний расстелил холст через узкую дорогу на плотине, по которой должен был проехать крестьянин; один конец холста был опущен в воду, другой затянут в посев ячменя. Пока крестьянин уговаривал владельца холста дать ему дорогу, осел забрался в ячмень и начал лакомиться его колосьями. Якобы за поправу ячменя Тхутинахт отбирает у бедняка его осла вместе с поклажей, кроме того избивает крестьянина прутьями. После разных злоключений крестьянин попадает ко двору фараона, жалуется чиновнику, произносит девять остроумных речей, понравившихся фараону. Семье крестьянина было послано зерно, а сам он получил не только благодарность, но и изрядную порцию ударов плетью, дабы не иссякало его красноречие.

В этом памятнике древности ярко и образно описано бесправное положение бедноты, произвол богатых людей и чиновников в обращении с нею, что было характерно в то время для всего Египта.

Не лучше было и положение ремесленников. Из распоряжений фараонов различных династий, частной переписки, правовых документов и найденных при раскопках изделий египетского ремесла видно, сколь большое развитие оно получило. В египетском государстве сложились профессии ткачей, кожевников, строителей, каменотесов, оружейников, кузнецов, литейщиков, гончаров, плотников, землекопов, портных, судостроителей, золотых дел мастеров, чеканщиков серебра, пивоваров, цирюльников, художников, бальзамировщиков и другие. Если в период Среднего царства положение ремесленников несколько улучшилось, что видно из надписей на надгробных каменных плитах и рельефах на могилах многих ремесленников, то позже и их положение сильно пошатнулось. Развитие торговли, особенно заморской, увеличение спроса на изделия египетского ремесла в других странах привело к дальнейшему закабалению ремесленников, увеличению их рабочего дня в мастерских, принадлежащих царям и номархам.

О действительном положении ремесленников в период Среднего царства хорошо рассказывает «Поучение Хати, сына Дуауфа, своему сыну Пепи», в котором восхваляется профессия писца и дается яркая характеристика труда людей других профессий. Приведем несколько выдержек из этого «Поучения»: «...Видел я, как трудится медник, склоняясь над пылающим горном. Руки его жестки, как кожа у крокодила, и смердит от него, как от рыбьих отбросов. Еще хуже граверу,

режущему по меди. Ему даже хуже чем земледельцу... Он и ночью зажигает светильник и трудится. Резчик по камню вечно ищет работу... Когда он кончает свой труд, руки его обессилены, сам он измучен». «Садовник вечно таскает тяжести... Он трудится каждый день, но живот его все равно пуст. У земледельца нет ничего, кроме одной повязки. Его голос грубее, чем карканье... Ткач не выходит из мастерской... Ноги его подогнуты до подбородка, так что нечем ему дышать... Красильщик весь день разбирает крашенные холсты. Пальцы его смердят. Одежда его — омерзение! Сапожнику еще хуже. Вечно он попрошайничает. От голода жует он кожу». Рыбаку приходится еще хуже. «Вечно он среди крокодилов... Страх его ослепляет»<sup>1</sup>.

Историческая наука располагает достоверными фактами, чтобы отбросить вымыслы буржуазных историков о всеобщем довольстве и материальном благополучии в Египте периода Среднего и Позднего царств. Раскопки в Фаюме (невдалеке от современного города Кахуна) дали дополнительный материал о жилищах бедноты и богатеев того времени. Первые ютились в маленьких низких глиняных хижинах, прикрепленных вплотную друг к другу; вторые строили для себя большие роскошные дома и дворцы, многие из которых насчитывали по 50 — 70 комнат. Тот факт, что квартал богатых рабовладельцев был отгорожен от кварталов бедноты толстой и высокой каменной стеной, говорит сам за себя.

Во времена Среднего и особенно Нового царства происходили настоящие забастовки ремесленников, нередко перераставшие в восстания. Из судебных дел, следственных записей, высказываний фараонов и их чиновников о «мятежниках» видно, как часты были волнения бедноты в городах и какие решительные требования выдвигали ремесленники. Приведем описание одного из выступлений ремесленников, данное проф. В. И. Авдиевым: «На 29-м году царствования Рамсеса III произошло восстание, в котором принимали участие люди, работавшие в фиванском некрополе. Это были низы трудового населения — каменщики, строившие гробницы, и ремесленники, изготавливавшие предметы заупокойного культа. Люди, доведенные нищетой до последней крайности, направились к чиновникам и жрецам, требуя, чтобы им было выдано натуральное довольствие. Ссылаясь на свое тяжелое материальное положение, они говорили, что в течение полугода терпят лишения и бедствия. Выйдя из пределов «города мертвых», они пришли к чиновникам и сказали: «Мы голодаем 18 дней».

---

<sup>1</sup> Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения древнего Египта, стр. 243—244.

Восставшие расположились у задней стены храма Тутмоса III, очевидно, осадив чиновников и жрецов, скрывшихся в храме. В следующие дни восставшие проникли в храм Рамзеса II и в ответ на увещания жрецов и чиновников отвечали: «Мы пришли сюда, гонимые голодом и жаждой. У нас нет одежды, нет умашений, нет рыбы, нет зелени. Известите фараона, нашего доброго владыку, и напишите визирю, нашему начальнику, чтобы нам доставили продовольствие». Иногда народные восстания принимали довольно грозный характер. Не соглашаясь на уступки, восставшие говорили: «Мы не вернемся. Скажи начальникам: «Воистину мы пришли к стенам не только из-за голода». Мы должны сказать великое слово: воистину в этих местах фараона творится зло»<sup>1</sup>.

Не может быть сомнений в том, что в приведенных документах точно отражено положение крестьян и ремесленников той поры. Это — факты, зафиксированные современниками. Но недаром среди буржуазных исследователей распространено мнение, что интерес сильнее факта. И это не только мнение. Многие буржуазные историки пытаются реализовать этот принцип. Что из этого получается, хорошо видно на примере книги Чеймблисса «Социальная мысль». В ней можно прочесть такие строки: «Возможно, что честолюбивые отцы нарисовали такую печальную картину, чтобы побудить своих детей обратить внимание на учение»<sup>2</sup>.

Надо вовсе порвать с исторической наукой, чтобы в целях обеления деятельности древнеегипетских рабовладельцев приукрашивать положение ремесленников и земледельцев того времени. Прогрессивные ученые, изучавшие историю стран древнего Востока, доказали, что *фактическое* положение египетских крестьян и ремесленников было еще более тяжелым, чем оно изображено в приведенном выше «Поучении» Хати своему сыну.

По мере развития земледелия, увеличения добычи меди, олова, серебра, золота, а затем железной руды, усовершенствования орудий и повышения производительности труда в египетских номах быстро увеличивалось количество рабов.

Уже в Древнем царстве рабы, находившиеся, как правило, в собственности фараона, номов и общин, становятся также собственностью отдельных лиц: вельмож, крупных землевладельцев, жрецов. Появляется торговля рабами. Рабы пополнялись из числа военнопленных. Из отдельных военных походов фараоны приводили большое количество пленных. Все

---

<sup>1</sup> В. И. Авдиев. История древнего Востока. Госполитиздат, 1953, стр. 274—275.

<sup>2</sup> R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte, N. Y., 1954, p. 56.



чаще попадали в сильную экономическую зависимость от аристократической верхушки и жители самого Египта и нередко превращались в рабов. В период Среднего царства еще более возрастает число рабов, занятых в частных хозяйствах. Как рабы, принадлежавшие государству или возможно составлявшие коллективную собственность номов и общин, так и рабы, находившиеся в частном владении, выполняли самые тяжелые физические работы: они были заняты на сооружениях ирригационных систем и очистке каналов, исполняли всю тяжелую работу в ремесле, их использовали гребцами на кораблях, в качестве тягловой силы в земледелии; прикованные цепями, они проводили жизнь в каменоломнях, золотых рудниках и т. д. К этим массам рабов постепенно присоединялись сельские бедняки, потерявшие свои клочки земли, не имеющие возможности арендовать ее и попадавшие в долговое рабство, а также разорившиеся ремесленники. В эпоху Среднего и особенно Нового царства рабов имели даже торговцы, корабельщики, зажиточные ремесленники, рядовые чиновники.

Известный исследователь истории древнего Египта Хьюз опубликовал недавно новые материалы о рабах в период Среднего царства<sup>1</sup>, из которых видно, что одной женщине-египтянке принадлежало 80 рабов. В расшифрованном и опубликованном Хьюзом папирусе перечисляются имена рабов и рабынь, их профессии и даются сведения об их национальной принадлежности. Так, из 80 указанных рабов 47 происходили из различных стран Азии, 33 были египтянами. Среди них были земледельцы, домослужители, пивовары, повара, сапожники, ткачихи, складские рабочие, садовники, парикмахеры и пр.

Только сугубо предвзятая точка зрения в оценке развития древнеегипетского рабовладельческого общества может привести к выводу об отсутствии рабов в Египте в период Среднего и Позднего царств или несущественной их роли в жизни египетского государства. Такая несостоятельная позиция и была занята рядом западноевропейских буржуазных историков Египта, пытавшихся при помощи модернизации истории древнего Востока идеализировать рабовладельческий общественный строй. Модернизация истории Египта у таких историков заходит столь далеко, что Э. Мейер, например, вопреки известным в истории данным, отрицает наличие большого количества рабов в Египте даже во время наивысшего развития рабовладельческого общества: «...число рабов в Египте,— пишет он,— как и на всем Востоке, в древнее и новое время, по-видимому, никогда не было очень велико, едва ли больше, чем в нашем столетии перед уничтожением рабства. Их

---

<sup>1</sup> W. C. Hayes. A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum, 1955.

употребляли почти исключительно для личных услуг; рабов-работников было всегда немного, так как для этого существовало достаточно крепостных и свободных рабочих»<sup>1</sup>. Если не было рабов, то не было их эксплуатации, а следовательно их борьбы, восстаний. Поскольку Мейер считал капиталистические порядки лишь повторением в новом цикле древневосточного устройства общества, ему для обеления капитализма потребовалась идеализация рабства.

Вопреки установившемуся в буржуазной египтологии взгляду о незначительности доли рабского труда в Египте и использовании рабов лишь в быту, домашнем хозяйстве, на самом деле труд рабов применялся широко. Сохранилось множество документов, которые свидетельствуют о тягчайшем положении рабов в древнем Египте и о характере их использования на различных работах. Одно из таких свидетельств оставил Геродот, посетивший Египет в середине V в. до н. э. В те времена еще сохранились предания и сведения об отдаленных эпохах истории Египта. Геродот собрал ряд таких сведений. Описывая применение подневольного труда при постройке пирамид фараонов, он отмечал, например, что царь Хеопс подверг Египет всевозможным бедствиям. Он заставил многие тысячи египтян работать на себя. Огромное количество людей перетаскивало камни из каменоломен Аравии до самого Нила для постройки пирамиды. Не меньшее число людей доставляло эти камни до Ливийского хребта. «Работало непрерывно в течение каждых трех месяцев по сто тысяч человек. Народ томился десять лет над проведением дороги, по которой таскали камни... Самое сооружение пирамиды длилось двадцать лет»<sup>2</sup>.

Уже А. Н. Радищев правильно оценил социальный смысл строительства пирамид египетскими фараонами. «Мы дивимся и ныне еще огромности египетских зданий,— писал он в своем знаменитом «Путешествии из Петербурга в Москву». — Неуподобительные пирамиды чрез долгое время доказывать будут смелое в созидании египтян зодчество. Но для чего сии столь нелепые кучи камней были уготованы? На погребение надменных фараонов. Кичливые сии властители, жажда бессмертия, и по кончине хотели отличествовать внешностью своею от народа своего. Итак, огромность зданий, бесполезных обществу, суть явные доказательства его порабощения»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Э. Мейер. Экономическое развитие древнего мира. Изд-во «Прибой», 1923, стр. 18—19.

<sup>2</sup> Геродот. История в девяти книгах. Перев. с греческого Ф. Г. Мищенко, т. I. М., 1888, стр. 183.

<sup>3</sup> А. Н. Радищев. Избранные философские и общественно-политические произведения. 1952, стр. 140.

Маркс отмечал в «Капитале», что грандиозные сооружения древнего Египта обязаны своим возникновением не столько многочисленности египетского населения, сколько тому, что значительная его часть могла быть употреблена на это дело.

Не исчезли рабы и к началу новой эры. В книге «Премудростей» Бен-Сиры, прокомментированной советским историком И. Д. Амусиным, описывается положение рабов в египетском обществе, как оно сложилось на самом деле: «корм, палка, груз — для осла; хлеб, битье и работа — для раба; предоставь рабу работать и ты обретешь покой, оставь ему руки свободными — и он будет добиваться свободы. Ярмо и упряжь согнут выю [осла], а злокозненному рабу [согнут выю] пытки и мучения; приставь его (т. е. «ойкета») к работе, как подобает ему, а если он не будет повиноваться — наложи на его ноги оковы»<sup>1</sup>. И. Д. Амусин и другие советские историки, тщательно изучив документы, делают правильный вывод о том, что рабы в Египте не могли быть лишь домашними слугами: рабы довольно широко использовались на тяжелых работах в производстве.

С течением времени примитивное разделение труда, существовавшее у египтян, привело к образованию обособившихся каст, что еще более усилило сложившееся к тому времени резкое социальное неравенство.

### Классовая борьба в древнем Египте

Острая классовая борьба, развертывавшаяся на всем протяжении истории древнеегипетского общества, была безусловным фактом. Она резко усилилась в связи с захватом землевладельческой знатью общинной собственности. В период Среднего царства и позже происходил прямой грабёж общин. Оросительные сооружения, земли высоких и низких полей, рабы, скот, орудия сработки пашни, принадлежавшие общинам, захватывались верхушкой рабовладельцев. Общины разорялись. Нараставшее недовольство общинников, их гнев против знати грозили слиться с освободительным движением рабов и ремесленников. Все это приближало рабовладельческий строй к катастрофе.

История Египта наполнена протестами, движениями и восстаниями рабов, разорившихся крестьян, обнищавшего городского населения.

Около 1750 г. до н. э. народное движение против знати стало настолько массовым и сильным, что рабы и неимущие городские и сельские жители начали обрасывать власть номар-

<sup>1</sup> И. Д. Амусин. Термины, обозначающие рабов в эллинистическом Египте, по данным Септуагинты. «Вестник древней истории», 1952, № 3, стр. 65.

хов, изгонять богатеев, захватывать и делить землю. Это восстание описано в папирусе «Речение Ипусера», хранящемся в Лейденском музее (Нидерланды). Из документа видно, сколь сильно были перепуганы рабовладельцы Египта. Ипусер (Ипувер) повествует, что по всей стране начались беспорядки. Неимущие восстали. Произошли «страшные перемены»: бедные и богатые поменялись местами. Люди, работавшие на быках, присвоили стада знати. Закрома и пекарни переходят к тем, кто не имел прежде куска хлеба. Рабы и те дерзят своим хозяевам. Повсюду слышатся возгласы: «давайте устроим сильных из среды нашей». Никто более не признает законов: их попирают ногами. «Беззаконники» лишают царя власти. Приставленные к вратам идут грабить. Лучшая земля переходит в руки неимущих. «Простолюдины сделались владельцами драгоценностей. Тот, который не мог изготовить себе (даже сандалии), стал теперь собственником богатств... Кровь повсюду... Многие трупы погребены в потоке (то есть в Ниле)... Благородные в горе, простолюдины же в радости. Земля перевернулась подобно гончарному кругу... Города разрушены. Юг превратился в пустыню... Людей стало мало... Номы разгромлены... Благородные женщины (скитаются) по стране... То, что слышно в стране, это стенания, смешанные с воплями... Дети знатных разбиваются об стены... Те, которые были одеты в тонкое полотно, они избиваются палками... Вельможи голодны и в отчаянии... Дороги безлюдны, ибо на путях засады...». В «Речении Ипусера» рассказывается далее, что мятежники разрушили судебную палату, уничтожили ее акты и хранилища, в архивах «расхищены податные декларации», рабы стали владельцами рабов, чиновники убиты, свитки законов судебной палаты выброшены и по ним ходят на перекрестках дорог. Из «Речения Ипусера» видно, что поднявшийся на восстание простой народ обрушил свои удары как против знати, так и против царя: «было приступлено к лишению страны царской власти». Автор «Речения Ипусера» — приближенный царя — возмущается тем, что от мятежа страдают знатные, богатые люди. Из этого документа виден и социальный смысл народного движения в Египте в XVIII в. до н. э. «Все стремятся разжечь гражданскую войну. Нет возможности сопротивляться... (Что касается) сильного человека, то подлый берет его имущество... Тот, который не мог построить себе [даже] хижину, он стал [теперь] владельцем дома... Вельможи пребывают в закромах... Владельцы роскошных одеяний (теперь) в лохмотьях. Простолюдины страны стали богатыми. Собственники богатств стали неимущими...»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Речение Ипувера. Лейденский папирус № 334. Перевод В. В. Струве. Соцэкгиз, 1935, стр. 41—48.

К концу Нового царства в Египте вспыхнуло восстание, руководимое сирийцем Ирсу. Простые люди городов объединились для борьбы против знати и жречества. Но восстание было жестоко подавлено войсками фараона Сетнехта.

Восстания рабов, ремесленников, поденщиков и другой городской бедноты изображались идеологами рабовладельцев как гибель человечества. Египетские цари предпринимали самые крутые меры, чтобы предупредить восстания, подавить недовольных, расправиться с беднотой и рабами. Они грозили божественной карой всем, кто делал попытку посягнуть на власть царя. Советские историки, изучая текст так называемых «Черепков проклятия», найденных в Фивах в 1926 г., установили, что сохранившиеся надписи свидетельствуют о росте числа врагов царской власти среди свободных и даже знатных людей. На сосуде-чаше по приказу царя, визиря или жреца перечислялись имена врагов царя, которые могли нанести ему вред «путем войны, или путем грабежа, или путем тайного нападения». Затем сосуд разбивался с заклинанием-проклятием: «Всякий враг, который замышляет злое против царя, да погибнет он, как погибнет этот сосуд»<sup>1</sup>. Во «Всемирной истории» справедливо указывается: «Цари чувствовали ненадежность своего окружения и везде видели опасность. Еще в пору X династии фараон в своем поучении сыну наставлял укрощать толпу, так как бедняк-де мятежен, истреблять смутьяна, опасного числом своих приверженцев. В уста Аменемхету I было вложено поучение сыну, советовавшее ему вообще никому не доверяться. Сыск получил в это время небывалое значение... Верховный сановник и судья при Сенусерте I назывался «смиряющим восстающего на царя». Восторженный приверженец Аменемхета III восклицал: «Нет гробницы восстающему на его величество, труп его (т. е. мятежника) — то, что кидается в воду»<sup>2</sup>.

Резкое деление древнеегипетского общества на аристократическую знать и простой трудовой народ городов и деревень нашло яркое отражение в искусстве того времени. Особенно ценные сведения дают рельефы и росписи в царских гробницах. Обычно фараон или какой-либо вельможа, знатный сановник изображались крупным планом, самостоятельно, отдельно от людей, занятых ремеслом, охотой, рыбной ловлей. Нередко изображения на одной и той же стене были резко отличны: сцена насилия над рабами, избияния плетью и прутьями должника-земледельца располагалась невдалеке от сцены пира, игр, увеселений знати.

Однако необходимо подчеркнуть, что рабовладение в древнем Египте складывалось постепенно, в течение многих столетий.

<sup>1</sup> См. Речение Ипувера. Предисловие акад. В. В. Струве, стр. 22—23.

<sup>2</sup> «Всемирная история», т. I, стр. 278.

тий. В период Древнего и даже Среднего царств зачастую нельзя было провести резкое различие между рабами и свободными, но экономически зависимыми людьми. В рабов превращались главным образом военнопленные. Египетский историк проф. Бакир на основании тщательного исследования источников установил, что значительные массы рабов появляются в период Нового царства. В своей книге «Рабство в фараоновском Египте» он отмечает, что ему не удалось найти убедительных фактов превращения в рабов коренных местных жителей до саисской эпохи<sup>1</sup>. Увеличение количества рабов в эпоху Нового царства объясняется устойчивой формой общинных отношений в древнем Египте и особенностями орошаемого земледелия, в условиях которого рабы могли быть использованы в сельском хозяйстве, особенно в царских и храмовых хозяйствах.

Обострившаяся классовая борьба, особенно в период Нового царства, вызвала к жизни острые противоречия и разногласия в среде самой рабовладельческой аристократии. Примером этого могут служить реформы фараона Аменхотепа IV, принявшего затем имя Эхнатона (1418 — ок. 1400 г. до н. э.). Он использовал растущее недовольство свободного, но неимущего люда египетских номов и с целью укрепления централизованной власти повел настоящее наступление на привилегии жречества и старой землевладельческой знати. Была выдвинута идея единого бога солнца — Атона, пантеон старых богов предан осмеянию, храмы, построенные в их честь, закрыты, храмовая собственность передана государственной казне.

Образование нового слоя придворных, чиновников, землевладельцев, жрецов, нередко выходивших из народной среды, сказалось и в области социальных идей. Появились поучения и сказания, посвященные жизни простых людей. Возникают литературные произведения, в которых содержатся скептические мнения по отношению жречества и отдельных догм религии, содержащие критику взглядов и быта крупных землевладельцев.

Документы показывают, что борьба в области социальных идей развертывалась в двух направлениях: между разными группами рабовладельцев, а также борьба (и это главное) неимущих против своих основных врагов. У земледельцев и ремесленников, как свидетельствуют об этом документы, проявляется свое самосознание. В этот период еще не сложилась какая-либо развернутая программа борьбы неимущих против рабовладельцев, но бурно нарастал народный гнев, крепла ненависть трудящихся к угнетателям.

Что можно сказать после этого о распространенном среди буржуазных историков мнении, будто бы все египтяне того

<sup>1</sup> Bakir abd el-Mohsen. Slavery in pharaonic Egypt. Le Caire. 1952. (Suppl. aux «Annals du service des antiquités de l'Égypte», N 18).

времени были добродушными, беззаботными людьми, любившими музыку, вино, пищу и мало расположенными сражаться друг с другом или с другими народами!<sup>1</sup>

Фальсифицируя историю стран древнего Востока, реакционные буржуазные историки не останавливаются перед полным игнорированием и извращением фактов. Как сторонники удушения демократических свобод, защитники капиталистического строя, они не видят или, вернее, не хотят видеть всех ужасов эксплуатации трудящихся в рабовладельческую эпоху, а по поводу правдивого изложения прогрессивными историками фактов, относящихся к древнему Востоку, бесстыдно заявляют: «много глупостей написано об угнетении народа, о его слезах и столах»<sup>2</sup>. Фактическая история древнего Востока опрокидывает и разбивает эти лживые побасенки реакционных историков социальной мысли.

## 2. ЗАЧАТКИ НАУЧНЫХ И ФИЛОСОФСКИХ ЗНАНИЙ В ЕГИПТЕ

### Зарождение научных знаний

Ряд буржуазных историков придерживается взгляда, согласно которому древний Египет якобы внес самый незначительный вклад в историю науки, философии и культуры. Немецкий историк прошлого века Кольб, известный своим многократно переиздававшимся трудом «История человеческой культуры», пожалуй, резче других выразил этот взгляд. По его мнению, «египетская медицина была довольно ничтожна», «астрономия служила астрономическим фантазиям и обману», «совершенно ничтожны были прославленные познания египтян в геометрии», египтяне «мало понимали прекрасное и возвышенное», строили они по готовому шаблону и «без художественного вкуса»; они достигли лишь «механической ловкости» и «никогда не возвысились до настоящего искусства»<sup>3</sup>.

Пренебрежительное отношение к древнеегипетской культуре было настолько широко распространено, что даже те из буржуазных историков, которые хорошо знали факты, не хотели отказаться от традиционной точки зрения. Примером могут служить работы по древнему Египту немецкого историка Эд. Мейера. По его мнению, «ум египтянина постоянно опутан данным ему материалом». Ни в одной сфере духовной жизни, «нигде не выступает отдельное лицо с новыми задачами, никогда не

<sup>1</sup> См. R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte, p. 70.

<sup>2</sup> Petrie Flinders. Social Life in Ancient Egypt. N. Y., 1923, p. 21.

<sup>3</sup> Г. Ф. Кольб. История человеческой культуры. Перевод с немецкого под ред. А. А. Рейнгольда, стр. 96—97.

решается оно стать в противоречие с толпой и преданием». Эти слова относятся к оценке общественной жизни в период Среднего царства. Что же касается Нового царства, то здесь «везде исчезала умственная и нравственная самостоятельность лица, и разлагались самые основы культуры»<sup>1</sup>.

Историческая наука опровергла подобные взгляды. Советские археологи и египтологи, а также прогрессивные западноевропейские историки показали большие достижения египтян в области естествознания, архитектуры и искусства, литературы и социальной мысли.

От периода Древнего царства сохранились многочисленные сведения о том, как древние египтяне представляли себе жизнь природы. Это были зачатки науки. Начиная со Среднего и в особенности в эпоху Нового царства складываются более точные и развитые элементы научного знания.

Советский историк проф. В. И. Авдиев правильно отмечал, что в документах, дошедших до нас от древнего времени, в рельефах и рисунках раскрывается вся жизнь египтян: «здесь изображены дерущиеся лодочники, ремесленники за работой, земледельцы, пастухи и рыболовы... Пышной архитектуре Нового царства соответствовала зрелая скульптура, давшая в круглой пластике образцы высокохудожественного реализма... Египетское искусство, достигшее высокого совершенства, оказало значительное влияние на развитие финикийского и более позднего греко-римского искусства»<sup>2</sup>.

В результате длительного развития орошаемого земледелия, скотоводства, ремесла, строительного дела, врачевания и других видов трудовой деятельности египтяне все глубже и точнее понимали явления природы. Многовековые навыки разнообразного труда не прошли и не могли пройти бесследно для познания явлений природы. Сначала возникали разрозненные сведения о различных сторонах развития природы, а затем постепенно сложились и более полные познания в области астрономии, математики, медицины, строительного дела и др.

На примере истории научных знаний в Египте полностью подтверждается марксистская истина о зависимости развития науки от производства. Развитие в Египте таких отраслей знания, как астрономия и математика, Маркс непосредственно связывал с необходимостью вычислять периоды разлива Нила. В «Диалектике природы» Энгельс отмечал, что астрономия была абсолютно необходима для пастушеских и земледельческих племен, поскольку им приходилось постоянно учитывать и предвидеть смену времен года. На «известной ступени развития

<sup>1</sup> Эд. Мейер. История египетской литературы. См. в кн.: «Всеобщая история литературы» под ред. В. Ф. Корша, т. 1. СПб., 1880, стр. 195—196.

<sup>2</sup> В. И. Авдиев. История древнего Востока, стр. 312, 314, 318.



земледелия и в известных странах (поднимание воды для орошения в Египте), а в особенности вместе с развитием городов, крупных построек и развитием ремесла развилась и *механика*. Вскоре она становится необходимой для *судоходства* и *военного дела*... Итак, уже с самого начала возникновение и развитие наук обусловлено производством»<sup>1</sup>.

На основании изучения движения звезд и опыта вычисления времен года египтяне создали календарь, определив продолжительность года в 365 дней. Год делился ими на 12 месяцев по 30 дней в каждом и пять дополнительных дней. Египетские жрецы составили первые звездные карты. Уже в период Нового царства египтяне были уверены в постоянном существовании звезд. Невозможность видеть их днем они объясняли ярким светом солнечных лучей. В период Среднего царства, а может быть и несколько раньше, в Египте были выработаны основные правила арифметики, действие с дробями, начатки алгебры. Египтянам были известны способы вычисления поверхности полшария и объема усеченной пирамиды. Они почти верно установили отношение окружности к диаметру:  $\pi$  у них равно 3,16. Особенно тщательно ими разрабатывалась геометрия, знание которой было необходимо в связи с сооружением оросительных систем, развитием судостроения, постройкой пирамид и храмов. Однако и здесь делались лишь первые шаги. Источники указывают, например, что у египтян вызвало большое изумление измерение Фалесом высоты пирамид по их тени.

Успехи египтян в области математики, астрономии, механики способствовали созданию новых точных приборов и механизмов.

Постепенное совершенствование орудий труда в земледелии, ремесле, строительном деле, распространение бронзовых, а затем и железных орудий труда, развитие обмена внутри страны и торговли с другими государствами вели к усиленному поискам полезных ископаемых — меди, олова, серебра, золота, а затем и железной руды. В сохранившихся схематических картах указаны места добычи различных руд, разработок камня; большой интерес представляет карта Фаюмского озера. Накоплению знаний в области географии способствовали широкие и постоянные связи египтян с соседними странами. Многие египтяне, особенно купцы, проникали по Нилу в далекие районы Африки. Потребности в строительном лесу, особенно кедровом (корабельном), сделали устойчивой связь с Ливаном. Восточное побережье Средиземного моря и Красное море были известны египтянам с весьма древних времен.

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Диалектика природы, 1955, стр. 145.

Развитие городского строительства, возведение пирамид, храмов, усыпальниц и т. п. вызвали значительный прогресс архитектуры, строительной техники и мастерства ремесленников, зодчих, ваятелей, живописцев. Выдающиеся египетские архитекторы получили широкую известность. Имена таких зодчих, как Имхетеп — строителя «ступенчатой пирамиды» фараона Джесера (ок. 3000 г. до н. э.), создателя самой крупной пирамиды фараона Хуфу (XXIX — XXVIII вв. до н. э.) Хемюна, первого строителя Карнакского храма в Фивах (XVI в. до н. э.) Инени, художника Тутмоса, в мастерской которого была найдена скульптура Нефертити, и многих других, были в почете на протяжении всей истории Египта.

Сравнительно большое развитие получила медицина, сведения по которой в основном были сосредоточены в руках жрецов. Под их наблюдением бальзамировались трупы. Жрецам принадлежит ряд описаний строения человеческого тела, способы лечения многих заболеваний. Уже в период Древнего царства врачеванием начинают заниматься врачи-профессионалы, среди которых различались специалисты по внутренним болезням, по лечению зубов, хирургии и др. Сохранившиеся рукописи говорят о большом опыте египетских врачей по лечению переломов костей. В одном из медицинских папирусов Среднего царства было высказано предположение о связи между состоянием мозга человека и общей жизнедеятельностью организма: нарушение деятельности мозга, его ранение или повреждение, говорится в папирусе, немедленно сказывается на состоянии здоровья человека. От эпохи Нового царства сохранились свидетельства, из которых видны представления египтян о кровообращении. Врачи того времени считали человеческое сердце «средоточием сосудов всего тела». До какого бы места своего тела не дотронулся человек, он везде чувствует биение сердца. Египетские врачи дают рецепты лекарств, советы для установления диагноза болезней и средств лечения от них. Однако зачатки научной медицины все еще перемежались со всякого рода фантастическими предположениями, магическими заклинаниями и пр.

Накопление опыта по изготовлению бронзовых, а затем железных орудий труда, развитие обработки драгоценных металлов и красильного дела, изготовление лекарств вызвали к жизни начатки химической науки. Из поколения в поколение жрецы передавали рецепты изготовления сплавов из драгоценных металлов, красильных веществ, различных лекарственных средств.

О характере знаний в области химии говорит также опыт мумификации трупов, достигшей, особенно во времена Нового царства, большого совершенства.

Египтяне создали одну из древнейших письменностей. Уже *иероглифическое* письмо, вызванное развитием торговли, потребностями управления большими царскими и храмовыми хозяйствами, сыграло большую роль в экономической и политической жизни египетского государства. Позже появилась *иератика* — письмо на основе упрощенных иероглифов, а затем и *демотика* — скропись. Создание письменности означало огромное культурное приобретение. Она служила не только важным средством связи и общения многочисленных номов, но и сделала возможным сохранение накопленных знаний, распространение, передачу знаний и опыта из поколения в поколение.

Накопленные знания и некоторая их систематизация, необходимость подготовки писцов, зодчих, художников, врачей вызвали к жизни своеобразные учебные заведения, в которых изучались не только элементы зарождавшейся науки, но и «искусство» жрецов, всякого рода религиозные поучения, гимны и пр.

До нашего времени дошли данные о том, что уже в далекой древности в Египте был создан «дом жизни», в котором молодые люди, главным образом, из состоятельных и знатных семей, обучались под руководством опытных жрецов зачаткам и элементам научного знания. Существовали также школы, в которых дети имущих граждан в возрасте от 5 до 12 лет обучались письму, математике, медицине, астрономии. В Фивах, Мемфисе, Гелиополе и других городах были небольшие школы более высокого уровня, в которых изучались письмо и науки. Сохранилось не мало «Поучений», восхваляющих профессию писца, ученого мужа, знающего человека.

Достижения древних египтян в области знаний о природе, в архитектуре, искусстве, социальной мысли оказали влияние на развитие культуры народов Передней Азии. Многие идеи и открытия в области астрономии, математики, строительного дела, химии, медицины, письма, а также ряд важных социальных идей египтян распространились в Палестине, Сирии, Вавилонии, Греции, Риме и в других странах.

### Зачатки философских идей

Чтобы правильно оценить содержание философских идей, возникших в период Древнего царства и получивших развитие в последующие века, необходимо учитывать, по крайней мере, два важных обстоятельства: накопление сведений и знаний о явлениях природы и полное господство идеологии жречества и рабовладельческой знати. Первое обстоятельство неизбежно породило зачатки хотя наивного, но в основе своей материалистического взгляда на природу, второе — вело к засилью религиозно-идеалистического мировоззрения.

В Египте наблюдалась та же картина, что и в других рабовладельческих странах: вместе с выделением класса эксплуататоров росло пренебрежение к физическому труду, а все успехи цивилизации связывались с «творческой» деятельностью господствующего класса, ставились в зависимость от «планирующей работу головы». «Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления,— писал Энгельс, выясняя условия и причины распространения идеализма,— вместо того чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами...»<sup>1</sup>.

Выше было уже сказано о том, что жречество оказывало решающее влияние на всю духовную жизнь древнеегипетского общества. Сосредоточив при храмах огромные количества рабов, земель, скота, жрецы, как самые близкие, доверенные лица фараонов и номархов, прославляли и обожествляли царскую власть, зорко следили за появлением других, нерелигиозных идей и принимали самые жестокие меры по их искоренению. Если же принять во внимание роль жрецов в руководстве хозяйственной жизнью страны (орошение земель, ведение скотоводства в царских и общинных хозяйствах и т. д.) и что без их ведома не могла вестись рабста, то их воздействие на духовную жизнь египтян будет особенно ясным. Кроме того, жречество сосредоточило в своих руках все основные известные тогда сведения в области астрономии, математики, медицины и других отраслей научного знания. Жрецы, выражая интересы класса рабовладельцев, принимали все меры к тому, чтобы научные знания не распространялись в широких слоях населения. Они заглушали малейшие попытки материалистического истолкования явлений природы.

Об этой реакционной роли древнеегипетского жречества ярко и образно писал ученик и соратник Маркса Вильгельм Либкнехт: «Знание — сила, знание *дает силу*, и потому, что оно дает силу, испокон веку образованные и сильные старались сделать из знания свою кастовую, сословную, свою классовую монополию, скрывать ее от незнающих, от бессильных, составляющих испокон веку массы народные. Так было всегда, во все времена, так оно обстоит и ныне... Жрецы в Египте и Индии — на чем основывалась их тысячелетняя власть? Они были исключительными обладателями знания — существовавших тогда познаний о силах природы, о течении звезд, о сущности человека; знание это было для них волшебным жезлом, скипетром, перед которым благоговейно склонялись изумленные и пораженные

---

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II, стр. 77.

массы; оно было цепью, при помощи которой жрецы, поддерживаемые кастой воинов,— ибо воины и жрецы всегда братски действовали рука об руку в деле порабощения мира,— опутали государство и общество и подчинили себе»<sup>1</sup>.

Основная направленность идеологии жречества состояла в обожествлении государственной власти, личности царя, освящении частной собственности, оправдании социального неравенства, в обожествлении сил и явлений природы.

Уже в период Древнего царства жречество всячески поддерживало и распространяло мистико-религиозные представления о природе и ее явлениях. Жрецы Гелиополя ставили все природные силы в зависимость от Атума — бога, являвшегося одновременно и богом солнца; жрецы Мемфиса призывали поклоняться богу Птаху, который соединил в себе не только свойства и силу других богов, но служил для них истоком и первоначалом всего сущего. В Бусирисе процветал культ бога Осириса, с которым связывались начало жизни и смерти, благотворное распределение влаги на полях, успехи и неудачи земледельцев.

Большое число сказаний, поучений, песен, гимнов, надписей в пирамидах, на саркофагах и гробницах возвеличивает силу бога солнца и ставит в зависимость от него все существование мира. Это особенно ярко выражено в гимне, обращенном к богу Амон-Ра, «создавшему» «землю, моря, горы и человека», «по промыслам сердца своего» «создавшему землю во тьме». В гимне рассказывается, что от Амон-Ра зависит вся жизнь; в природе и в обществе он — «плодородная влага, производящая растительность, и злаки произрастают, исходя из его тела»; все совершается «по его установлению, и им предопределено всякое бытие». Верующие предупреждаются, что только тот будет жить и благоденствовать, «кто покорен» Амон-Ра<sup>2</sup>.

Одушевление и обожествление природы составляло характерную черту мировоззрения большинства древних египтян. Многие предметы и животные наделялись необыкновенной силой, проявляющейся как самостоятельно, так и по воле жрецов, действующих при помощи всякого рода заклинаний. Воплощением духов, а иногда даже богами в разных номах и

---

<sup>1</sup> В. Либкнехт. Социализм и культура. Госиздат, 1926, стр. 81—82. Насколько глубоко был прав В. Либкнехт, видно из того, что, например, в Индии уже Законами Ману предписывалось крепко держать союз жрецов (брахманов) и воинов (кшатриев). Статья 322 девятой главы Законов Ману гласит: «Кшатрии не благоденствуют без брахманов, брахманы не благоденствуют без кшатриев; брахманы и кшатрии, будучи крепко соединенными, благоденствуют и в этом (мире) и в будущем».

<sup>2</sup> И. Г. Франк-Камецкий. Памятники египетской религии в фиванский период. М., 1917, стр. 34—38.

в различные времена признавались бык, кошка, крокодил, корова, собака. Человек мог убить человека и быть оправданным, но за убийство кошки он должен был платить жизнью. Обращаясь к богу Атону, древний слагатель песен и гимнов торжественно провозглашал:

Когда ты всходишь, люди живут;  
Когда ты заходишь, они умирают...  
Тобою живы люди,  
И их глаза смотрят на твою красоту,  
Пока ты не зайдешь.  
Всякий труд откладывается прочь,  
Когда ты зайдешь на западе...<sup>1</sup>

Исторической науке известно также сказание, выработанное жрецами Мемфиса, в котором идеи о мире в целом и населяющих землю людях выражены в более развитой и глубокой форме. Учение мемфисских жрецов известно по одной из копий культового текста. Согласно этому учению, сердце является тем источником, который дает возможность «выходить знанию всякому», а язык «повторяет задуманное сердцем». Птах творит сердцем и словом все окружающее, дает ему жизнь и смерть: «И дана была жизнь миролюбивому, и дана была смерть преступнику, и были созданы работы всякие и искусства всякие, труды рук, хождение ног, движение членов всех согласно этому приказанию, задуманному сердцем и выраженному языком и творящему назначение всех вещей... Родил он богов, создал он города, основал он номы, поставил он богов в храмы их, учредил он их жертвы, основал он их храмы, создал он их тела по желанию их сердец. И вошли боги в свои тела из всякого дерева, из всякого камня, из всякой глины...»<sup>2</sup>.

Из приведенного текста видно, что учение мемфисских жрецов изображало бога Птаха «изначальным веществом» — первобытной водой и почвой, мировым разумом («сердцем») и волеизъявителем («языком»). Главными жрецами Птаха были обыкновенно верховные руководители государственных мастерских, считавшиеся как бы «сердцем» и «языком» разных производств. Для обоснования своего учения жрецы ссылались на пример деятельности человека: «глаза смотрят, уши слышат, нос обоняет воздух; доводят они до (сведения) сердца; оно дает выйти всякому умозаключению (?); язык повторяет задуманное сердцем: так творится всякая работа, всякое мастерство, творчество рук, хождение ног, движение всякого члена, согласно этому приказанию, измышленному сердцем,

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Д. Г. Брестед. История Египта, т. II. М., 1915, стр. 56.

<sup>2</sup> М. Э. Матее. Мифы древнего Египта. Л., 1940, стр. 21.

вышедшему с языка»<sup>1</sup>. Разум отдельного человека обычно отождествляется с его сердцем — «вещуном в каждом теле». Но воплотиться в жизнь помыслы могут только через слово. Последующее развитие этой мысли нашло свое выражение в учении о логосе у древних греков и римлян.

Но как ни напрягало жречество свои усилия по насаждению религиозно-идеалистического мировоззрения, стремление передовых египтян более правдоподобно объяснить жизнь природы все же пробивало себе дорогу. Понятно, что имевшиеся в ту пору знания были недостаточны, чтобы, опираясь на них, люди того времени могли создать какую-либо стройную и развитую материалистическую философскую теорию. Но передовые люди уже начинали критически относиться к тому, что говорили жрецы. Трудовой опыт, накопленные знания постепенно подводили передовых египтян к более правильному, стихийно-материалистическому представлению о явлениях природы и к более правдивому изображению человеческой жизни. Эти воззрения глубоко противоречили господствовавшим тогда религиозным взглядам на природу и человека.

Однако, проявляясь в народных сказаниях, песнях, в некоторых безымянных литературных памятниках, подобные воззрения не получили в древнем Египте развития или воплощения в каких-либо значительных сочинениях научно-философского характера. Часто эти идеи были облечены в форму созданного народом мифа, в котором содержалось много реалистических моментов. Что представляет собою земля, на которой живет, трудится, радуется и страдает человек? Как объяснить вечно повторяющееся видимое движение солнца по безбрежному голубому небесному океану? Почему одни люди живут богато, не знают нужды, а другие, хотя и трудятся день-деньской, вечно голодают и умирают в нищете? Что делается с человеком после его смерти? Продолжает ли он или его душа жить, или все кончается со смертью? Эти и многие подобные вопросы глубоко волновали каждого, и люди пытались найти на них ответы.

Советские историки подвергли детальному изучению сказания, легенды, сказки древних египтян и вскрыли их глубокое социальное содержание. В этих памятниках древности нередко находили свое выражение народные чаяния. В них, как правило, побеждает высокое, благородное начало в жизни людей — правда, дружба, привязанность к своей стране и семье<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Всемирная история», т. I, стр. 181.

<sup>2</sup> См. Ю. П. Францев. Змеиный остров в древнеегипетской сказке. «Известия Академии наук СССР. Отделение гуманитарных наук», 1929, № 10; Древнеегипетские сказки о верховных жрецах. В кн.: «Советский фольклор», т. 2—3, 1936.

Большой интерес представляет с этой точки зрения миф о боге Осирисе. Согласно мифу, коварный и злой бог Сет убивает своего брата — покровителя доброго начала в жизни — лучезарного Осириса. Но сын Осириса, Гор, мстит за своего отца и побеждает Сета. Каждый день проходит сын Осириса по небосклону, давая людям тепло, свет и радость. Победа сына Осириса означает восход солнца. Постепенно эта основа мифа меняется: Гор навсегда побеждает темные силы, чтобы вечно каждые сутки всходило солнце и несло с собой жизнь. Жрецы исказили этот миф, превратив народные легенды в религиозную догму о богах-царях.

Древнеегипетский миф о борьбе Осириса, Сета и Гора представляет значительный интерес для выяснения философских, религиозных и социальных идей египтян. В нем, прежде всего, сохранились уходящие в глубь прошлых тысячелетий народные представления о борьбе сил Света и Тьмы, как источнике жизни и движения в природе. При этом необходимо подчеркнуть, что силы Света побеждают своих врагов и несут людям радость и возможность трудиться. Несколькими столетиями позже возникло подобное же народное предание в Китае, а затем в Индии.

Этот миф имеет значение и в применении к обществу. Гор — носитель добра и справедливости, Сет — зла, несчастья, жестокости. Эти противоположные силы вечно сталкиваются и борются друг с другом. Прибегая к обману, вероломству и жестокости, силы зла могут на время одолеть доброе начало в жизни. Но их победа временна и непрочна. Силы справедливости и трудолюбия более могущественны, и они закономерно побеждают.

В этом мифе, несмотря на то, что его многократно искажало жречество, вполне чувствуется реальное содержание. Египтяне перенесли судьбы людей на жизнь их богов. Люди рождаются, живут и умирают. Рождаются, живут, исчезают и явления природы. То же самое, лишь в других масштабах происходит и с богами: они рождаются, живут, борются и умирают. В мифе об Исиде и Осирисе бог отождествляется с Нилом; он — «вся влажная первостихия», причина возникновения и «сущность семени».

В одном из гимнов, обращенных к Ра — богу солнца, содержатся такие строки:

Придите, и Ра да восхвалит, владыку небесных пространств,  
Он вождь, он здоровье, он сила, он жизнь в огнеблеске  
убранств.

И те, что живут на высотах, и те, что в глубинах низин,  
Тебя почитают, лучистый, просторов и дней властелин.



Простые люди возлагали на солнце все свои упования. Они не только возвеличивали его, но и связывали с ним свою жизнь и благополучие: солнце призывается быть в мире с людьми, не покидать их «в сумрачном зле», чтобы они могли сполна упиться его красотой. По народным сказаниям, солнце свершает свой путь на земле, чтобы сразить тех, кто весь мир хотел бы обратить в вертеп.

Как видно из содержания гимна, посвященного солнцу, речь шла не только о возвеличении солнца как начала и источника всей жизни; в гимне затрагиваются и социальные вопросы. Свет солнца противопоставляется «сумрачному злу» на земле; в солнце как источнике жизни и здоровья людей народ хочет почерпнуть силу, чтобы сразить тех, кто сеет на земле несправедливость, кто стремится «весь мир обратить в вертеп».

Особенно большое значение имеют мифы и сказания, связанные с представлениями древних египтян о земле, воде, огне и т. д., о различных явлениях природы. Советский историк Ю. Францев, изучив эволюцию древнеегипетских представлений о земле, пришел к заключению, что уже в них содержится мысль об объемном характере земли, «плавающей в океане, окруженной «верхним» и «нижним» небом». Можно предположить, что многие греческие философы и ученые (например, Фалес, Пифагор, Демокрит и др.) испытали сильное влияние древнеегипетских представлений о природе. Особенно примечательно известное совпадение воззрений египтян и ряда греческих философов о воде, как первооснове всего сущего. Когда «в ритуальном тексте на храмовой стене в Карнаке (период Сети I) мы читаем о воде, «которая произвела все живые вещи, из которой выходят все вещи», это уже не миф, не олицетворение сил природы, ибо речь идет о самой воде, которая употреблялась для возлияний»<sup>1</sup>.

Древние египтяне предполагали, что первоначальной материей, из которых произошло все видимое, явился небесный океан. Он породил природу и людей не сам по себе, а по «воле бога» из «великого яйца мира». Эд. Мейер подчеркнул, что египтяне и в самом человеке пытались увидеть разные субстанции, которые соединяются с телом при жизни и разлучаются по смерти. Таковы субстанции *ка* (индивидуальность человека), *ба* (живая душа в образе птицы), *ху* (божественный разум). Утерев эти элементы после смерти, человек стремится вновь обрести их, чтобы иметь возможность продолжать жить в другом мире. Последующая религиозная обработка этих представлений привела к вероучению о загробной жизни, наказанию за грехи и т. п. Так постепенно древние мифы теряли

<sup>1</sup> Ю. Францев. К эволюции древнеегипетских представлений о земле. «Вестник древней истории», 1940, № 1, стр. 47, 50.

свое первоначальное содержание. Жречество превращало их в составной элемент религиозного культа, где все большее значение придавалось заклинаниям, обрядам, жертвоприношениям и всему, что было выгодно для жречества и служило идеологической опорой их власти и самого существования.

Под влиянием жречества древние египтяне верили в безусловное существование души после смерти каждого человека. Геродот, долго путешествовавший по Египту, высказал предположение, что египтяне первые высказали учение о бессмертии души, о переселении ее с разрушением тела в другое животное, которое рождается в то же самое время. Душа поочередно, в течение трех тысяч лет, вселяется в разнообразных животных — земных, морских, в пернатых, а затем возвращается в тело человека<sup>1</sup>. С этим было связано сооружение статуй умерших вельмож, захороненных в гробницах, бальзамирование трупов и сохранение мумий, сооружение прочных усыпальниц как жилищ людей и их душ после смерти человека.

Жрецы не очень-то считались с последовательностью своих взглядов. Для богатых они проповедовали одно, для бедноты — другое. Как идеологи знати, они учили, что и в загробном мире люди не могут быть равными. Фараоны и окружавшая их знать продолжали жить и после смерти, становились либо богами, либо близкими к богам духами. После смерти они имели прочное жилье, питание, одежду, рабов и вели праздную и веселую жизнь. Людям же из народа отказывалось в вечной жизни; не имея богатства, они и в другом мире обрекались на страдания, голод, вечные мучения и гибель.

Так уже в те далекие времена религия освящала социальное неравенство, изображала его данным от бога, навсегда — в земном и загробном мире. Эта роль религии непосредственно связана с классовым характером египетского общества. Господствующий класс рабовладельцев использовал религию в качестве идеологического орудия для борьбы против науки и материалистических идей. Эту реакционную роль религии глубоко вскрыл Ф. Энгельс, который говорил: «...если первобытные религии, как поклонение фетишам у негров или общая первобытная религия у арийцев, возникают без какого-либо участия обмана, то в дальнейшем развитии очень скоро поповский обман становится неизбежным»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Геродот. История в девяти книгах. Перев. с греческого Ф. Г. Миченко, т. 1. М., 1888, стр. 182.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 602.

### 3. СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОЙ АРИСТОКРАТИИ

#### Источники изучения социальной мысли Египта

В древнем Египте мы еще не встречаемся с развитыми теориями, в которых рассматривался бы вопрос о возникновении, законах существования и развития человеческого общества. Социологические идеи слиты еще с общественно-политическими воззрениями разных классов, каст и групп населения. Социальные взгляды древних египтян выражаются в письмах и наставлениях царей, в надписях на гробницах фараонов и крупных чиновников, в законодательных актах, торговых договорах, пословицах, сказаниях, всякого рода предписаниях о нормах поведения людей, принадлежащих к различным социальным слоям населения.

Но именно потому, что многие из такого рода документов носят деловой и конкретный характер, в их живой, непосредственной форме чувствуется бытие древнеегипетской жизни и социальной мысли.

С тех пор, как выдающемуся французскому ученому Франсуа Шампольону (1790—1832) удалось найти ключ к древнеегипетскому иероглифическому письму и расшифровать текст ряда важных папирусов, историки, археологи и филологи проделали огромную работу и во многом воссоздали историю древнего Египта и его культуры.

В Государственном Эрмитаже в Ленинграде и в Московском музее изобразительных искусств, в Луврском, Британском, Берлинском, Каирском музеях собраны богатые коллекции древнеегипетских памятников, которые дали возможность ученым сделать много открытий, относящихся к истории религии, литературы, идеологии древних египтян. Немало свидетельств о социальном строе Египта и духовной жизни общества того времени оставили Геродот, Диодор, Страбон и другие.

В западноевропейской египтологии обычно перечисляют пять основных источников, по которым можно судить о социальных воззрениях древних египтян: 1) предписания высшим классам со стороны официальных лиц, царей, номархов об обязанностях этих классов перед обществом; 2) различного рода выражения социального недовольства; 3) получения и предписания, устанавливающие нормы поведения людей в государстве; 4) пророческие предсказания о деятельности будущих правителей, содержащие одновременно критику действовавших правителей; 5) списки антисоциальных поступков, которые не должен совершать религиозный человек.

Этот перечень хотя и дает некоторую систематизацию источников<sup>1</sup>, но не учитывает народных истоков материалистических философских и передовых политических идей, содержащихся в сказаниях, песнях, гимнах, древних мифах, сложенных простым народом.

За последние десятилетия историческая наука подвергла тщательному рассмотрению имеющиеся ныне источники древнеегипетской культуры и социальной мысли. Опираясь на огромную работу по дешифровке, переводам и научному анализу этих источников, проделанную советскими учеными, историками и филологами других стран, можно выделить и проанализировать основные общественно-политические и социологические идеи и направления в истории древнего Египта. Такими направлениями, на наш взгляд, являются: общественно-политические и социологические идеи рабовладельческой аристократии, социальные идеи угнетенных масс, зачатки и проблески социального свободомыслия передовых слоев рабовладельческого класса.

В трудах советских и других авторов нередко высказывалась мысль о резком и даже коренном отличии социальных идей рабовладельцев Древнего, Среднего и Нового царств. Эволюция этих воззрений, конечно, происходила. Но, как об этом свидетельствуют источники, основы мировоззрения египетских рабовладельцев сохранялись в периоды Древнего, Среднего и Нового царств. Поэтому в дальнейшем изложении будет обращено внимание не столько на эволюцию этого мировоззрения, сколько на те некоторые основные положения идеологии египетских рабовладельцев, которые сохранились почти на протяжении всей истории древнеегипетского общества.

### **Идея бесконечного существования человеческого рода**

В истории древнеегипетской социальной мысли, как затем это можно было наблюдать и в истории общественных идей в древней Индии, большую роль играла тема бесконечного развития, или точнее бесконечного существования человеческого рода, подчиненного определенной закономерности. Эта тема нашла выражение в ряде документов, в религиозных идеях и воплощена в искусстве. Так, еще в III тысячелетии до н. э. возник миф о мудрой дочери солнца Маат, в котором в фантастической форме излагалась идея вечного существова-

---

<sup>1</sup> См., например, J. O. Herzler. *Social Thought of the Ancient Civilizations*. N. Y., 1936, pp. 73—74.

ния человечества. Богиня истины и справедливости как бы олицетворяет принцип равенства всех людей и вечности жизни человечества. Она управляет всей земной и загробной жизнью, внушает уважение человека к человеку, предохраняет человеческий род от гибели.

В египетских источниках можно заметить мысль о бесконечном движении человеческой истории в ее определенной хронологической последовательности и взаимной связи событий. Знаменитый историк-жрец Манефон (конец IV — начало III в. до н. э.), написавший первую историю Египта, составил перечень 30 династий египетских фараонов, расположив их в хронологической последовательности. Хотя историк начинает летопись первой династии фараонов с легендарного царя Мена, он не связывает начало египетской истории с первым фараоном вообще, как и не считает окончанием истории последние описанные им династии фараонов.

Однако исторические воззрения Манефона являются исключением. Представления египтян о бесконечном существовании человечества носили еще религиозно-фантастический характер, поскольку они были связаны с верой в вечную потустороннюю, загробную жизнь.

Известно, что для многих народов древности было характерным не только отождествление живого существа и его изображения, но и поклонение статуе или рисунку, в которых как бы находил вторую жизнь изображаемое существо. Известный историк культуры древнего Востока А. Морэ справедливо заметил по этому поводу, что «статуи из дерева или камня заменяли подлинное тело господина или слуг, когда это тело уже исчезало»<sup>1</sup>. В этом смысле архитектура древности, скульптура и живопись, имела для человека того времени вполне конкретное жизненное назначение — продлить существование, сделать жизнь человека хотя бы и в его двойнике — изображении, более долговечной. В связи с этим подбирались соответствующие прочные материалы для изображения людей, жилищ, предметов домашнего обихода, окружающих человека.

Указывая на этот факт, А. Морэ отмечал, что, например, гробницы и храмы строились египтянами из песчаника или отборного известняка и даже из гранита. Фигурам «придавали одно из двух или трех положений, которые казались наиболее устойчивыми: их сажали на полный куб или на седалище с прямой спинкой или же ставили так, чтобы ноги были соединены вместе, руки были бы прижаты к телу, а спина и голова были бы расположены в одной вертикальной плоскости. Сознание необходимости дать вещам долговечность до-

---

<sup>1</sup> А. Морэ. Цари и боги Египта, стр. 22.

минировало над всеми остальными соображениями как у скульптора, так и у архитектора»<sup>1</sup>.

В соображениях А. Морэ содержится большая доля истины. Советские историки уже давно обратили внимание на эту особенность древнеегипетской скульптуры и архитектуры гробниц и усыпальниц фараонов и знати. Во «Всеобщей истории искусств», изданной Академией художеств СССР, отмечается, что египетские цари и рабовладельческая знать, сооружая прочные гробницы из камня, заботились о том, чтобы обеспечить себе посмертную «вечную жизнь»<sup>2</sup>.

### **Реакционные идеи жречества о потусторонней жизни**

Очевидно, ни в одной другой стране древнего Востока жречество не получило такого огромного влияния на всю жизнь общества, как в Египте. Под контролем жрецов, являвшихся наиболее крупными собственниками земель и рабовладельцами, находились все стороны экономической, политической и духовной жизни древнеегипетского общества. В отдельные периоды истории Египта они управляли страной, конкурируя с фараонами. Нередко жрецы назначались на должности высших сановников, предводительствовали во время военных походов, управляли по поручению фараона покоренными странами и народами.

В древнем Египте, естественно, были крайне неблагоприятны условия для развития материалистических представлений о природе или реалистических взглядов на общественную жизнь. Даже в искусстве не могли развиваться реалистические мотивы в такой мере, как они сложились, например, в древней Греции. Подчеркивая своеобразие египетской мифологии, Маркс отмечал, например, что она никогда не могла бы быть почвой или материнским лоном греческого искусства<sup>3</sup>.

Для выяснения и оценки социальных и религиозных идей, господствовавших в древнем Египте, особенно большое значение имеют два рода документов: тексты, найденные в пирамидах-усыпальницах египетских фараонов, и так называемая «Книга мертвых».

Из расшифрованных текстов, найденных в пирамидах, видно, сколь усердно жречество проповедовало идею о якобы продолжающейся жизни людей после их смерти. Так, в Текстах пирамид можно прочесть следующие сентенции:

<sup>1</sup> А. Морэ. Цари и боги Египта, стр. 23.

<sup>2</sup> См. «Всеобщая история искусств», т. I. М., «Искусство», 1956, стр. 79.

<sup>3</sup> См. К. Маркс. К критике политической экономии. Госполитиздат, 1953, стр. 225.

«Защищена твоя красота в объятиях этого духа для жизни, прочности, наслаждения, здоровья всякого»; «Твой сын доставил тебе то, что ты любишь: открой свой рот»; «Твой ка, т. е. Осирис, защищает тебя от всякого нападения мертвецов»; «Поднимись!.. Ты становишься Атумом и всяким богом»; «Ты не гибнешь, твой ка не гибнет. Ты ка»<sup>1</sup>.

В Текстах пирамид встречаются и призывы к умершим царям содействовать внутренней и внешней политике живущих фараонов. Фараоны, ушедшие в «мир молчания», призываются содействовать покорению других стран, появлению страха народов перед царями, унаследовавшими власть, благополучию царям, их сородичам и т. п.

Некоторые Тексты пирамид были переведены на русский язык и изданы в 1917 г. А. Л. Коцейовским. Наиболее полное издание этого памятника было осуществлено немецким египтологом К. Зете, который в 1908—1922 гг. издал иероглифический Текст пирамид, а в 1935—1939 гг. перевел и прокомментировал большую его часть. В Текстах пирамид власть фараонов изображается не только как данная богом, но и специально подчеркивается, что бог стряхивает мятежный народ под пальцы царя, который его давит. Речь идет здесь, очевидно, о попытках подавить недовольство властью фараонов самих египтян, а также о пресечении мятежей со стороны племен и народов, покоренных Египтом.

Тексты пирамид хотя и дают интересный материал для характеристики мировоззрения древних египтян, однако не могут служить основным источником. Проф. М. Э. Матье, установившая наиболее обоснованный порядок чтения Текстов пирамид, пришла к заключению, что эти тексты, «как всякий ритуал, содержат много различных мифологических намеков и символических обозначений, которые в современных исследованиях толкуются различно и во многом остаются пока еще темными»<sup>2</sup>.

Не менее характерны Тексты саркофагов. Здесь явственны заметны новые идеи. В результате развернувшейся борьбы народных масс против рабовладельцев, жречество было вынуждено изображать богов не только защитниками власти фараонов, но и заботливыми «отцами народа». В одном из заклинаний говорится даже, что бог создал равные возможности для всех «во вратах небосклона»: он сотворил четыре ветра, чтобы каждый мог дышать ими, породил «великое половодье», чтобы все — богач и бедняк — могли пользоваться водами Нила, создал людей равными от природы, запретил

<sup>1</sup> Тексты пирамид, т. 1. Перевод А. Л. Коцейовского. Одесса, 1917, стр. 72, 75, 94, 127, 128.

<sup>2</sup> М. Э. Матье. К проблеме изучения Текстов пирамид. «Вестник древней истории», 1958, № 4, стр. 15.

людям совершать зло, причинять вред друг другу. Но одно дело наказ людям, другое — его исполнение. Сердца людей не устояли перед искушениями и люди нарушили данный богами закон. В общем виноваты во всех бедах сами египтяне!

### О «Книге мертвых»

Примером того, к каким средствам прибегало жречество, дабы держать население в страхе и покорности под властью фараона, может служить «Книга мертвых» — сборник самых разнообразных заклинаний, обращений к богам и т. п. Жрецы внушали египтянам, будто бы эта книга имеет чудодейственное значение, являясь свидетельством благонадежности во время судилища и источником счастья на том свете. В заключительных частях глав «Книги мертвых» можно прочесть заверения в том, что знающий данную главу или написавший ее на гробе будет после смерти совершенным духом, получит пищу и т. п.

Судя по тому, что к настоящему времени найдено большое число древних списков «Книги мертвых», созданной, по-видимому, в XXV—XXIV вв. до н. э., ее содержание было хорошо знакомо широкому кругу египетского населения.

Одна из важнейших глав (125-я) «Книги мертвых» содержит своего рода свод моральных норм. Перед 42-мя судьями, каждый из которых специализировался на какой-либо разновидности греха, человек, отправившийся на тот свет, произносит клятву, приветствует «богов правосудия», «владыку справедливости» — Осириса и затем перечисляет, какой вид зла он не совершал: не грешил, не грабил, не обманывал, не убивал священного скота, не развязывал пелены мумий, не огорчал ни царя, ни бога и т. п.<sup>1</sup> Вся эта глава «Книги мертвых»

---

<sup>1</sup> В 125-й главе «Книги мертвых» перечисляются те принципы морали, которых фараоны и знать лицемерно считали необходимым придерживаться, дабы в более благовидном состоянии предстать перед судом Осириса в загробном мире: «Я не делал вероломно зла никакому человеку, я не делал мерзостей в жилище истины, я не прилеплялся ко злу, я не творил зла. Как начальник людей, я не заставлял работать сверх сил. Мое имя достигло верховной власти, мое имя достигло высших чинов, изобилия и власти. Своими делами я не сделал никого ни робким, ни больным, ни страдальцем, ни несчастным. Я не сделал ничего, что оскорбительно богам. Я не позволял господину обижать его раба. Я не заставлял голодать. Я не причинял никому слез. Я никого не убивал. Я никогда не приказывал убивать изменнически. Я не лгал ни одному человеку. Я не грабил запасы в храмах. Я не уменьшал яств, посвященных богам. Я не похищал ни хлебов, ни повязок у мумий. Я не прелюбодействовал. Я не совершал гнусного преступления с жрецом моего прихода. Я не запрашивал. Я не уменьшал съестных припасов. Я не нажимал на гири весов. Я не обманывал и в гирях весов. Я не отнимал молока от рта младенца. Я не истреблял животных на их пастбищах. Я не брал из силков птиц богов. Я не ловил сонной



полна фальши и лицемерия. Недаром фараоны, жрецы, знать составили для себя еще один документ — обращение к сердцу, в котором умерший слезно просит свое сердце не быть предателем перед судом Осириса и умолчать о всякого рода грехах и злодеяниях, совершенных умершим при жизни.

«Книга мертвых» была обязательным атрибутом гробницы знати. Постепенно и средние слои населения приобретали копии этой книги на случай смерти. Сложился целый слой писцов, бойко торговавших своеобразными индульгенциями.

### **Идеология жречества — орудие угнетения трудящихся**

Жрецы всячески устрашали египтян муками и страданиями в загробной жизни за неповиновение фараону и знати и были не прочь обещать всякие блага бедным людям в ином мире, если они не смогли воспользоваться ими в действительной жизни. Ярким документом на эту тему является «Сказание о Сатни-Хемуасе», позднем памятнике древнеегипетской литературы.

Первая часть «Сказания» целиком посвящена изошренным «доказательствам» существования загробного мира и продолжающейся жизни людей в нем. Сын фараона Сатни-Хемуас, наблюдая из своего дворца торжественные похороны богача и весьма скромные похороны бедняка, высказывает желание, чтобы и его хоронили с такими же почестями, как богатого вельможу, что он согласен занять в потустороннем мире такое же место, как и богач. Но его юный сын Са-Осирис, наделенный чудодейственной силой проникновения в загробный мир и грядущее всех людей, советует отцу не торопиться. Он ведет его в царство мертвых и показывает участь богача и бедняка. Как и следовало ожидать, бедняку предоставлено там всякое благоденствие: при жизни ему было дано слишком мало счастливых дней, боги решили сделать его довольным после смерти. Одежда его из тончайшего полотна. Погребальное убранство богача целиком передается бедняку. Последнего помещают среди «чистых душ», которые служат самому богу Осирису. Что же касается богача, то судьба его незавидна. Боги решили покарать его в царстве мертвых. Богач лежит на пороге одного из залов подземного судилища; огромный шип торчит в его правом глазу и поворачивается каждый раз,

---

рыбы. Я не спускал воду во время половодья. Я не отводил течения канала. Я не гасил пламени в его час. Я не обманывал богов при их отборных жертвах. Я не сгонял животных с божьих земель...» (Д. А. Жаринов и др. Древний мир в памятниках его письменности, ч. 1. Восток. М., Изд-во «Мир», 1915, стр. 38—39).

когда дверь открывают и закрывают; от боли богач испускает страшные вопли.

При помощи этой нехитрой истории жрецы внушали простым людям: вы живете плохо, но у вас есть возможность пожить счастливо после смерти, в загробном мире. Богачи пресыщаются в этой жизни, но их довольство временно. Муки в потусторонней жизни будут им воздаянием за роскошь и блаженство в земной.

Тот факт, что религиозные идеи древнеегипетского общества служили орудием ослепления, обмана масс, это прочно установлено исторической наукой. Но о реакционном характере социальной проповеди жречества можно судить не только по документам, сохранившимся от седой древности. Ярким подтверждением сказанного является всяческое восхваление идеологии жречества, рабовладельческой аристократии Египта современными реакционными буржуазными историками. Для примера можно сослаться на книгу Э. Богардуса «Развитие социальной мысли». В этом произведении американского буржуазного социолога содержится уверение, будто проповедуемые египтянам их жрецами религиозные догмы о наказании в потустороннем мире «действовали как могучий социальный контроль», содействовали тому, чтобы «человек обращался к своему собрату с открытой душой», «соблюдал права более слабых членов общества», «уважал социальные права»<sup>1</sup>.

В признании за религией двигателя прогресса выпукло проявляется мировоззрение реакционных буржуазных историков. Будучи сами приверженцами религиозных воззрений и реакции в политике, они и в истории знаний стремятся возвысить близкие им по духу идеи. С этой целью искажаются и неправильно истолковываются факты из истории Египта и других стран. Как показывает действительная, а не вымышленная история, религиозная догма о наказании за «грехи» в потустороннем мире не могла быть силой, принуждающей «соблюдать права более слабых членов общества».

#### **4. ВОПРОС О КЛАССАХ И ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ**

В начале настоящей главы было рассказано о расстановке классовых сил и характере классовой борьбы в древнеегипетском обществе. Основная борьба развернулась между рабовладельцами, с одной стороны, и неимущими — рабами, ремесленниками, земледельцами, с другой. Борьба шла и внутри класса рабовладельцев. Хотя историческая наука распола-

<sup>1</sup> E. Bogardus. The Development of Social Thought. N. Y., 1955, p. 30.

гает немногочисленными данными о выступлениях народных низов против своих угнетателей, но и дошедшие до наших дней сведения говорят о постоянной классовой борьбе в древнем Египте.

### Общественная «пирамида». «Поучения» гераклеопольского царя, Кагемни и Птаххетепа

Сравнительно развитые взгляды на общество мы находим в наставлениях Птаххетепа — визиря царя Айсеса (2690—2625 гг. до н. э.). Из содержания «Поучения Птаххетепа» видно, что древнеегипетские авторы пытались изобразить картину мира в целом, а также показать роль разных социальных слоев населения в обществе. Но эта сама по себе содержательная и глубокая мысль о связи всех явлений общественной жизни и целостности воспринимаемого человеком мира была подчинена совершенно определенным эгоистическим, узкоклассовым целям.

Согласно этому воззрению, на вершине общественной пирамиды стоят боги — покровители Египта, ниже — их избранник, то есть фараон, еще ниже — зависящее от фараона и связанное с ним жречество, затем следует рабовладельческая знать — серы, которых обслуживают зависимые от них неимущие земледельцы и ремесленники, и внизу общественной пирамиды находятся рабы. Все ступени общественной лестницы как бы объединяет правосудие, персонифицированное в образе богини Маат и придающее этому порядку не только «божественный», но и «справедливый» характер. На страже земного «порядка», изображавшегося естественным и неизменным, стоит фараон, который, по преданиям, обязан вести войну против анархии и несправедливости, против обмана и богохульства.

Понятно, что эта концепция социального «порядка» выражала идеологию господствующего класса рабовладельцев, державших в железной узде неимущих свободных и рабов не только с помощью войска и так называемого правосудия, но и с помощью созданной ими теории общественного устройства.

По мере развития рабовладельческого общества в Египте, роста классовой дифференциации населения, увеличения количества рабов в собственности государства и частных лиц, обезземеливания крестьянства и сосредоточения все большего количества земли в руках фараонов, номархов, знати и жрецов усиливалась классовая борьба в Египте, создавалась все большая угроза господству рабовладельцев со стороны угнетенных и обездоленных масс. Уже в период X—XI династий (2160—2000 гг. до н. э.) недовольство земледельцев, ремесленников и рабов было весьма серьезным, а их выступления стали носить

характер волнений и неповиновения государственной власти. В документах этого времени, составленных фараонами или приближенными к ним лицами, можно видеть тревогу по поводу неустойчивости государственной власти и все более смелых и решительных требований неимущих. Характерно в этом смысле «Поучение гераклеопольского царя своему сыну» (Эрмитажный папирус № 1116 А) <sup>1</sup>.

В «Поучениях» гераклеопольского царя, а также Кагемни, Птаххетепа изложено целое социальное мировоззрение. В них содержится четкое подразделение общества на противоположные социальные группы, оценивается роль и выясняются «качества» каждой из них, даются рекомендации правителям, как нужно относиться к различным слоям населения, излагается система мер, необходимых государству для борьбы против бедняков и «мятежников», вплоть до использования религии как средства устрашения недовольных.

Только остротой развернувшейся классовой борьбы можно объяснить то резкое разграничение места и роли богатых и бедных, которое проводится, например, в «Поучении гераклеопольского царя». Каждый, кто только подумает о посягательстве на имущество другого, объявляется безумным. Автор «Поучения» не скрывает, что он стоит на стороне богатой знати, которую он хочет сделать не уязвимой для «голодранцев». «...Возвышай твоих вельмож, продвигай вперед твоих [воинов] увеличивай отряды твоих телохранителей, снабженных списками, обеспеченных землей, одаренных стадами», — говорится в «Поучении». Здесь же дается совет награждать вельмож податными списками, а жрецов — участками земли. Даже в случае нарушения законов кем-либо из приближенных царя, не рекомендуется привлекать виновных к ответственности. «Не убивай никого из тех, кто близок тебе, если ты хвалил его». На богатого можно положиться, так как он-де не позарится на богатство царя, но на бедняка надеяться нельзя, ибо «неимущий жаден к тому, что принадлежит другому».

Собственность имущих слоев населения автор «Поучения» объявляет неприкосновенной, извечно принадлежащей богатым. Один факт владения собственностью делает людей, согласно «Поучению», благородными и честными. Что же касается бедноты, то она якобы вечно была беднотой; один признак отсутствия имущества делает бедноту «низкой», «бесчестной», не заслуживающей доверия.

В ненависти к неимущим и угнетенным автор «Поучения» заходит настолько далеко, что всякий престолюдин для него

---

<sup>1</sup> Новый перевод папируса сделан советским историком Р. Рубинштейн и опубликован в журнале «Вестник древней истории», 1950, № 2. Ссылки даются на указанный перевод папируса.

«всегда враг», тем более, если он воин. Классовый характер «Поучения» особенно виден на отношении к людям, восстающим против царя и его наместников. «Вредный человек — это подстрекатель,— говорится в «Поучении».— Уничтожай его, убей... соскреби имя его, [погуби] сторонников его, уничтожь память о нем». Такие же положения, полные ярости и ненависти к массам трудящихся, встречаются в «Поучении», когда говорится о «толпе», «мятежниках»: «Подавляй толпу, уничтожь пламя, которое исходит от нее, не поддерживай [человека, который] враждебен, будучи бедняком, он — враг».

В «Поучении Птаххетепа» нарисован идеал общества, каким он представлялся тогдашним властителям страны. Будучи придворным, защищая интересы царя и рабовладельческой знати, автор «Поучения» изображает общество, в котором дела вершат богатые люди. Он пытается оправдать социальное неравенство «естественным» и «божественным» характером его происхождения. Серы не потому управляют государством, что они богаты; к этой роли они предназначены самим богом. «Бог сделал благородным его»<sup>1</sup>, говорится в «Поучении» о богатом человеке.

Из этого видно, что уже с первых шагов рабовладельческого общества имущие классы использовали созданный ими же культ бога в борьбе за сохранение и укрепление своей власти.

Необходимо учитывать, что III тысячелетие до н. э.— это ранний период рабовладельческого общества в Египте и верхушка общества, рабовладельческая знать только еще складывалась. Правящий класс был заинтересован в усилении и пополнении своих рядов. Смысл «Поучения» Птаххетепа об имущем классе в том и состоит, что все свободные призывались попасть в серы. Эта задача, в свою очередь, требовала предоставления возможности каждому «свободнорожденному» без особых юридических преград, если он приобретает значительное имущество, оказаться в числе египетской знати. Поэтому в «Поучении» признается равенство всех свободных от рождения людей. «Нет рожденного мудрым» — говорится в «Поучении». «Не рождена граница искусства» (стр. 53).

Однако уже в те времена «равенство свободных» было довольно условным. Недаром Птаххетеп советует своим современникам довольствоваться своей судьбой. Особенно настойчиво он предупреждает египтян против выражения какого-либо недовольства фараоном или его вельможами. Здесь же даются советы: если тебе необходимо попасть на прием к управителю, то сиди и терпеливо ожидай своей очереди; следи за слу-

<sup>1</sup> Текст «Поучения Птаххетепа» приводится в переводе Н. П. Гуля. См. его книгу «Дидактическая афористика древнего Египта», Л., 1941, стр. 49. Далее страницы этого перевода указываются в тексте.

той, который вызывает посетителей; здесь «царят свои законы», не действуй силой, локтями, но положишься на волю бога!

В такой же форме назидания современникам и потомкам составлено и «Поучение Кагемни» — визирия фараона Snefru. В форме беседы с сыновьями Кагемни излагает некоторые нормы поведения для свободного человека средней состоятельности. Важно отметить при этом, что автор поучения так же, как и Птаххетеп, обращается ко всем свободным. Хотя в этом документе еще не содержится каких-либо идей о законах жизни общества, однако некоторые общие правила и нормы рекомендуются как обязательные для египтян всех социальных групп. Особенно подчеркивается принцип сохранения частной собственности: «Безумен тот, кто жаден к тому, чем владеет другой».

Как и в других документах того времени, главное внимание в «Поучении Кагемни» уделено описанию достоинств правителей, особенно фараона. В конце «Поучения» высказывается мысль о смертности всех людей, не исключая и фараонов, поведение людей имеет значение, но судьба всех людей одна — все смертны.

Изображение судьбы фараона, похожей на судьбы всех жителей Египта, — это первая попытка представить правящих лиц как близко стоящих к народу и несущих заботу о всем народе. Впоследствии идеологи египетских рабовладельцев отказались от подобных взглядов и приравнивали фараона к богу. Но в период III—IV династий эти воззрения еще не были распространены. Деятельность фараонов изображалась справедливой по отношению ко всем слоям общества. Один из представителей египетской знати поручил высечь на надгробном камне своей могилы слова: «Я не возвышал большого человека над маленьким во всем, что я жаловал». Та же мысль содержится в «Поучении гераклеопольского царя»: не выделяй сына знатного человека по сравнению с бедным, но уважай человека за работу его рук. Одно из наставлений визирию, при вступлении его в должность, гласило: «Относись одинаково к тем, кого ты не знаешь и к тем, кого знаешь, к тому, кто близко от тебя и к тому, кто далеко».

Важной чертой идеологии рабовладельцев всегда было стремление сохранить и упрочить сложившиеся устои социальных отношений, закрепить навечно за каждым классом его место и роль в обществе: за рабовладельцами — господство и управление государством, за ремесленниками и земледельцами — их повседневные занятия, за рабами — тяжкий подневольный труд. Не только в «Поучениях» гераклеопольского царя, Птаххетеп и Кагемни, но и в других литературных памятниках можно найти подобные мысли. Так, в некоторых баснях (Лондонский и Туринский папирусы) юмористически

изображаются животные, занимающиеся деятельностью, присущей человеку: трусливые зайцы храбро защищают крепостные стены; осел, являющийся легкой добычей хищных животных, спокойно играет в шашки со львом; кошка, которая никогда не прочь полакомиться гусятиной, исполняет роль пастуха при стаде гусей; свинья, не могущая задрать рыло, чтобы взглянуть на небо, величаво восседает на ветке плодового дерева, а орел карабкается на дерево по приставленной к нему лестнице. Эти басни снабжены рисунками, показывающими нелепость такого положения зверей. Египтянам даже при помощи басен внушалась мысль о невозможности изменить сложившиеся порядки. Подумайте, мол, возможно ли, чтобы лев не сожрал осла, кошка не поела гусей, свинья взлетела на небо, а заяц успешно охранял государство! Нет, уж лучше пусть каждый занимается своим делом!

В «Поучении Птаххетеп» формулируются и некоторые этические правила поведения людей, указываются источники благосостояния и побудительные мотивы развития общества. На первый план выдвигается стремление достичь счастья: «Нельзя сокращать счастливых часов». Разрабатывая, далее, нормы поведения людей, Птаххетеп вводит особое понятие общественной добродетели — *Ка*. Это понятие — своеобразный измеритель правильного поведения людей в обществе. Принципу *Ка* противоречат такие качества человека, как навязчивость, «превращение великого в ничтожное», «уничтожение радостного часа» и т. п. Поведение людей, согласно принципу *Ка*, ведет к благополучию. *Ка* выступает, таким образом, особым источником не только морального совершенствования, но и материального процветания египтян.

Таким образом, в «Поучении Птаххетеп» выдвигаются некоторые общие положения о принципах устройства общества: принцип равенства свободных от рождения людей; счастье как цель жизни; этический принцип *Ка*, формулирующий нормы поведения свободного человека; обоснование необходимости усилить государственную власть египетских фараонов и серов. Именно в этом обосновании ярко отразились условия экономической жизни и быта египтян. Важно иметь также в виду, что «Поучение Птаххетеп» опирается не на данные мифологии, а содержит практически заостренную систему моральных норм поведения людей; в нем набрасывается такой идеальный образ человека, который соответствовал бы интересам серов.

### Обожествление власти фараонов

Из далеких времен дошли до нас некоторые образцы египетской скульптуры. Одна из таких скульптур изображает царя Хафру (IV династия) вместе с богом Гором. Бог, изобра-

женный соколом, распростер могучие крылья над фигурой царя; бог покровительствует царю. Ваятель мало что прибавил от себя. Он воплотил в камне существо господствовавших в Египте религиозно-политических взглядов.

Расшифрованные Тексты пирамид дали особенно много для выявления содержания религиозной идеологии той поры. Надписи на стенах помещений внутри пирамид прямо отождествляют царя с богом, сравнивают фараона с Осирисом, а смерть царя изображают рождением еще одного бога и вступлением его в среду богов.

Многие буржуазные египтологи восторгаются по поводу «искренней религиозности египтян» и «величавой правдивости» их богов. Но делается это не иначе как с целью поддержать «религиозное вдохновение» их собственных народов. Как раз в египетском-то обществе более откровенно, неприкрыто, чем в какой-либо другой стране, религия была нагло, прямолинейно использована в самых гнусных целях еще большего закабаления и устрашения масс, поддержания в них духа покорности и безропотности. В «Поучении гераклеопольского царя», после описания всевозможных «заслуг» бога, который-де создал для людей все земные блага, следует угроза противникам фараоновской власти: бог «убивает врага и уничтожает детей его за замыслы сделаться врагами... Сотворил он для них царя... Он убивает мятежника среди них подобно тому, как человек бьет сына из-за брата». В «Поучении» проводится и та мысль, что тот из египтян, кто не стремится к беззаконию, будет жить после смерти как бог, подобно «господину вечности». Из этого ясно виден классовый характер «Поучения».

Приближенные фараонов и особенно жречество предприняли такие большие многолетние усилия для обожествления личности царей, что эти идеи нашли отражение даже в народных сказаниях, легендах и в литературных произведениях древних авторов. Так, в рассказе «История Синухета» один из жителей Египта в восторженных словах описывает роль фараонов. О фараоне говорится, будто бы он «милосерден», «полон сладостной кротости» и «ласкою покоряет сердца». Жители его любят сильнее, чем самих себя, и «ликуют при виде его больше, чем при виде своих богов». Более того, оказывается, что фараон покорил жителей Египта «еще тогда, когда находился во чреве матери». Затем идет славословие, взятое из проповеди жрецов: «Со дня рождения ему суждено было повелевать... Он единственный, посланный нам богами. Ликует земля, господином которой он стал».

Призывы прислушаться к «голосу божьему» стали особенно сильны, когда под напором борьбы неимущих пошатнулось господство рабовладельцев. В «Речении Ипусера» говорится:



«Вспомните о совершении возлияний. Молитесь богу своему. Вспомните о жертвоприношениях и прочих предписаниях культа».

Так была использована религия в классовых целях рабовладельцев. Боги через посредство царей — своих ставленников награждали, давали счастье и благополучие, наказывали, приносили беды и несчастья, жестоко расправлялись с неугодными фараону лицами, увечили и убивали их. Жрецы заставили самого бога быть убийцей, когда им было выгодно иметь бога-убийцу.

Обожествление власти фараонов не было единственной целью идеологии рабовладельцев. К концу III тысячелетия до н. э., когда вновь начался процесс объединения страны, перед идеологами рабовладельцев встала трудная задача — во что бы то ни стало восстановить влияние, авторитет власти фараонов. Поучений о божественном происхождении царей и их постоянных связях с богами оказалось совершенно недостаточно. Тяготевшие к самостоятельности правители крупнейших номов (Гермополь, Фивы) и их приближенные могли вполне резонно рассуждать: если власть царя идет от бога, почему же боги не помогут фараону держать весь Египет в своих руках? Народные низы все более активно выступают против ставленников богов-фараонов. Почему же боги не пресекут эти выступления? Почему те же боги двести лет не могут принудить номархов подчиниться власти фараона?

Именно в этих условиях в Египте разрабатываются всевозможные «учения» в защиту единой царской власти для всей страны. Появляются поучения, в которых царь выступает не только представителем бога на земле, но и лучшим из всех людей по своим деловым качествам, уму, моральным устоям, справедливости и силе. «Почтение гераклеопольского царя своему сыну» особенно характерно для такого рода веяний. В этом политическом сочинении царь, подытоживая свой опыт правления, выдвигает в назидание сыну некоторые общие принципы управления страной и обосновывает те добродетели и совершенные качества, которые должен носить в своем сердце царь, если он желает сохранить свою власть. Стремление вывести необходимость царской власти из земных потребностей видно из тех положений «Почтения», в которых от царя требуется «заботиться о людях — пастве богов», восхваляется власть царя, а сам царь описывается как самый мудрый человек, уже «при выходе из чрева» стоящий выше всех людей на земле. Царь должен стремиться, чтобы стать самым знающим человеком, «возвыситься в качестве человека», уметь воздействовать на население не только властью, войском, но и словом. В «Почтении» дело доходит до того, что царь заискивает перед

населением, стремится уверить своих подданных, будто бы он, по повелению богов, обязан стоять на защите бедноты. В общем нет такой важной добродетели, которой не мог бы обладать царь: он добр и мудр, «творит истину» и проявляет силу, он «владыка радости» и «творящий правду» человек, он избегает зла, а его дела ведут к «гибели времени страданий».

Как совершенно правильно заметила советский историк Р. Рубинштейн, такого рода призывы царей к справедливому правлению, заботе о населении носили сугубо классовый характер; «благодаяния царей» были обращены на египетскую знать, а также на богатых людей, выделявшихся из среды общинников. Заботливым пастырем «царь был только для египетской знати, чиновников, воинов, так как, проводя такую политику, фараон создал прочную опору своей власти. В условиях обострившейся классовой борьбы, политической борьбы за единое государство и войн с кочевниками на севере Египта, царская власть нуждалась в мощном государственном аппарате, в чиновничьей знати, которой можно было вполне доверять, в сильном войске, которое и на внешнем и на внутреннем фронте могло выступать на защиту царского дома. По отношению к ним царь должен быть и добрым, и справедливым, и щедрым. «Почитай вельмож», — требует Ахтой от своего сына. Вельможи — это главная опора трона, так как «велик царь величием вельмож». Вельможи создают государственные законы, поэтому их надо награждать и возвышать; «возвышай твоих вельмож, и да делают они твои законы». Царю «полезно богатство вельмож», так как на богатого человека царь может вполне положиться: «не пристрастен богатый человек в доме своем. Он владыка вещей, не имеет нужды»<sup>1</sup>.

Дело доходит до того, что в одном древнеегипетском документе сам бог поучает царя Рамсеса II: «Я твой отец, который сотворил тебя... Я назначил тебя навечно... Я дал тебе божественное назначение, чтобы ты мог править двумя странами, будучи царем Верхнего и Нижнего Египта». Рамсес II отвечает на это великодушное волеизъявление божества: «Я твой сын, которого ты посадил на свой трон... Я буду совершать все добрые поступки, какие ты пожелаешь, потому что я единственный господин, который управляет делами на земле». Представление о царе-боге настолько упорно внедрялось жречеством в сознание египтян, что уже спустя много веков Александр Македонский, став царем Египта, счел разумным опереться на укоренившиеся воззрения и провозгласить себя богом.

В период Среднего царства в самом господствующем классе усиливается борьба за власть разных его слоев. Фараон

<sup>1</sup> Р. Рубинштейн. Внутренняя политика фараона Ахтоя Уахкара. «Вестник древней истории», 1948, № 4, стр. 183.

Аменемхет I (2000—1980 гг. до н. э.) — основатель XII династии — оставил характерное для того времени поучение, в котором описывается рост недовольства в стране властью фараона и даются назидания сыну:

Воссияй как бог! Слушай то, что я сказал тебе:  
Когда ты будешь царствовать (над) землей, когда ты будешь  
управлять берегами,

Да будешь ты счастливее (чем я).

Остерегайся подданных, чтобы не случилось того, о подготовке  
чего не думали.

Не приближайся к ним один, не доверяй своему брату,  
Не знай друга, не делай себе наперсников — это бесполезно!  
Когда ты спишь, береги себе сам твое сердце (т. е. жизнь),  
Ибо нет подчиненных человека в день несчастья.

Я давал бедняку, я возвеличивал малого.

Я давал достигать меня (т. е. принимал) ничтожному, подобно  
тому, кто есть (ничто).

И вот тот, кто вкушал мою пищу, сделал возмущение;

Тот, кому я давал руку, учинил заговор против меня;

Тот, кто надевал мои лучшие одеяния, посмотрел на меня как  
на тень;

Тот, кто умащался моей миррой, возлил мне из-за этого воду  
(т. е. как покойнику).

Изображения мои и ожерелья делились меж людей,

Обещавших мне верность (букв. «память»), о которой еще не  
слыхивали,

И такое большое сражение, которое еще не видывали.

Когда же сразились на поле боя, то позабыли вчерашнее,

Не отплатили (за) добро, забыли (о чем должны были)  
помнить.

Это (было) после ужина, когда настала ночь; взял я себе час  
отдохновения

И лежал я на ложе своем, (ибо) я устал, и начало мое сердце  
следовать сну,

Когда зазвенело оружие. Позаботился обо мне начальник  
(стражи),

Другие же поступили подобно змеям пустыни...<sup>1</sup>

На примере древнего Египта можно ясно видеть полное слияние крайне субъективистского объяснения жизни общества с защитой и идеологическим обоснованием наиболее жестокой деспотической власти рабовладельцев. Фараоны и жречество открыто ставили в зависимость благополучие и даже само су-

<sup>1</sup> «Эпиграфика Востока», III, 1949, стр. 85—86. Перевод И. М. Лурье.

ществование страны от деятельности самодержцев. Один фараон объявлял себя «умножителем пшеницы», источником благополучия народа, господином Нила. Другой считал, что египтяне только потому и возделывают землю, что существует Сл — царь, благодаря мольбам которого Нил разливает свои воды. Третий, по его словам, «засадил всю землю деревьями и кустами», насытил и напоил весь народ, напитал всю землю, вспахал все поля страны «до самых северных и до южных ее границ»<sup>1</sup>. Фараоны похвалялись своим всесилием, ставили в зависимость от своей персоны всю жизнь общества, а жрецество поднимало на щит эти воззрения, вдалбливало их в сознание масс. Олицетворение в личности фараона результатов деятельности всего народа, т. е. субъективизм в объяснении жизни египетского общества, как нельзя лучше, служил обожествлению деспотической власти, упрочению господства рабовладельцев.

Было бы наивным предполагать, будто древнеегипетские жрецы добились решающего влияния в стране благодаря своей особо глубокомысленной социальной доктрине, в силу неотраженности их доводов в защиту и обоснование религиозных догм. Хотя на это обстоятельство до сих пор ссылаются некоторые буржуазные историки, однако ответ на вопрос о причинах громадного влияния жрецества на общественную жизнь, культуру, философскую и социальную мысль древних египтян лежит совершенно в другой области. Факты говорят о двух основных причинах этого влияния: 1) жрецы были большой общественной силой потому, что сами являлись крупнейшими собственниками земли, скота, золота, рабов; 2) интересы жрецества целиком совпадали с интересами египетских рабовладельцев, фараонов, рабовладельческого государства.

Отношения фараонов и жрецов складывались по принципу — «рука руку моет». Обожествляя царскую власть и всячески поддерживая фараонов, их внутреннюю и внешнюю политику, жрецество получало за это обильную мзду от фараонов. Большой привилегией храмовых хозяйств было освобождение их от всяких налогов и поборов. Сохранились «иммунитетные грамоты» Древнего царства, которыми фараоны освобождали храмы от налогов. В одной из них говорится: «Не даю я власти кому-либо привлечь каких-либо жрецов, которые в номе этом, в котором ты находишься, к деятельности и работе всякой нома, сверх чего-либо совершаемого для бога его или в храме... ибо они освобождены на протяжении веков по приказу царя Верхнего и Нижнего Египта Неферирката (живущего вечно) и нет никакого документа против этого в какой-либо службе». В другом царском указе фараон запрещает своим чиновникам собирать с храма подати, привлекать земледельцев и ремеслен-

<sup>1</sup> Г. Масперо. Древняя история народов Востока. М., 1895, стр. 114.

ников храма Мина на какую-нибудь царскую работу и т. п.<sup>1</sup> Фараоны щедро даровали жречеству богатства; жрецы держали народ в трепете и страхе и обожествляли власть египетских царей. Рамсес III утверждал, что он совершил «мощные дела и благодеяния для богов и богинь Юга и Севера»; он ваял их изображения, соорудил в их честь храмы, выкопал для них озера, построил молельни, установил «божественные приношения» из ячменя, пшеницы, вина, плодов, скота и птицы. Храмы, а значит, и жрецы обладали огромными богатствами. На основании свидетельств папируса Гарриса, можно установить, что храмам Египта принадлежало более 107 тыс. рабов (что составляло 2% населения страны), около 750 тыс. акров земли (около 15% всей обрабатываемой площади), 500 тыс. голов скота; им на откуп были даны многие города и т. п.

### Оправдание завоевательной политики фараонов

Согласно идеологии египетского жречества, вполне разделявшейся фараонами и их приближенными, египетские цари вели завоевательные войны, покоряли соседние народы якобы исключительно для того, чтобы расширить владения богов — покровителей Египта. Для египетской аристократии и жречества мир был еще сравнительно узок. Он состоял из Нильской долины и зависимых от Египта стран. Что касается последних, то они богами и созданы только для того, чтобы фараонам было кого покорять и брать дань на радость богам и, конечно, их ставленникам — царям и верховным жрецам. В Карнакском храме сохранилась надпись в честь фараона Тутмоса III (1503—1491 гг. до н. э.), в которой сам бог Амон-Ра повелевает царю покорить всех знатных людей Сирии и повергнуть их к стопам бога «вместе с их странами», «раздавить азиатов», взять в плен их предводителей, «раздавить жителей островов в самом сердце океана» и пр. Египетские рабовладельцы перенесли на богов все свои «добродетели», поэтому их боги оказались хищниками, грабителями, человекоубийцами и завоевателями<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. И. М. Лурье. Имунитетные грамоты Древнего царства. «Труды отдела истории культуры и искусства Востока», т. 1, 1939, стр. 94—95, 101.

<sup>2</sup> Весьма характерным для религиозно-политического мировоззрения, господствовавшего в период правления фараона Тутмоса III, является дошедший до нашего времени текст своеобразной оды, которую произносит сам бог Амон, обращаясь к фараону, обосновывая и оправдывая его внешнюю политику, направленную на завоевание и покорение других народов. Приведем выдержки из этого документа: «Я дал тебе силу и победу над всеми странами; я распространил твою славу повсюду, страх перед тобой до четырех столпов неба... Я связал для тебя нубийцев десятками тысяч, азиатов сотнями тысяч и поверг твоих врагов под твои сандалии... Земля

Не удивительно, что с течением времени жезл и бич в руках богов — символы их господства над египтянами — заменяются мечом, то есть средством войны и порабощения других народов<sup>1</sup>.

Завоевательные войны фараонов несли большие тяготы населению. Немногие хотели посвятить себя военной службе<sup>2</sup>. Для оправдания и обоснования военной политики фараонов жречество поддерживает и широко распространяет миф о бесилии человека предпринять что-либо против войн, поскольку где они порождаются богами для славы страны и в наказание людям. Согласно мифу, когда бог Ра состарился и уже не мог с прежней зоркостью наблюдать за делами на земле, люди перестали почитать его и среди них воцарилось зло. По решению богов, на землю была послана жестокая и кровавая богиня Сомхет, изображение которой в виде львицы часто встречается на древних памятниках. Сомхет натравливает один народ на другой, порождает бесконечные войны, истребляет массы людей. Лишь ночь является ее отдыхом от кровавых дел. Только напоив богиню крепким пивом, боги смогли пресечь ее ярость и предохранить человечество от полного уничтожения.

---

в длину и ширину, на запад и восток подвластна тебе... Ты прошел воду великого изгиба Месопотамии с победой и силой. Я дал им услышать твой крик, и они скрылись в пещеры, и я лишил их ноздри дыхания жизни. Я посеял страх перед твоим величеством в их сердца. Змея твоей короны сокрушает их, берет в плен жителей Коди, пожирает обитателей болот своим пламенем. Сняты головы азиатов, от них никого не осталось, повергнуты дети князей их. Я дал твоим победам пройти все страны... Я сделал бессильными вторгающихся — сердца их горят, а члены трясутся. Я явился и дал тебе поразить князей финикийских, я поверг их под ноги на высотах их. Я дал им видеть тебя, как владыку сияния, ты осветил лица их подобно моему образу. Я пришел и дал тебе покорить азиатов, я дал им видеть тебя во всеоружии, когда ты хватаешь оружие на военной колеснице. Я пришел и дал тебе покорить восток, ты попрали обитателей земли божественной. Я дал им видеть твое величество подобным звезде, предвещающей бурю, когда она пускает пламя и дождь. Я пришел и дал тебе покорить запад, Кефтиу и Кипр в страхе; я дал им увидеть твое величество подобным иону тельцу, твердому сердцем, крепкому рогами и неприступному. Я пришел и дал тебе покорить обитателей болот; Метани трепещет от ужаса: я дал им увидеть твое величество подобным крокодилу, виновнику ужаса в воде, к которому опасно приближаться. Я пришел и дал тебе поразить обитателей островов; живущие при Средиземном море — под впечатлением твоего рычания; я дал им увидеть твое величество, как отомстителя. Я поставил тебя царем, мой возлюбленный сын, Гор, могучий телец, сияющий в Фивах, рожденный мною, Тутмос, вечно» (Б. А. Тураев. История древнего Востока, т. 1, стр. 282).

<sup>1</sup> См. И. Г. Франк-Каменецкий. Памятники египетской религии в фиванский период. М., 1917, стр. 49.

<sup>2</sup> Это вовсе не означает, конечно, будто бы древние египтяне вообще не были способны вести войны, что только необходимость обороны заставляла их воевать и т. п., как это утверждают Брэдстед и другие буржуазные историки Египта.

Понятно, что подобное объяснение войны при помощи специально обработанного жрецами мифа призывало людей к примирению с тяготами и страданиями, связанными с войнами. Ведь от решения богов нельзя уклониться!

Насколько господствующие классы рабовладельческого общества всех стран были заинтересованы в подобной идеологии, показывает тот факт, что трудно найти страну древнего мира, где бы эта идея не была распространена. Вавилоняне, как и египетские жрецы, не очень-то считались с престижем своих богов, когда думали, что боги слетаются к жертвоприношениям подобно мухам, липнувшим ко всему ароматному и сладкому. Древние индийцы, собственно индийское жречество, как об этом говорят тексты Ригведы, также считали жертвоприношения обязательными, дабы не разгневать богов. Прекращение жертвоприношений, по мнению индийских жрецов, вызывало «обиду богов» и такие неизбежные последствия, как засуха, прекращение смены времени суток, снижение урожайности полей и т. п. В общем, боги во всех религиях действуют со знанием дела: они берут на себя ответственность за политику правящих классов, но расходы на свое содержание возлагают на тех, кто производит материальные блага. Нечего и говорить, — продуманная и дальновидная политика!

## **5. ПЕРВЫЕ ШАГИ СВОБОДОМЫСЛИЯ. СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ УГНЕТЕННЫХ КЛАССОВ**

### **Зачатки социального свободомыслия**

Идеология рабовладельческой знати и жречества была господствующей в древнем Египте. Но это вовсе не означало, что все египтяне придерживались одинаковых политических взглядов. Острая классовая борьба, развертывавшаяся в Египте на протяжении многих столетий эпохи рабовладельческого общества, нашла свое отражение и в области идеологии. В каждый период развития египетского государства по разным вопросам складывалась оппозиция из среды самого правящего класса.

С развитием производства и обмена возникают новые социальные группы: поставщики товаров, особенно изделий из бронзы и железа, купцы, связывавшие торговыми узами различные номы, работорговцы, новые собственники земли, владельцы ремесленных мастерских. Все эти новые слои имущих людей требовали своих мест под солнцем, за которые цепко держалась старая рабовладельческая знать. С развитием таких профессий, как врачевание, зодчество, военное дело, землемерие, география, письмоведение — складывались новые слои людей умственного труда; постепенно подрывалась монополия жрече-

ства на знания. Понятно, что жречество упорно боролось за свою ведущую роль в религии, политике и науке. Увеличение армии вовлекало в командный состав более широкий круг людей из средних имущих слоев, а также из простого народа. Все это порождало условия для появления новых социальных идей, для критики господствующей идеологии, для проявления и развития свободомыслия.

Красноречивым подтверждением острой внутренней борьбы в самом классе рабовладельцев является «История Синухета» — рассказ одного из приближенных фараона XII династии Аменемхета I (2000—1980 гг. до н. э.). Сопровождая сына фараона в его военном походе, Синухет случайно узнает о смерти фараона и не без основания предполагает о возможной жестокой междоусобице в стране. Предстояла борьба сыновей царя за трон. Когда Синухет услышал обо всем этом, его «сердце сжалось», «руки опустились», «дрожь охватила его с головы до ног». Не долго думая, он сбежал из лагеря Сенусерта и после долгих мытарств очутился на севере Палестины, у правителя «Верхнего Ротену». Там он и переждал смутное время, пока фараон не пригласил его ко двору.

Этот рассказ имеет важное значение для понимания сложившейся тогда в Египте обстановки. Смерть фараона развязала или могла развязать руки противникам царской власти. Даже приближенные фараона не могли ручаться за свою участь. Разгоралась борьба различных групп внутри рабовладельцев. Одним словом, в Египте складывались и боролись за власть различные группы внутри самого господствующего класса.

Оппозиция к жречеству, к официальной религии, к внутренней и внешней политике фараонов нашла особенно яркое проявление в период Среднего царства и в последующие века. В поучениях и литературных произведениях все чаще проскальзывают критические нотки по отношению к общественным порядкам и религиозным догмам. В некоторых кругах имущих людей постепенно теряется вера в устойчивость власти фараонов, в прочность достигнутого ими положения на земле. Подвергаются сомнению и даже критике религиозные догмы жречества, особенно вера в возможность потусторонней жизни. Весьма показательна в этом отношении полностью дошедшая до наших дней «Песнь арфиста» (примерно XXI в. до н. э.). В ней высказывается предположение о том, что судьба владыки ничем не отличается от участи всех смертных людей:

Так поколение за поколением  
Уходит, сменяя друг друга.  
Владыки покоятся в пирамидах,  
Знать и жрецы — в гробницах.



Но там лишь их мумии. Где ж они сами?  
Что с ними стало со всеми?

Еще не было случая возврата людей из царства безмолвия. Никто не приходил и не придет оттуда, чтобы рассказать о потусторонней жизни. Смерть и все, что последует за нею, не принесет улады и облегчения. Это конец всему. Поэтому не следует думать о дне своего погребения, надо позабыть о смерти и ее неизбежности, необходимо больше внимания уделять земной жизни.

Наслаждайся жизнью! Забудь печали!  
Все желания свои исполни!  
Делай все, что сердце твое прикажет,  
Пока не покинул землю...  
И не воскреснешь ты от рыданий,  
И сердце твое не забьется.  
Так веселись же! Забудь печали!  
Сокровища не унесешь в могилу.  
Так веселись же! Покинув землю,  
Ты на нее уже не вернешься <sup>1</sup>.

Среди историков Египта существуют два мнения по отношению к этому замечательному произведению египетской литературы. Одни историки считают, что идеи неотвратимого рока, обреченности, неизбежной смерти, преходящего характера всего сущего были навеяны глубокими противоречиями и трудностями рабовладельческого общества в Египте. Многочисленные народные восстания, общественные перевороты во многих номах, усиление борьбы и повышение роли трудящихся классов вызывали панику и неуверенность среди знати. Отсюда и призыв арфиста — полностью воспользоваться благами жизни в те дни, которые еще осталось прожить людям. Другие историки, отправляясь от анализа того же содержания «Песни арфиста», видят в ней своеобразный протест, открытое выступление обездоленных против господствующей идеологии жречества, критику представлений о существовании загробной жизни. По нашему мнению, вероятно, последняя точка зрения ближе к истине. Но как бы ни оценивалось содержание «Песни арфиста», ее идеи никак не укладывались в русло господствовавших в Египте религиозных воззрений. Это произведение явилось одним из самых ярких проявлений свободомыслия в древнем Египте и оно, несомненно, подрывало религиозную догму о вечной жизни

---

<sup>1</sup> Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения древнего Египта. стр. 222—224.

после смерти, о суде Осириса и многие другие религиозные идеи, на создание которых жречество потратило так много усилий и средств.

Со временем критическое отношение к господствовавшим религиозным воззрениям о страшных карах или благоденствии, якобы ожидающих людей в загробном мире, распространилось настолько широко, что оно проникло даже в среду жрецов и знати. Любопытна в этом смысле надпись, высеченная по повелению жреца на саркофаге его жены. Жена как бы обращается к своему мужу-жрецу: «О, супруг мой, верховный жрец в Мемфисе, не переставай петь, пировать и веселить себя любовью. Ибо местопребывание мертвых пусто и темно, и сердце их не нуждается в жене и детях...»<sup>1</sup>.

Появление таких надписей в гробницах жрецов и их сородичей вскрывало лживость призывов жречества к простым людям стремиться достичь счастья в загробном мире примерным поведением в земной жизни, покорностью перед знатью, и характеризовало, в известной мере, идеологический разброд в среде самого правящего класса.

Критике подвергались не только религиозно-философские и социальные учения жречества, но и внешняя завоевательная политика фараонов. Частые военные походы египетских фараонов требовали большого напряжения сил страны, громадных материальных затрат и значительного количества воинов. Некоторые войны приносили огромные трофеи фараонам, но каждая война приводила к истреблению тысяч молодых египтян. В народе было постоянное недовольство захватнической политикой царей. Страх перед военной службой, участием воина вызывался не только возможностью смерти или увечья во время войны, но и суровым, жестоким обращением со стороны военачальников.

Официальная идеология стремилась привить египтянам самые восторженные идеи о военных походах и воинской славе, о преимуществах военной службы и ее пользе для государства. Но далеко не все разделяли эти восторги о военной профессии. В одном из писем египтянина своему другу прямо утверждается, что люди, посвятившие себя военной службе, испытывают тяжчайшие бедствия. Воина еще в юности запирают в казармы; во время походов его колотят как «свиток папируса». В походах воин несет свой хлеб и воду на плечах, как ослиную ношу, его члены искривляются; при встрече с врагом он трясется, как гусь. Авторы подобных документов приходят к выводу, что лучше быть подальше от военной службы. Человек должен

---

<sup>1</sup> Г. Ф. Кольб. История человеческой культуры. Перевод с немецкого под ред. А. А. Рейнгольда, 1897, стр. 93.

жить. Фараоны хотят воевать — пусть воюют. Простые люди ничего хорошего не могут получить от войны царей<sup>1</sup>.

Несмотря на ограниченное число документов, которыми располагает историческая наука для характеристики развивавшейся в древнем Египте идеологии социального свободомыслия, опираясь на имеющиеся факты, можно с уверенностью сказать, что критика господствовавших социальных воззрений со стороны передовых людей того времени была подчас весьма острой и шла по многим направлениям. Но особенно резким было столкновение с религиозно-политическим мировоззрением правящих классов тех социальных идей и представлений, которые отражали страдания и чаяния простого народа.

### Социальные идеи угнетенных

Эксплуатируемые массы, несмотря на всю тяжесть материального и духовного гнета, не только боролись против своих угнетателей, но и создали собственное воззрение на жизнь общества. В литературных памятниках древнего Египта часто встречаются призывы к устранению несправедливого владения землей и к уравниванию в правах неимущих со знатью, содержатся мечты о более справедливом устройстве жизни в обществе. Сохранились также поучения древних авторов, в которых нашли отражение чаяния простых людей. В «Поучении Аменемопе», относящемся примерно к первой половине I тысячелетия до н. э., высказывается мысль о защите землепашцев и, вообще, свободных, но бедных людей. В нем говорится, что богатство не составляет ни высокой добродетели, ни счастья человека. Поскольку крупные землевладельцы грабили общины, отнимали у них земли, в «Поучении Аменемопе» выдвигается требование прекратить грабежи неимущих: ни один вид имущества не должен приобретаться силой. Все, чем может и должен располагать человек, он обязан приобрести своим личным трудом. Враги города не те, которые ничего не имеют, а те, кто грабит слабых и толкает их на гибель.

В этом интересном документе видна забота о благе большинства людей, проводится мысль о первостепенной роли труда в жизни человека, говорится о необходимости объявить врагами людей, грабящих неимущих и слабых.

В народном творчестве древнего Египта часто встречаются

---

<sup>1</sup> В одном произведении времени Рамсеса II («Кадешская поэма») фараон жалуется на своих воинов, упрекает их в трусости, в том, что они покинули царя на поле боя: «Около меня не было ни одного князя, ни одного военачальника, ни одного предводителя стрелков или боевых колесниц; мои солдаты покинули меня, мои всадники скрылись, и никого не осталось подле меня, чтобы биться» («Всеобщая история литературы», под ред. В. Ф. Корша, т. I. СПб., 1880, стр. 228).

сказания, стихи и песни, проникнутые высокими моральными принципами, проповедующие гуманные начала в людях. В стихотворении «Исповедь...» перечисляются поступки, которые не может совершить гуманный, правдивый человек. Он честен, потому не обманывает людей, не совершает насилий («Не втиснул другого под гнет»), не присваивает чужой собственности, не убивает людей, не обмеривает их, продавая им зерно, не изменяет друзьям и народу, выступает против клеветы («Я во лжи неповиен, облыжных не ведаю слов»), ни одной живой души он не мучил («Не топтал я те земли, где плуг проходил бороздой»), не ввергался в ярость, не натравливал людей друг на друга. В заключение в стихотворении говорится, что автор «не ждал умноженья богатств вне законных пределов, за труд нам дающих владенья».

Надо хорошо знать обстановку в древнем Египте, чтобы по достоинству оценить робкие проявления протеста против несправедливостей государственной власти. А этот протест не затихал никогда. Он прорывался в народных песнях и сказаниях, в легендах и поучениях, в осторожной, а подчас и смелой критике религиозных догм и деятельности жречества.

До наших дней дошла внешне безобидная сказка «Правда и Кривда». Фабула ее проста: Правда и Кривда — братья. Последний завидует первому и путем ложного обвинения ослепляет и изгоняет его. Спустя некоторое время у Правды рождается сын, который мстит за страдания отца. Но суть здесь в другом. Кривда, будучи привлечен к ответу, грубо лжет перед судом Эннеады. Он сообщает, будто Правда украл у него необыкновенный меч: клинок — гора, рукоятка — ствол дерева, ножны — гробница бога, отвязка ножен — целые стада огромных пастбищ. И несмотря на явную ложь, судья решает дело в пользу Кривды. И хотя, в конце концов, месть настагает Кривду, однако у каждого, кто знакомился с такой сказкой, не оставалось сомнений в том, кому служит Эннеада!

В древнеегипетской литературе еще не встречаются какие-либо теоретические построения, говорящие о структуре общества, источниках социального неравенства, движущих причинах развития общества. Но описания общественных несправедливостей были делом совершенно обычным. Чаще всего авторы сказаний, повестей, поучений, бичуя несправедливых вельмож, рассказывая о бедственном положении земледельца или ремесленника, возлагали свои надежды на доброту и справедливость высшей власти — фараона и его наместников. Но уже сам факт *критики* социальной несправедливости имел большое значение в развитии сознания угнетенных классов.

Ценный материал, характеризующий положение египетских земледельцев, содержится в сказке «Красноречивый крестья-

нин», относящейся, по-видимому, к XIX—XVIII вв. до н. э. У историков существуют разные взгляды на это произведение и ту среду, в которой оно возникло. Но одно несомненно — в ней дана острая критика общественных порядков в Египте. Уже одни призывы к сановнику: «Уничтожь неправду, чтобы торжествовала истина!», «Низвергни зло!», «Будь справедлив!» — говорят об этом. В сказке перечисляются преступления владельцев и должностных лиц, дается критика их алчности, своекорыстия, бесчестности, продажности, жестокости. Крестьянин бесстрашно напоминает вельможе, что справедливость повсюду изгнана, большие чиновники творят зло, правота поправа, судьи воруют, города задыхаются от нужды, чиновники крадут зерно. Порокам подвержены те, кому поручено бороться с ними. Корзины с фруктами достаточно, чтобы подкупить любого судью. Ложь для них — привычная жвачка. Самый отъявленный пройдоха во всей стране стремится выдать себя за праведника. Высшие чиновники — грабители, воры, насильники. Их дома — притоны для злоумышленников.

Не менее характерны и советы крестьянина управителю, за которые он получил изрядную долю розг: не лги, не будь легкомыслен, не бери взяток, не твори произвола, не отнимай у бедняка его добро, быстрее делай хорошее ближнему, ибо даже истина может устареть; твой долг поддерживать справедливость, твори правосудие бескорыстно; не нападай на человека, если он на тебя не нападает; не будь пристрастным и не слушайся прихотей своего сердца.

Передовые люди того времени стремились противопоставить свои убеждения, мысли и идеалы реакционным догмам религии, освободить разум человека от религиозных пут. Как прямой протест против вымыслов жречества о предустановленности человеческой судьбы, о наказании в загробной жизни за неуважение к фараону, знати и жрецам появлялись произведения неизвестных авторов, полные сарказма, остроумия и критики религиозных догм с позиций свободомыслия и трезвого взгляда на все окружающее. В качестве примера таких выступлений можно сослаться на «Беседу разочарованного со своей душой», относящуюся к периоду Среднего царства (примерно XXII—XXI вв. до н. э.).

Простой египтянин, разочарованный в жизни, не видящий выхода из тягот и несправедливостей, решил умереть и обращается за советом к своей душе. В ответах души излагаются собственные мысли автора этого замечательного произведения.

— Ты хочешь умереть, — спрашивает душа разочарованного в жизни египтянина. — Но что ждет тебя после смерти? На что ты надеешься? Для чего заботишься о своей гробнице и о погребении? Ничего этого ты не знаешь. Ведь все люди смертны —

цари и простые жители египетских городов. Безумством надо считать заботы о гробницах, ибо после смерти людям ничего не нужно. Никто не может подняться на свою собственную гробницу после смерти и вновь посмотреть на солнце. Многие люди воздвигали гранитные гробницы с высеченными внутри залами. Но когда был завершен их жизненный путь, они не смогли более пользоваться своим богатством. Их тела подобны тем, кои брошены в реку, где они могут беседовать только с рыбами, а волны и солнечный зной обглаживают их плоть, как свою добычу. Оставь же свои надежды на потустороннюю жизнь и наслаждайся счастьем каждого дня, который тебе дан природой.

Это назидание души своему хозяину было полной противоположностью господствовавшим религиозным воззрениям о жизни человека после смерти.

Не менее характерны и признания самого разочарованного, решившего уйти из жизни. Они хорошо воссоздают обстановку глубокой социальной несправедливости, общественных противоречий, жестокой диктатуры деспотической власти фараонов и аристократии в древнем Египте. Разочарованному в жизни египтянину не только не с кем жить, но не с кем даже говорить. Братья жестоки. Друзья стали врагами. Люди озлоблены. Добрый унижен, а жестокий в почете. Мирные люди находятся в беде. Злодеи убивают добрых людей и все смеются над убитым, прощая злодеям их преступления. Люди грабят друг друга. В обществе славят бесчестных. Все подозревают и боятся друг друга. Алчность и жадность одолевают всех. Справедливых людей нет, «страну захватили злодеи», «ныне везде и всюду зло и несправедливость».

Здесь важно учесть совпадение критики господствующей религиозной идеологии с резко отрицательным отношением автора повествования к сложившимся общественным порядкам. Иначе и не могло быть. Политический строй египетских рабовладельцев и их идеология составляли одно целое, поддерживали и дополняли друг друга. Враг рабовладельческой знати неизбежно оказывался и противником ее религиозных и социальных догм.

Идеологическая борьба, происходившая в Египте в весьма своеобразных формах, нашла свое выражение и в отношении различных социальных групп и классов к своей стране, к народу и его традициям.

История древнего Египта знает много примеров прямой измены и открытого предательства со стороны крупных чиновников, знати и жречества. Они нередко заключали союзы с чужеземными военачальниками, добываясь с их помощью большей власти или подавления сопротивления своих соотечественников. Вместе с тем, вся тяжесть борьбы против инозем-

ных нашествий ложилась на плечи трудового народа. Именно в его среде созрели и развились патриотические идеи, выражавшие любовь к родине, преданность своему народу, привязанность к семье и домашнему очагу.

Древнеегипетская литература оставила много памятников, в которых ярко выражалось горячее чувство любви к отечеству, проявлялась забота о благосостоянии большинства населения Египта. Это можно видеть в одном из древнейших сказаний «Потерпевший кораблекрушение», относящемся примерно к XX—XIX вв. до н. э. Простой корабельщик-дружинник рассказывает вельможе о своих скитаниях. Однажды корабельщику пришлось выслушать предсказание змея — владельца острова: будь мужествен, смел и владей собой. Ты вновь обретешь счастье, вернешься в свой город, увидишь свой дом, обнимешь детей и жену, доживешь до конца дней среди братьев своих. Насколько бесхитростно и радостно был настроен простой корабельщик, настолько озабочен и печален был вельможа. Его не радует прибытие в отчизну. Его волнует только одно — как отнесется к нему фараон. На слова своего дружинника он смог лишь ответить: «Не хитри со мной; твой рассказ не спасет меня. Незачем поить ночью птицу, которую утром зарежут!»

Такова была противоположность общественно-политических воззрений угнетенных и угнетателей. Постепенно, шаг за шагом складывались социальные воззрения неимущих. И хотя наука не располагает такими документами и памятниками, в которых были бы систематически изложены общественно-политические и социологические взгляды египетских земледельцев, ремесленников, а тем более рабов, однако и на основании имеющихся данных можно уверенно сказать, что в этих воззрениях откристаллизовался огромный опыт людей труда, получила выражение народная мудрость.

Чем смелее выступали со своими требованиями и взглядами трудящиеся массы древнего Египта, тем в большую тревогу, пессимизм и даже отчаяние впадали господствующие классы. Рабовладельческая аристократия много раз переживала такое положение, когда почва горела у нее под ногами. Достаточно вспомнить народное восстание, описанное Ипусером. Не удивительно поэтому, что идеологи рабовладельцев частенько задумывались над грядущим, что оно несет с собой? Не повторится ли 1750 год? Уж слишком смелы стали пахари, пастухи, охотники, каменщики, мастера по бронзе и железу. Именно тревога за будущее, неуверенность в нем породили неумное, беспокойное стремление рабовладельческой аристократии что-то знать о будущем, проникнуть в его смутные очертания, хотя бы на миг взглянуть в лицо неотвратимой судьбы. Целые пол-

чища жрецов, разработавших систему заклинаний и гаданий, пытаются разгадать будущее фараонов и рабовладельческого государства. Фараоны советуются с сановниками о судьбе своей власти.

Эти же идеи проникают в литературу. Мудрец Неферти<sup>1</sup>, вызванный к фараону, спрашивает у последнего, что его больше всего интересует: прошлое или будущее, совершающееся или предстоящее? Фараон приказывает: говори о том, что свершится, ибо то, что свершается, сегодня же будет завершено. Но мудрец в форме пророчества излагает современные ему события. Неферти нарисовал яркую картину всеобщего упадка, обнищания, острой борьбы внутри египетского общества. Он говорит о грозе, надвигающейся с Востока, об азиатах, которые придут и будут чинить насилия. Вельможи будут повержены. Страна погибнет. Египет станет пустыней. В Египте не хватит крепостей, чтобы удержать иноземных завоевателей. «Насилие и разбой» распространятся по всей стране. Все возьмутся за оружие, и мятеж охватит страну. Каждый будет думать лишь о себе самом. Египтяне начнут убивать друг друга. Сыновья станут врагами отцов, братья — недругами. Люди опустошат страну. «Те, которые потрошили рыбу, они станут богатыми рыбой и птицей», «То, что никогда не свершалось, свершится... Страна будет жить в восстании... Уста каждого будут полны словом: «Я хочу». Все хорошее исчезнет... Отнимается собственность человека. Она передается чужому... Ничего не делающий, он завладевает, опустошая [других]». Иные хозяева будут обездолены. Власть в стране захватят «слабые руки». Будут кланяться тем, кто сам прежде кланялся. То, что было внизу, окажется наверху. Совершится переворот и все переменится. Богачи поселятся среди могил, а бедняки завладеют богатством куда большим, чем им нужно для жизни...

Подобные рассуждения идеологов рабовладельцев звучат прямо-таки панически. Здесь уже резко и отчетливо выражено чувство обреченности. И об этом говорит не только Неферти... «О, если бы пришел конец людям! — восклицает Ипусер. — Не было бы зачатия и не было бы рождения!»<sup>2</sup>.

Далее Неферти предсказывает объединение Египта, изгнание из страны чужеземцев. Царь, который совершит этот подвиг, «придет с юга Амени правою главою его... Он получит белую корону. Он наденет красную корону. Он соединит на себе обе могучие...»<sup>3</sup> Азиаты падут перед ударами его.

---

<sup>1</sup> См. Papyrus 1116 В recto. Перевод акад. В. В. Струве. «Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук», т. I. Л., 1925, стр. 210—217.

<sup>2</sup> Речение Ипувера. Лейденский папирус № 344, стр. 46.

<sup>3</sup> Белая корона означает Верхний Египет, красная — Нижний Египет.



Ливийцы падут перед пламенем его... дерзкие сердцем перед его мощью».

Из рассуждения фараоновского прорицателя хорошо видно, что господствовавшие тогда классы боялись всеобщего восстания и победы народных масс. Как и в последующие века, класс эксплуататоров в древнем Египте усматривал в возможной победе неимущих, обездоленных людей гибель и опустошение всей страны. В истории часто было так: когда господствующие классы чувствовали неотвратимо надвигающуюся на них гибель, то для устрашения народа они выдавали ее за гибель всего общества. Поэтому рабовладельцы считали, что в Египте исчезнет все «хорошее», если беднота заберет имущество эксплуататоров-богатеев. Люди труда, создавшие все богатства страны, объявляются «ничего не делающими» людьми, которые лишь «завладевают всем», тем самым «опустошая страну».

Как известно из истории Египта, восстание, описанное Ипусером и Неферти, было жестоко подавлено фараоном и знатью. У Неферти восставшие названы «дерзкими сердцем». Они истреблены «натиском фараона». Многие города при этом были буквально залиты кровью бедноты и рабов.

Из приведенных документов видно, какой напряженности и остроты достигла классовая борьба в Египте к периоду XII династии. На основании документов советские историки установили, что для древнего Египта не могло быть и речи о каких-то идиллических общественных порядках, о господстве справедливости и мирном сосуществовании противоположных классов, что с таким усердием на протяжении длительного времени проповедовали многие буржуазные египтологи.

### **Некоторые выводы**

Египет — одна из стран наиболее древней из известных ныне исторической науке цивилизаций. Первые сведения о культуре народов Египта восходят к VII—V тысячелетиям до н. э. Археологические находки определенно говорят о существовании государств в Верхнем Египте в IV—III тысячелетиях до н. э. От более поздней истории Египта, связанной с Древним и Средним царствами, остались многочисленные литературные и документальные памятники. На протяжении длительного времени египтяне выработали разнообразные взгляды на общество, интересовались судьбами человечества. Ныне точно установлено значительное влияние социальных воззрений египтян на философскую и политическую мысль древней Греции и Рима. Плутарх свидетельствует о том, как много идей древнего Египта было заимствовано и преобразовано пифагорей-

цами, Платоном и Аристотелем. Даже египетский бог Осирис, у которого «в платье нет темных красок», так как «оно все одного чистого цвета, цвета света», перекочевал в греческую мифологию, приняв образ богини Исиды, одежды которой, правда, были уже «расцвечены всеми самыми пестрыми цветами, ибо ее власть простирается на материю, которая принимает все формы и для которой возможны всяческие превращения».

В течение нескольких тысячелетий народ Египта оказывал влияние на страны Передней Азии, Средиземного моря, Восточной Африки. Влияние древнеегипетской социальной мысли на другие народы вполне понятно и естественно. Дело не только в древнейшем характере египетской культуры, но и в следующих двух обстоятельствах, которые необходимо принять во внимание: могущество древнеегипетского государства на разных ступенях его развития и связанное с ним экономическое и политическое влияние Египта на многие страны; сравнительно высокое развитие культуры и социальной мысли в Египте. Соседним народам было что заимствовать у египтян. Представления о мироздании и месте общества в нем, выработка общественного идеала, анализ отношений людей в обществе; разработка учения о семье и личности; составление законов, изложение вопросов о социальном долге людей и нормах их поведения; рассмотрение вопросов о социальном подразделении людей в обществе и положении различных классов; критика представителями неимущих классов социальной несправедливости; взгляды на роль государственной власти — все эти и многие другие вопросы освещались с позиций разных классов. Этим объясняется, почему идеологи различных классов в других рабовладельческих государствах древнего Востока могли использовать социальные идеи древнего Египта.

Многие социальные идеи нашли воплощение в памятниках архитектуры, живописи, скульптуры, в изделиях ремесленников. Впервые в искусстве древнего Египта центральное место занял человек, его деятельность, быт, его общение с природой и взаимоотношения людей. «Египетское искусство впервые стало изображать человека в сопоставлении и связи с другими людьми. Оно... открыло и утвердило интерес к индивидуальности человека, не раз на протяжении своей долгой истории создавая образы, полные глубокой значительности»<sup>1</sup>.

Однако все эти бесспорные данные были запутаны и извращены реакционными буржуазными историками Востока.

В современной буржуазной историографии можно часто встретить, с одной стороны, непомерные восторги по поводу «Наставлений» и «Поучений» египетских фараонов и их визи-

<sup>1</sup> «Всеобщая история искусств», т. I, стр. 71.

рей, а также по отношению к отдельным образцам древнего искусства египтян, с другой, — всяческое принижение социальной мысли и достижений культуры народов древнего Востока вообще и в частности Египта. Такие, например, исследователи древности, как Морэ, Брэстед, Фольтен и другие старательно выискивают в «Поучениях» египетских царей, жрецов и вельмож идеи справедливого управления государством, гуманистические принципы морали, идеалы «мудрой энергии» и т. п.

Упомянутый нами Фольтен в книге «Два древнеегипетских политических трактата» (1945) уверяет читателей, будто в «Поучении гераклеопольского царя своему сыну» как раз и содержатся «идеалы мудрой энергии», и что эти идеалы, соединенные с «гуманностью и богобоязностью», воплотились в египетской царской власти. Но с такого рода истолкованием древних египетских социальных документов, конечно, никак нельзя согласиться, так как оно игнорирует их классовое содержание и стремится выдать господствовавшие в древнем Египте социальные идеи за мировоззрение всего египетского общества того времени. В подобных «исследованиях» заведомо искажается историческая правда; в них не принимаются во внимание подлинно гуманистические и благородные идеи, выдвигавшиеся в древнем Египте в защиту угнетенных классов, и поднимается на щит идеология, оправдывающая рабство и деспотическую диктатуру рабовладельцев. Таковы политические симпатии некоторых буржуазных историков.

Идеализация египетского кастового строя — характерная черта трудов многих зарубежных историков. Даже в работах таких серьезных историков, каким является, например, Киниц, почти полностью замалчивается классовая борьба в древнем Египте<sup>1</sup>.

Другое направление в западноевропейской и американской литературе, посвященной древнему Египту, попросту игнорирует достижения социальной мысли египтян, отрицает за ней всякое разумное содержание. Французский историк Ж. Шевалье считает, например, что «из египетской мудрости не возникло ни одно философское учение». Лишенное «рациональных правил, отчетливой концепции бога... это учение «египетских мудрецов» в конце концов затерялось в культе священных животных, в тотемизме, фетишизме и анимизме, характерном для первобытных народов...»<sup>2</sup>.

Шевалье недоволен тем, что египтяне не выработали «отчетливой концепции бога». Он имеет, очевидно, в виду материалистические тенденции в философских воззрениях египет-

<sup>1</sup> См. Fr. K. Kienitz. Die politische Geschichte Ägyptes. В., Akad. Verl., 1953.

<sup>2</sup> J. Chevalier. Histoire de la pensée. La pensée antique. P., 1955, p. 4.

ских мыслителей, а не жречество, только и занимавшееся выработкой таких концепций. Но это как раз и есть достоинство древнеегипетской философской мысли, а не ее изъян! Что же касается приравнения египтян к «первобытным народам», то здесь Шевалье вовсе не оригинален. Для идеологов империализма все народы «первобытные», если они не желают надевать на себя хомут и цепи, уготованные для них колонизаторами-империалистами.

Среди буржуазных историков не мало нашлось и таких, которые в крушении могущества древнеегипетских фараонов видели вообще окончание истории египетского народа. В заключительных строках «Истории древнего Египта» американского историка Брестеда говорится: население Египта в наше время «не обнаруживает признаков пробуждения...»<sup>1</sup>.

Теоретические оруженосцы колониализма принимают желаемое за действительное. Многие века чужеземного гнета не сломили волю и дух древнего египетского народа. «Признаки пробуждения» для идеологов империалистических стран означают дух покорности, смирения, подобострастия по отношению к колонизаторам. Но давно прошло время для такого изъявления сознания и воли народов. Дух и «признаки пробуждения» состоят в другом — они состоят в освобождении от чужеземного гнета — и народ Египта ясно выразил эти признаки. Египтяне, вопреки разглагольствованиям современных пророков колониализма, опираясь на передовые тысячелетние традиции, не только сохранили, но и приумножают великие завоевания своей культуры.

---

<sup>1</sup> Д. Г. Брестед. История Египта, т. II. М., 1915, стр. 280.

---

## *Глава третья*

### **ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ВАВИЛОНИИ**

#### **1. ВАВИЛОНИЯ В XXI—XII вв. до н. э.**

##### **От Шумера и Аккада к Вавилону**

Южная часть Месопотамии оказалась более благоприятной для заселения, чем многие другие районы Передней Азии. Еще в IV тысячелетии до н. э. здесь проживали шумеры, которые и заложили основы последующего развития государства Двуречья. Семитические племена, проникшие в северную часть страны из Сирии, постепенно смешались с коренным населением и в III тысячелетии до н. э. здесь образовалась новая народность. Археологические памятники дают возможность предполагать о довольно широких и постоянных связях Шумера с некоторыми странами Восточной Аравии, с Индией и, очевидно, с Египтом. Это обстоятельство имеет существенное значение для истории социальной мысли стран Передней Азии, поскольку со многими идеями, получившими распространение в Египте, можно встретиться и в Вавилонии.

История древней Вавилонии убедительно подтверждает марксистское учение об историческом процессе. Здесь так же, как и в других странах Востока и Запада, по мере совершенствования орудий труда и развития общественных отношений, народы закономерно переходят от одной стадии развития к другой, от первобытнообщинного строя к рабству. Раскопки возвышенности Джемде-Наср и другие подтверждают, что с конца IV тысячелетия до н. э. в общинах Двуречья уже наблюдалось социальное расслоение. Оно было связано с повышением производительности труда в земледелии и городском хозяйстве. Потребность регулирования вод Тигра и Евфрата,

связанное с этим сооружение плотин, осушение болот, рытье каналов служило мощным толчком усовершенствования орудий труда, сельскохозяйственной техники. Объясняется это тем, что от орошения зависели урожаи древних шумерийцев, а следовательно и вся их жизнь. Орошение земель имело в древнем Шумере настолько важное значение, что строительство каналов «официально объявлялось общенародным делом. Весь народ должен был нести корзины строителя, которые были символом строительной повинности, а сам правитель лично нес первую корзину во главе народа»<sup>1</sup>. Большие изменения в земледелие внесло применение металлических орудий.

Постепенно в общинах выделяются более богатые семьи. Они захватывают лучшие земли, львиную долю военной добычи и тем самым ставят общину в фактическую зависимость от своего хозяйства. Так зарождалась родовая аристократия, возникало социальное неравенство, что со временем привело и к образованию особых классов — рабовладельцев, с одной стороны, эксплуатируемых рабов, — с другой. Эксплуатируемые были также рядовые общинники, ремесленники, поденщики и т. п. С течением времени собственность на землю перешла в руки государства. В его же владении находилась большая часть рабов.

Государства в районе Двуречья появились, очевидно, в тот же период, что и в Египте или несколько позже. Еще в первой половине III тысячелетия до н. э. на обрабатываемых землях Шумера возникли многочисленные мелкие города-государства. Среди них наиболее значительными были Эриду, Ур, Ларса, Умма, Лагаш, Урук, Ниппур и другие. Несколько позже возникают и города семитических племен: Аккад и Исин. Со временем центром всего Двуречья становится город Вавилон<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> И. М. Дьяконов. Государственный строй древнего Шумера. «Вестник древней истории», 1952, № 2, стр. 17.

<sup>2</sup> Страбон так описывал природные условия Двуречья: «Страна эта перерезывается множеством рек, наибольшие из которых Евфрат и Тигр; действительно, после индийских, эти реки занимают вторые места в южных частях Азии. Они имеют длинные пути вверх: Тигр до Описа и нынешней Селевкии (Опис теперь деревня и торжище для окрестных местностей), а Евфрат до Вавилона, на расстоянии трех тысяч стадий с лишним (около 500 км.— *Ред.*)... Евфрат в начале лета наводняется от снегов в Армении, которые начинают таять с наступлением весны; вследствие этого поля заливаются водой и обращаются в болота, если только выступающая из потока вода не отводится посредством рвов и каналов, как нильская вода в Египте. Вот почему были прорыты каналы, на поддержание которых, впрочем, требуется много труда, так как земля здесь низка, мягка и легко уступает давлению; поэтому она легко смывается водою, поля обнажаются, и каналы наполняются грязью, которая и закрывает их устья... Страна эта производит ячмень в таком количестве, как никакая другая, так как уверяют, что ячмень здесь родится сам триста; все остальное дается пальмой, именно, из нее приготавливают хлеб, вино, уксус, мед, муку и всякого рода

В результате длительного исторического развития Шумера и Аккада возникло централизованное Вавилонское государство, впоследствии подчинившее себе почти все Двуречье. Необходимо отметить, что в период гегемонии городов Шуруппака, Лагаша, Аккада, Ура и некоторых других произошло более резкое размежевание противоположных классов; усилившаяся эксплуатация населения приводила к прямым выступлениям трудящихся против царской власти и верхушки рабовладельцев, а также к государственным переворотам. Свержение Урукагиной власти Лугальанду в Лагаше (около 2370 г. до н. э.) — одно из таких событий<sup>1</sup>.

Политическое объединение многочисленных государств всего Двуречья произошло во время возвышения г. Аккада. Тогда же начались более значительные ирригационные работы, что имело решающее значение для хозяйственной жизни страны, для развития торговли. Была создана постоянная армия для захвата соседних стран и подавления недовольства немощных классов внутри страны.

Период господства города Аккада открыл новую страницу в экспроприации общинной собственности, усилении старой родовой знати, сосредоточении обрабатываемых земель и рабов в руках царя, храмов и крупных рабовладельцев. Община была обессилена, и ее делами, особенно землей, распоряжались наиболее богатые и влиятельные главы семей.

---

плетеные сосуды. Орехи пальмовые служат для кузнецов, служат вместо углей, а будучи размягчены, дают корм для скота, как для быков, так и для овец» (Стр а б о н. География в семнадцати книгах. Перев. с греческого Ф. Г. Мищенко. М., 1879, стр. 756, 759).

<sup>1</sup> Каковы были поборы населения, об этом лучше всего говорят тексты реформ Урукагины: «С отдаленных времен, изначала лодочники жили в бараках, при ослах жили пастухи, при баранах жили пастухи, при (реке) жили сторожа речной ловли... Быки богов употреблялись для орошения полей патеси; лучшие поля богов были местом радости патеси. Ослов..., лучших быков отнимали жрецы, зерно жрецы распределяли людям патеси. Одежды..., ткани..., бронзу..., птиц..., коз жрецы брали, как подать. Жрец в саду матери бедняка присваивал себе деревья, отнимал плоды. Когда клали в могилу покойника, жрец брал себе его платье, 7 сосудов сикару (пива) и его пищу, 420 хлебов и 120 ка зерна, одежду..., постель... Если кто-либо покупал овцу, и это была хорошая овца, у него ее отнимали... Если овца была белая, приносили ее шерсть во дворец, а если нет, платили 5 сиклей серебра... Если сын бедняка устраивал себе рыбный садок, у него отнимали рыб. Если муж отпускал жену, патеси брал с него 5 сиклей, а великий визирь брал с него 1 сикль. Если человек возливал масло (при жертвах или гадании), то патеси брал с него 5 сиклей серебра, великий визирь брал с него 1 сикль серебра, прорицатель брал с него 1 сикль серебра. Теперь патеси, визирь и прорицатель больше не берут. Если сын бедняка делает себе садок, у него никто не отнимает рыб» (Д. А. Ж а р и н о в и др. Древний мир в памятниках его письменности, ч. 1, Восток, стр. 68—69. См. новый перевод и анализ текста реформ Урукагины в ст.: И. М. Дьяконов. Реформы Урукагины в Лагаше. «Вестник древней истории», 1951, № 1, стр. 15—32).

Понятно, что этот процесс не был односторонним. Чем более богатели отдельные общинники, тем в большую нищету, экономическую зависимость и кабалу попадали рядовые члены общины. Именно из них рекрутировались поденщики, всякого рода неимущие люди городов, деревень и все чаще — рабы. Рабы пополнялись также за счет военнопленных.

Внутреннее ослабление города-государства Аккада совпало с нашествием на страну примерно в 2200 г. до н. э. гутеев — воинственных племен горцев. Они превратили г. Лагаш в административный центр, сделали своей опорой новые слои рабовладельцев из среды имущих горожан и земледельцев, провели некоторые реформы, облегчающие участь средних слоев населения. Но как иноземные завоеватели, они, конечно, не смогли надолго привлечь на свою сторону жителей городов и поселений Двуречья. Уже с 2132 г. до н. э. власть переходит к династии Ура, временно объединившей Шумер и Аккад. Под напором эламитов и амореев в 2024 г. до н. э. III династия Ура рухнула, а сам город был разрушен до основания.

### **Возвышение и упадок Вавилонского государства**

В рабовладельческом государстве, возникшем в средней части Двуречья, как и в Египте, в земледелии первостепенное место занимала система искусственного орошения, над созданием которой трудились сотни поколений людей.

Обострявшаяся классовая борьба еще в ранний период развития рабовладельческого строя привела к возникновению рабовладельческой деспотии. После длительного периода завоеваний, разорений, острых классовых схваток, в Двуречье в XIX в. до н. э. возникло Вавилонское государство. Этому благоприятствовало то, что через Вавилон шли многочисленные торговые пути в страны древнего Востока. Почти две тысячи лет Вавилонское государство оставалось своеобразным центром восточных стран. Возвысившись и окрепнув при царе Хаммурапи (1792—1750 гг. до н. э.), оно на протяжении длительного времени оказывало большое влияние на соседние страны. Этому прежде всего способствовал внутренний подъем Вавилонии: в стране восстанавливалась и совершенствовалась оросительная система, сооружались новые каналы, развивался обмен и расширялась торговля с другими странами. В земледелии и ремесле довольно широко использовались металлические орудия труда (бронза, позднее железо). Основным средством обмена, мерилom цен на товары являлось серебро.

Вавилонское государство вело успешные войны, в результате которых почти все Двуречье подпало под его влияние.



Развитие древневавилонского рабовладельческого государства напоминает историю Египта. В XVIII—XVII вв. до н. э. в Передней Азии не было более могущественного государства, чем Старо-Вавилонское царство. «Объединив основную и важнейшую часть долины Тигра и Евфрата, Хаммурапи стал хозяином торговых путей на восток, север и запад. Он подчинил своему влиянию на востоке значительные области Элама... Все области Малой Азии и Сирии, которые находились в торговых сношениях с царством Мари, были теперь включены в орбиту вавилонской торговли. В этот период усилилось воздействие вавилонской культуры на сирийские города, на хеттский племенной союз, на финикийское государство Угарит. На западе воздействие вавилонской культуры этого периода сказывается в Палестине. Возможно, что Вавилония при Хаммурапи или при его ближайших преемниках вступила в отношения с еще более далекой страной — с Египтом»<sup>1</sup>.

Все это ни в какой мере не дает основания идеализировать вавилонское государство, как это делают многие буржуазные историки. Американский историк Р. Чеймблисс, например, считает Вавилонию образцовой страной по своей власти над природой, «высоко развитой социальной организации» и «социальному порядку». В эту эпоху, утверждает он, «естественные богатства и учреждения людей находились в гармонии»; «вавилонская система рабства была замечательно человеческой»<sup>2</sup>.

Но это, конечно, большое заблуждение. Вавилонское рабовладельческое государство раздиралось антагонистическими противоречиями, было неустойчивым и, в конце концов, пало в результате происходившей в нем классовой борьбы и под напором внешних врагов.

Вавилонское общество II тысячелетия до н. э. резко делилось на противоположные классы: крупных собственников-рабовладельцев и рабов, а также свободных неимущих. Свободное население Вавилонии не составляло однородной массы. Оно делилось на три большие группы: 1) *сабе* — земледельцы, ремесленники и наемные рабочие, которые принадлежали к низшей ступени социальной лестницы и эксплуатировались царем и крупными рабовладельцами; 2) *мушкену* — рабовладельцы, не принадлежавшие к верхушке общества, окружавшей царя, и подчиненные по положению или по службе люди, составлявшие, по-видимому, наиболее многочисленный слой рабовладельцев; 3) *мар-авелим* — «сыны мужа» — крупные рабовладельцы, сановники, члены царского рода, жрецы; 4) *рабы* — бесправный общественный класс, беспощадно

<sup>1</sup> «Всемирная история», т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 291.

<sup>2</sup> R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, p. 40, 41, 31.

эксплуатирующий рабовладельцами. Рабовладение в Вавилонии не получило, однако, такого сильного развития, как в Греции и Риме. На протяжении всей истории Двуречья в нем, видимо, существенное значение имело домашнее рабство.

Мелкие производители — земледельцы и ремесленники — постоянно расслаивались: одни из них, а таких было огромное большинство, впадали в долговую кабалу, разорялись и зачастую превращались в рабов, другие — незначительное меньшинство — богатели, становились все более крупными собственниками земли, скота и вливались в класс рабовладельцев. В законах Хаммурапи рабовладелец, землепашец и свободный ремесленник обозначались одним понятием — «человек». Но роль их в обществе и государстве, конечно, не была одинаковой. Для каждого слоя свободного населения проповедовались свои принципы морали, а вавилонские законы предусматривали различные меры наказания за одни и те же проступки для лиц, принадлежащих к разным социальным слоям свободного населения.

Разорение земледельческого населения, увеличение количества рабов за счет большого числа военнопленных, покупки рабов в соседних странах, превращения в рабов разорившихся свободных жителей, попавших в долговую кабалу, усиление деспотической диктатуры династии Хаммурапи, — все это резко обострило классовую борьбу.

Уже спустя полтора столетия после смерти Хаммурапи страна была охвачена пожаром волнений, внутренних неурядиц, междоусобиц. Многочисленные войны истощали Вавилонское государство. Брожение, недовольство охватило почти все слои общества. События того времени красочно описываются в одной народной песне: «Будут убивать все друг друга, приморье — приморье, субарту — субарту, ассириянин — ассириянин, эламит — эламита, кассит — кассита, сутеец — сутейца, кутеец — кутейца, лулубеянин — лулубеянца; одна страна — другую, один дом — другого, один человек — другого, брат не пощадит брата, все будут убивать друг друга»<sup>1</sup>. Здесь говорится о всеобщей вражде вавилонян друг к другу, но в действительности борьба шла между аристократической знатью, рабовладельцами, с одной стороны, рабами и разорившимися «свободными», эксплуатируемыми людьми городов и деревень, с другой. В народе сохранилось предание о том, что бог Вавилона Диббарс был разгневан на своих подопечных и потому «пролил кровь, как воду дождевого потока на площади города».

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Н. М. Никольский. Древний Вавилон. М., Изд-во «Мир», 1913, стр. 289.

После кратковременного подъема в период царствования Навуходоносора I (около 1146—1123 гг. до н. э.), потерпев ряд военных поражений, Старо-Вавилонское государство с конца XII в. до н. э. переживает период упадка. Только в VII в. до н. э. Вавилония вновь стала одной из сильнейших держав среди стран Передней Азии. Избавившись от ассирийского господства, она при царе Набопаласаре (умер в 604 г. до н. э.) и его преемниках превращается в страну с быстро развивающимся ремеслом, орошаемым земледелием, сравнительно развитой внешней торговлей.

В период Ново-Вавилонского царства происходит дальнейшее укрепление рабовладельческого строя. Увеличивается количество рабов, особенно в частных хозяйствах, все большее влияние приобретает новая рабовладельческая знать и среди нее богатые торговцы и ростовщики, военные, царские чиновники, разбогатевшие на грабеже других стран. Особенно большое влияние приобрели жрецы, являвшиеся в то же время наиболее крупными рабовладельцами. То обстоятельство, что жрецы многократно свергали негодных им вавилонских царей и выдвигали царями своих ставленников, подтверждает, что они выступали крупной экономической и политической силой.

Ново-Вавилонское царство оказалось сравнительно кратковременным. Уже к середине VI в. до н. э. вавилонские цари не могли рассчитывать на какую-либо серьезную опору в стране. И когда персидский царь Кир начал в 538 г. до н. э. наступление на Вавилонию, ее судьба была предрешена. Впрочем, завоевание Вавилонии персами мало что меняло в этой стране. В господствующий класс влились новые рабовладельцы из среды завоевателей. Кир оказывал всяческое внимание жречеству, сохранил храмы, объявил себя царем Вавилонии. Широкие слои населения, особенно неимущие, оказались под двойным ярмом: отечественных и иноземных эксплуататоров.

Хотя Вавилония как самостоятельное государство прекратила свое существование, достижения вавилонян в области науки, архитектуры, искусства и социальных идей продолжали оказывать влияние на народы Ближнего Востока.

## **2. ПЕРВЫЕ ШАГИ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ**

### **Зачатки науки. Искусство. Письменность**

За три тысячелетия в древней Вавилонии были накоплены значительные знания о природе и обществе, в области строительного дела, архитектуры и искусства. Возникшая еще в эпоху Шумера письменность оказала весьма большое влияние на культуру многих народов. Первые шаги делала философская и социальная мысль.

Как и в Египте, в Вавилонии не сложились развитые философские теории или социальные учения. Судить о мировоззрении древних вавилонян приходится по различным сводам законов, мифам, литературным произведениям, религиозным сказаниям и т. п. Для истории культуры Вавилонии огромное значение имело открытие английским ученым Генри Лэйардом библиотеки Ашшурбанипала. Эта библиотека, состоящая из двадцати с лишним тысяч глиняных табличек с клинописными текстами, содержала разнообразные сочинения вавилонских жрецов, врачей, астрономов, государственных чиновников и поэтов.

Зарубежные историки проделали значительную работу по расшифровке, изданию и объяснению древневавилонских текстов. Многие из этих работ, хотя и дают систематическую сводку фактического материала по истории религии, культуры и права древней Вавилонии, но сильно устарели и не выдерживают критики в методологическом отношении<sup>1</sup>.

В освещении вопросов культуры и социальных идей древней Вавилонии, как и древнего Египта, большой вклад внесен нашими отечественными историками в дореволюционное время и особенно в советский период.

В различных городах Шумера и Аккада развивалось строительное искусство, расширялись и совершенствовались ирригационные работы. Крупные хозяйства царя и храмов требовали сравнительно сложных и обстоятельных подсчетов и вычислений. Возникла потребность в вычислении размеров полей, объемов и площадей плотин, каналов, водоемов. Складывавшаяся торговля требовала совершенствования учета товаров и т. п. Все это оказалось сильными побудительными причинами для развития математических знаний, в области которых вавилоняне имели значительные достижения. Разработанная ими шестидесятиричная система счета в некоторых отношениях сохранилась до наших дней: час ныне, как и в древней Вавилонии, делится на 60 минут, а минута — на 60 секунд. В Вавилонии же были разработаны элементы алгебры.

В тесной связи с развитием математических знаний находились и астрономические сведения. Хотя эти сведения переплетались с религиозно-астрологическими воззрениями и находились под их сильнейшим влиянием, у вавилонян уже складывается представление о звездной карте, возникают оригинальные суждения о планетах и т. п. Древние вавилоняне выделили пять планет и вели наблюдение за их движением.

---

<sup>1</sup> См., напр.: M. Yastrow. Die Religion Babylonien und Assyriens. Bd. 1—2, 1902—1907; B. Meissner. Babylonien und Assyrien. Bd. 1—2, 1920—1925; J. Kohler und F. Peiser. Aus dem babylonischen Rechtsleben. Bd. 1—4, 1890—1898.

Несомненно, что они уже умели рассчитывать периодичность лунных затмений и предсказывали некоторые из них, знали расстояние, которое проходит в среднем луна по эклиптике на протяжении суток, имели представление о промежутке времени между наибольшим и наименьшим приближением луны к земле. Вызывает удивление, что при крайне ограниченных возможностях они точно вычислили время от одного новолуния до другого. Разница с современными данными составляет всего лишь 0,4 секунды! В «Истории философии», изданной Институтом философии Академии наук СССР, справедливо отмечается, что «вавилонская числовая система была предшественницей ныне принятой почти во всем мире арабской системы. Вавилонские математики положили начало алгебре, знали правила извлечения квадратных и кубических корней, начала геометрии, в том числе известную теорему, получившую в древней Греции название «теоремы Пифагора». Астрономы составили карту звездного неба, видимого невооруженным глазом. Греческая литература сохранила нам имена более поздних вавилонских астрономов, в том числе Селевка (II в. до н. э.), который высказал уже догадку о гелиоцентрическом строении мира»<sup>1</sup>.

Но, в целом, до новоассирийской эпохи (VII в. до н. э.) астрономические знания вавилонян развивались медленно, и только в IV—III вв. до н. э. были осуществлены новые важные открытия.

От древнего периода Двуречья осталось сравнительно меньше крупных архитектурных памятников, чем от Египта эпохи Древнего царства. Несмотря на большой размах строительства храмов, дворцов, городских укреплений, как правило, они не сохранились до наших дней. В значительной мере это объясняется отсутствием в стране камня. Сооружения воздвигались чаще всего из необожженного, не достаточно долговечного кирпича. В эпоху Саргона I архитектура, ваяние, строительное дело достигли значительных успехов. И до сих пор производят впечатление стела царя Нарамсина, изображающая битву аккадского войска с одним из горских племен, рельеф «Стела коршунов», от которой сохранилось несколько фрагментов, скульптурные портреты Гудеа из Лагаша и многие другие произведения древних мастеров. Зиккураты — высокие ступенчатые башни, с которых вавилонские астрономы вели наблюдения звездного неба, остатки храмов, особенно от эпохи царя Хаммурапи (например, храм Эсагила в честь бога Мардука) говорят о большом мастерстве вавилонских архитекторов и ремесленников.

---

<sup>1</sup> «История философии», т. I. М., 1957, стр. 41.

В Вавилонии были накоплены известные знания в области медицины, но до нашего времени дошло слишком мало данных, чтобы можно было более или менее подробно судить об этих знаниях. Имеются основания считать, что жрецы и врачи лечили «головную болезнь», глаза, уши, зубы, кожные болезни, занимались хирургией. О последней можно судить по кодексу законов Хаммурапи, в котором устанавливается как ответственность врача за операцию, так и размеры оплаты за нее. Несомненно, однако, что некоторые сведения в области строения человеческого тела, изучение болезней и способов их лечения, изобретение лекарств — все это не достигло такого уровня развития, как в Египте. Низкий уровень медицинских знаний, зачатков химии в значительной мере объясняется засильем жречества, ловко и широко пользовавшегося магией. «Путем магических формул,— читаем мы во «Всемирной истории»,— жрецы-заклинатели «спасали» людей от болезней и несчастий, «вызванных» злыми духами, ведьмами и колдунами. Жрецы-предсказатели якобы предвещали своим искусством человеку грядущую беду и пытались предотвратить ее при помощи колдовства. Прорицания давались на основании полета птиц, восхода и захода небесных светил (астрология), по форме печени овцы и т. д.»<sup>1</sup>.

Письменность, возникшая в Шумере еще в IV тысячелетии до н. э., в связи с жизненными потребностями управления государством и ведения ирригационного хозяйства, явилась величайшим завоеванием народов Передней Азии. Тексты записывались на особых табличках из глины, иногда на камне. Вавилонская клинопись распространилась далеко за пределами страны<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Всемирная история», т. I, стр. 306. Чтобы составить представление о характере таких магических заклинаний, воспроизведем одно из них:

Поднимаю я факел, сжигаю я их изображения,  
Изображения Утукку, Шеду, Рабису, Экимму, Лабарту,  
Лабази, Акказу, Лилу, Лилиту, Ардат-Лили  
И всякой нечисти, которая пожирает людей.  
Содрогнитесь, растайте и сгиньте!  
Пусть дым от вас поднимется к небу,  
Пусть ваши члены уничтожит бог солнца,  
Пусть вашу силу скует великий волшебник,  
сын Эа (Мардук)

(Д. А. Жаринов и др. Древний мир в памятниках его письменности, ч. I, стр. 115—116).

<sup>2</sup> «Так в XV в. до н. э. фараоны XVIII династии вели переписку на вавилонском языке с подчиненными им палестинскими, финикийскими и сирийскими царями и князьями. Архив этой переписки, заключающий в себе несколько сот клинообразных табличек, был найден в Эль-Амарне. В середине II тысячелетия до н. э. вавилонским языком и вавилонским письмом пользовались хетты. В III тысячелетии до н. э... клинообразное

Расшифровка клинописи ввела в обиход науки многочисленные правовые документы, вавилонские законы, всякого рода поучения, мифы и т. д.

### **Миф о сотворении мира. Происхождение человека и общества**

Еще задолго до появления мифов, обработанных или созданных жречеством, в народе древних Шумера и Аккада сложились наивные представления о происхождении всего существующего. Крайне низкий уровень развития производительных сил и большая зависимость людей от стихийных сил природы порождали в людях страх перед непонятными для них явлениями и первые примитивные воззрения. Наряду с обоготворением природы, существовали представления, согласно которым, в далекие времена не было еще тростника, деревьев, домов, деревень и городов, а была одна только вода. Боги, говорит предание, «сперва слепили на поверхности воды хижину из тростника, сделали землю и насыпали ее около хижины; потом были сотворены люди, скот на полях, Тигр и Евфрат, трава и кустарник, поля и ил, рощи и леса. Потом была создана форма для кирпичей, сделаны кирпичи, построен первый дом, первый город и была поселена в нем толпа людей. Затем были сооружены Ниппур и Урук, построены Экур и Эанна (храм Ану)»<sup>1</sup>.

С течением времени возникли более сложные и развитые сказания и мифы, в которых подробно рассказывается о происхождении мира, человека, общества. Миф о сотворении мира, возникший еще в эпоху древнеавилонского царства, является одной из попыток объяснить некоторые природные и общественные явления. В нем затронуты вопросы об отношении богов к миру животных и людей, о происхождении человека и его предназначении, о борьбе сил справедливости и зла и другие. В далекие времена, говорится в мифе, ни земля, ни небеса не имели названий. Существовал хаос и изначальные боги «вместе свои воды мешали». Тиамту — прародительница всего существующего поддерживала этот изначальный хаос. Боги, порожденные Тиамту, решают уничтожить чудовище и положить конец хаосу.

Поэма о сотворении мира хотя и носит религиозный характер, но ярко показывает борьбу против сил зла, хаоса, несущих

---

письмо применялось для текстов на тогдашнем финикийском наречии, но в преобразованном виде: в виде клинообразного алфавита согласных знаков. Клинообразное письмо применялось также в царстве Урарту и в Персидском царстве» (Н. М. Никольский. Культура древнего Вавилона, Минск, 1959, стр. 162).

<sup>1</sup> Н. М. Никольский. Культура древнего Вавилона. Изд-во АН БССР, 1959, стр. 65—66.

беды человечеству. Тиамту создает стада бешеных драконов, стаи ядовитых змей, злобных псов и страшных скорпионов и ставит во главе всех этих чудовищ своего супруга бога Кингу. Одержать победу над силами зла и хаоса было делом трудным. Оно требовало огромной мощи, искусства, смелости. Схватка бога Мардука с Тиамту — одно из самых ярких мест поэмы. Услышав слова Мардука: «Выходи же, ты и я сразимся друг с другом!», Тиамту потеряла разум,

Кричала она дико, как бешеная.  
До оснований тряслись недра ее бездны...  
Сказала она заговор, выговорила свое заклинание —  
Но боги битвы околдовали ее оружие.  
Тогда сошлись Тиамат и мудрец среди богов Мардук,  
На бой ринулись, кинулись в битву,  
Тогда расставил господь свою сеть и поймал ее,  
Бурный ветер, шедший за ним, напустил на нее;  
Открыла Тиамат пасть свою, как могла, широко,—  
Пустил он ей в рот Бурный ветер, не могла она  
сомкнуть уст своих;  
Бушующими Ветрами наполнил он ее тело,  
Волновались недра ее, разорвалась пасть ее;  
Он поднял нож, раздробил ее тело,  
Ее внутренности разрубил он, пронзил ее сердце,  
Он связал ее и положил конец ее жизни,  
Ее труп бросил он, наступил на него...  
И боги, помощники ее, что были вокруг нее,  
Содрогнулись, убоялись, обратились назад,  
Убежать хотели, спасти свою жизнь,  
Но не ускользнули, были пойманы, убежать  
не могли они<sup>1</sup>.

Победив чудовище в жестокой борьбе и получив власть над богами, Мардук разделил тело Тиамту, «настлав небеса» из одной ее половины и землю со всеми ее обитателями и растениями — из другой. Созданием человека из глины и крови одного из богов, принявшего в борьбе сторону Тиамту, было завершено построение вселенной.

Как видно из мифа, в основе его лежит религиозная идея о создании мира богами. Но в нем содержатся и другие мысли: признание вечности неопределенного хаоса, существовавшего еще до появления вавилонского пантеона богов; возникновение во вселенной сил, выступивших в образе богов, способных покончить с хаосом и привести мир к тому состоянию, которое

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Н. М. Никольский. Культура древнего Вавилона. стр. 87.



было известно древним вавилонянам; одно из первых примитивных объяснений происхождения растительного, животного мира и человека.

Космологические представления вавилонян носили более реалистический характер. Они, как правило, признавали землю исходной точкой в объяснении строения вселенной. Мировой океан простирается безбрежно и в нем возвышается гора — земля. Вавилоняне предполагали, что существует единый океан, который включает весь мир, верх и низ. «Земной океан» — только часть мирового океана — неба и земли. Пространство между землей и небом — воздушную сферу — жрецы делили на несколько особых небесных сфер, которые в виде чаши накрывают землю.

Вавилонянам, особенно в III—II тысячелетиях до н. э., была чужда мысль об историческом развитии общества и всего того, чем обладают люди. Научные сведения о природе и жизни народов были еще так незначительны, исторический подход к явлениям был настолько зачаточным, что вопрос о постепенной эволюции человеческого общества даже не ставился. Как правило, в мифах, легендах, сказаниях возникновение человека и общества изображалось как внезапное появление всего, что имели вокруг себя вавилоняне и их предки. Чаще всего возникновение общества связывалось с активной деятельностью богов. Вот некоторые примеры таких мифов в изложении акад. Б. А. Тураева. Известен миф «о разумном рыбоподобном существе Оанне и его преемниках Аннедотах, выходявших днем из моря и учивших людей «письму и наукам, и различным искусствам, и построению городов, и законодательству, и земледелию, и храмозданию, и землемерию». С тех пор люди «ничего не изобрели, что выходило бы за пределы этого... Оанн написал книгу и передал ее людям». Клинописное сказание о седьмом допотопном патриархе, царе Сиппара Энмедуранки, повествует, что этому любимцу богов Шамаш и Адад поведали тайну Ану, Энлиля и Эа и вручили скрижали тайнств неба и земли, которые он потом передал своему сыну. На небесах находятся, кроме того, «скрижали судеб» и «книги повелений богов и жизни людей», владеющий которыми является верховным владыкой неба и земли. Небо — прототип земли, все земное создано по образцу небесного, между тем и другим — неразрывная связь: небо проявляет себя, помимо предвечных откровений, и ежедневно — в явлениях природы, особенно в небесных светилах»<sup>1</sup>.

С течением времени в сказаниях и мифах изменялись имена богов, обстоятельства, при которых боги передавали людям зна-

<sup>1</sup> Б. А. Тураев. История древнего Востока, т. 1. Л., Соцэкгиз, 1935, стр. 119.

ния, власть, силу или все это отнимали у них, но суть дела в основных чертах оставалась прежней.

Первоначальные представления жителей Двуречья как шумерского, так и вавилонского времени о происхождении человека и общества были в своей основе религиозными. Сохранилось несколько вариантов мифа о сотворении мира и человека, но в каждом из них боги выступают первопричиной жизни. Согласно одной из записей древнего варианта мифа, первопричиной появления мира и людей было беспокойство богов за свое собственное существование. Воспроизведем эту картину мироздания в изложении академика А. И. Тюменева: «...древнейшая запись начинается с изображения затруднительного положения богов, для которых некому производить хлеб и другую пищу. Они обращаются с жалобами на эти затруднения к богу морских вод премудрому Энки (Эа). Но он погружен в глубокий сон и потому не слышит их жалоб. Тогда мать богов (в том числе и самого Эа) Намму, олицетворяющая извечный океан, из которого возникли как боги, так и остальные творения, будит его и сообщает ему горе богов. «О мой сын,— обращается она к нему,— сотвори работников для богов, которые производили бы для них...». Энки (Эа) дает указание, как сотворить людей из глины, взятой на краю бездны. Следует описание праздника богов по случаю предстоящего акта творения людей. Мать богов Намму с помощью богини земли Нинмах приступает к созданию людей, в чем в дальнейшем принимает участие и сам бог Энки. Первые опыты их, однако, не увенчиваются полным успехом: люди первоначально получаются слабыми, не способными держаться на ногах. Обстоятельное описание акта сотворения людей, содержащее много лакун и не во всех деталях ясное, само по себе для нашей цели не представляет интереса. Для нас существенно отметить, что акт сотворения людей уже в этом древнейшем известном нам тексте преследует определенную цель: люди созданы прежде всего в качестве работников для обеспечения беззаботного существования богов.

Дополнением к шумерскому мифу о сотворении людей может служить другая современная поэма о происхождении зерновых растений и скота. Сначала не было ни зерновых растений, ни скота — ни овец, ни коз, и боги не знали употребления ни хлеба, ни одежды, но и с появлением зерновых растений и скота для того, чтобы боги могли воспользоваться ими, необходим был труд человека»<sup>1</sup>.

В различные варианты мифов о сотворении мира были включены идеи о сотворении высшими богами более низших

<sup>1</sup> Акад. А. И. Тюменев. О предназначении людей по мифам древнего Двуречья. «Вестник древней истории», 1948, № 4, стр. 15.

богов, специально наблюдающих за ремесленниками, земледельцами и строителями, чтобы те постоянно трудились и во время приносили жертвы богам. Так появились боги кузнецов и плотников, боги — покровители хлебопашцев, виноделов, а также скота и т. п.

Смысл вавилонских мифов о сотворении мира богами достаточно полно выяснен советскими историками. Согласно мифам, участь людей — вечно нести бремя труда ради благополучия и довольства богов — предрешена при их создании. Земледельцы, ремесленники и рабы древней Вавилонии фактически находились в этом положении, разница только в том, что они зависели не от богов, а от рабовладельческой знати, от патеси, храмов, царского дома. Так мифы, обработанные жречеством, закрепляли систему эксплуатации трудящихся, держали их в постоянном страхе и потому входили в качестве элемента в господствующее мировоззрение рабовладельцев.

Приведенные документы со всей очевидностью показывают, насколько еще наивны и примитивны были представления древних шумерийцев и вавилонян о природе, космосе, происхождении общества. Поэтому никак нельзя согласиться с мнением тех историков, которые преувеличивают достижения философской и социальной мысли древнего Шумера и Вавилона, считая эту мысль высоко зрелой, остро наблюдательной а выводы вполне научными<sup>1</sup>.

Накопление сведений о природных явлениях, большой производственный опыт вавилонян вызвали к жизни и зачатки материалистических взглядов на окружающий мир. В дальнейшем мы расскажем о первых шагах свободомыслия и возникновения атеистических идей в древней Вавилонии.

### **3. СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ В СВОДАХ ЗАКОНОВ И ПОЛИТИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ ДРЕВНЕЙ ВАВИЛОНИИ**

#### **Социальные идеи до свода законов Хаммурапи**

Еще задолго до появления писанных законов и их сводов в древней Вавилонии сложились взгляды и традиции по вопросам права, общественных отношений, места и роли человека в обществе и государстве. На отдельных сторонах социальных возрений древних вавилонян мы уже останавливались в связи с оценкой разного рода мифов. Обратимся теперь к некоторым важным политическим документам того времени, в которых в той или иной форме затрагиваются вопросы общественной жизни.

<sup>1</sup> См., напр.: S. N. Kramer. Sumerian Mythology. «Memoirs of the American Philosophical Society», vol. XXI, 1944.

Советские историки показали, что в первой половине III тысячелетия до н. э., когда письменные законы в Вавилонии еще не были составлены, общественные, хозяйственные, семейные отношения людей регулировались многовековыми традициями и опытом, накопленными в эпоху первобытнообщинного, а затем раннерабовладельческого строя<sup>1</sup>.

Значительный интерес представляет запись политического содержания, относящаяся к XXIV в. до н. э., известная как «Реформы Урукагины»<sup>2</sup>.

Как было отмечено в начале настоящей главы, в шумерском городе Лагаше вследствие поборов с населения, грабежа общин и даже храмов со стороны местной знати, сложилась накаленная обстановка классово-борьбы, завершившаяся, при содействии народа, переворотом Урукагины. Отменив чрезмерные поборы со стороны знати, царь Лагаша намечает меры по упрочению храмовой и частной собственности на землю (сады), рабов, постройки, скот. Отменяются многие налоги на общинников; их собственность охраняется предписаниями царя. Идея защиты частной собственности как основы рабовладельческого государства уже настолько становится само собою разумеющейся, что специальные разделы записей царя запрещают изымать у общинников безвозмездно любую его собственность, в том числе скот, постройки, сады и пр. За все следует платить определенное количество серебра и при том с обязательного согласия владельца имущества<sup>3</sup>. Так получает оформление защита частной собственности ремесленников, охотников, рыбо-

<sup>1</sup> См. А. И. Тюменев. Государственное хозяйство древнего Шумера. М.—Л., 1956; В. В. Струве. История древнего Востока. Госполитиздат, 1941; И. М. Дьяконов. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства. «Вестник древней истории», 1952, № 3; Н. М. Никольский. Рабство в древнем Двуречье. «Вестник древней истории», 1941, № 1, его же, Культура древнего Вавилона, и др.

<sup>2</sup> См. И. М. Дьяконов. Реформы Урукагины в Лагаше. «Вестник древней истории», 1951, № 1.

<sup>3</sup> Текст постановления Урукагины гласит: «если шуб-лугалю родится хороший осел и если его староста скажет: «я хочу (его) купить у тебя», то когда он у него будет покупать, пусть («шуб-лугаль») скажет: «отвесь серебро по моему желанию хорошее»; (а) когда он у него не сможет купить, (то) староста не должен из-за этого на него гневаться; (если) дом начальника соседит с домом «шуб-лугалья» (и) этот начальник скажет: «я хочу (его) купить у тебя», (то) когда он у него будет покупать, пусть («шуб-лугаль») скажет: «отвесь серебро по моему желанию; мой дом — это сбережение (?); ячмень за это восполни мне»; (а) когда он у него не сможет купить, (то) этот начальник на «шуб-лугалья» за это не должен гневаться — так он приказал» («Вестник древней истории», 1951, № 1, стр. 25). Очевидно, указанные реформы Урукагины временно упрочили его положение в Лагаше. Акад. В. В. Струве, специально исследовавший войны Урукагины, отмечает, что за короткое время царь Лагаша трижды успешно отражал нападение войск противников (В. В. Струве. Основные вехи войны Урукагины и Лугалзаггиси. «Вестник древней истории», 1958, № 4, стр. 12).

ловов, садоводов, жрецов и собственность храмовых хозяйств. Что касается собственности крупных землевладельцев, то для ее охраны не требовалось особых законодательных актов. Знать располагала к тому времени значительной экономической, политической и военной силой, чтобы сохранить и приумножить свое богатство.

Реформаторская деятельность Урукагины была направлена не только на упрочение и обоснование частной собственности. Изучение деятельности господствующего класса Лагаша времен Урукагины приводит к выводу, что была создана целая программа упрочения государства рабовладельцев, выработаны элементы его идеологического обоснования. Это были уже новые веяния, новые социальные идеи.

Укрепление власти рабовладельцев и развитие взглядов на государство шло по трем направлениям: 1) происходит размежевание, хотя и формальное, хозяйств храмов и крупных хозяйств вельмож, царя, что создает более прочное материальное основание для деятельности жречества, как идеологической опоры рабовладельческого государства; 2) снимаются некоторые тяготы с наиболее обширного слоя населения — земледельцев и ремесленников, чтобы создать более широкую социальную базу для государства крупных собственников. Земледельцы и ремесленники не только формально ограждаются от поборов, но и освобождаются от всякого рода жертвоприношений во время молитв, снижается плата за исполнение религиозных культов в связи со смертью и т. п. С этой же политической укрепления царской власти связаны смягчение и в ряде случаев отмена долговой зависимости жителей Лагаша от крупных собственников; 3) Урукагина провозглашает свою власть данной от бога Нингирсу, который-де избрал именно его из 36 000 жителей для управления Лагашем<sup>1</sup>.

Таким образом, смысл реформ Урукагины состоял в упрочении частной собственности, укреплении храмовых хозяйств и положении жречества как опоры рабовладельческого государства, в укреплении государственной власти и обосновании ее божественного происхождения.

Для характеристики раннего периода развития социальной мысли древней Вавилонии не меньший интерес представляют законы шумерских царей, найденные в Ниппуре и Ниневии, а также законы царя Билаламы (XX в. до н. э.). В этих законах наибольшее значение имеют статьи, продолжающие обоснование и охрану частной собственности в шумерских городах.

Хотя отдельные статьи этих законов касаются частных во-

---

<sup>1</sup> См. И. М. Дьяконов, Реформы Урукагины в Лагаше. «Вестник древней истории», 1951, № 1, стр. 23.

просов, все же их общая направленность не оставляет сомнений. Из них можно узнать, что человек, арендовавший судно, но не возвративший его, обязан уплатить как цену корабля, так и условленную плату за аренду; виновный в умерщвлении домашнего животного возмещает его стоимость; хозяин раба распоряжается им как полной своей собственностью; он может его использовать на любых работах как сам лично, так и отдать для работы другому лицу за определенную плату. Законы Билаламы сурово карают за любое отчуждение собственности, особенно путем кражи. Кража ночью карается смертной казнью. Человек, «которого поймают в доме мушкенума... во время дневного отдыха, должен отвесить 10 сиклей серебра; тот, которого поймают ночью..., должен умереть; он не должен остаться в живых»<sup>1</sup>.

Особенно жестокими были наказания, связанные с защитой прав рабовладельцев на рабов. Не говоря уже о том, что рабы за попытку к побегу карались смертью, строго наказывались и те, которые похищали рабов, укрывали беглых рабов и т. п. «Если человек купит раба, рабыню, вола или любую другую попку, а продавца не сможет установить, то именно он — вор». В этих же законах Билаламы «свободным людям» запрещено принимать из рук рабов серебро, шерсть, кунжутное масло. Рабу никто не может ничего давать взаймы и т. п.<sup>2</sup> Однако кража раба не ведет к смертной казни свободного, совершившего кражу; он просто должен возвратить владельцу за одного раба двух рабов. В законах Билаламы рабство характеризуется как наследованное. Дети, родившиеся от рабыни, являются собственностью рабовладельца.

В общем и эти законы носили ясно выраженный классовый характер и служили политическим средством упрочения власти рабовладельцев.

### Законы царя Хаммурапи

Одним из самых значительных документов XVIII в. до н. э., запечатлевших общественно-экономические порядки и социальные идеи Вавилонии той поры, явился свод законов царя Хаммурапи. Найденный в Сузах (Иран) в 1902 г. столб из черного базальта оказался важнейшим памятником вавилонской политической мысли. В верхней части столба изображен царь Хаммурапи и бог солнца Шамаш. Затем следует высеченный на столбе текст 282 статей законов древней Вавилонии. На основании свода законов Хаммурапи можно судить о характере

<sup>1</sup> Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства. «Вестник древней истории», 1952, № 3, стр. 214—215.

<sup>2</sup> Там же, стр. 218, 215.

господствовавших социальных идей в период Старо-Вавилонского царства.

Законы Хаммурапи охватывают почти все важнейшие стороны общественной жизни и быта вавилонян: судопроизводство, меры наказания за воровство и грабеж, за кражу детей и укрывательство рабов, сбежавших от хозяев, награды за поимку рабов, о положении и месте рабов, вопросы обеспечения воинов землей, об их правах и долге перед государством и царем, взаимоотношения ростовщика и земледельца, заложившего свое поле, виды наказаний за порчу ирригационных сооружений, о владении садами, о торговле и содержании корчмы, вопросы долгового и семейного права, найма, наказания за телесные увечья и повреждения и др.

В законах Хаммурапи явно видна забота о сохранении слоя свободных людей; в них предусмотрены некоторые оградительные меры, предохраняющие переход должников в рабство, хотя в жизни превращались в рабов массы свободных вместе со своими семьями. Представляет известный интерес и та сторона законов, в которой регламентируется и оценивается труд и пресекается недобросовестное исполнение ремесленниками и земледельцами взятых на себя обязанностей. Если каменщик берется построить дом, то дом должен стоять, а не обрушиваться; деревья сада, находящиеся под наблюдением садовника, должны плодоносить; операция, проведенная медиком, должна излечить больного, а не умертвить его; стадо, находящееся под присмотром пастуха, должно сохраниться и быть приумножено. Но и эти внешне безобидные статьи законов носят целиком классовый характер. Они возлагают обязанности и ответственность, главным образом, на работающих, на исполнителей и часто обходят вопрос об обязанностях и ответственности имущих, тех, для кого ремесленники и земледельцы выполняют работу. Есть здесь и такие статьи, которые освобождают исполнителя работ от наказания, если несчастие произошло не по его вине, а «по воле провидения».

Самыми важными статьями кодекса, несомненно, являются те из них, в которых отображены взаимоотношения классов Вавилонского государства.

Несмотря на всю важность сохранившихся законов Хаммурапи для характеристики господствовавших в ту пору общественных идей, источники, по которым можно было бы с достаточной точностью, обстоятельностью судить о социальной мысли древней Вавилонии, весьма скудны. Вот почему историку общественных знаний, сложившихся в древнем мире, часто приходится судить о социальном мировоззрении того времени не только по тому, что думали люди той эпохи, но часто по тому, что они делали.

## *Защита частной собственности рабовладельцев*

На основании законов Хаммурапи, царских и частных писем, правовых документов и религиозных воззрений историки, социологи и юристы получили возможность судить о сложившемся во II тысячелетии до н. э. древнем вавилонском обществе и о господствовавшей тогда социальной идеологии рабовладельцев.

Историческая наука не располагает достаточными материалами, чтобы с полной достоверностью судить о представлениях различных социальных групп вавилонян относительно возникновения человеческого общества и общих законов его жизни. Из сохранившихся законодательных документов, мифов, религиозных воззрений и некоторых литературных памятников известно только, что в официальной политической идеологии вавилонского общества огромное значение придавалось сохранению и освящению его устоев — всех видов собственности царя, рабовладельцев, храмов на рабов, землю, скот, сады, зерно, суда и т. п. Один из историков социальной мысли остроумно заметил по этому поводу, что если в других странах нередко заботились в то время о сохранении своих молитв, то вавилоняне гораздо более заботились о сохранении своих бухгалтерских книг.

Множество статей свода законов царя Хаммурапи посвящено охране собственности рабовладельцев. В статьях 6—13 дается перечень возможных наказаний за кражу; 59—66 статьи регулируют владение садами; в статьях 112—116 излагается долговое право; в статьях 14—20, 278—282 и других говорится о собственности на рабов и ее охране.

Советские историки древнего Востока, анализируя законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского государства, отмечали, что эти законы жесточайшими мерами охраняли неприкосновенность не только собственности рабовладельца на раба, но и всякой другой собственности рабовладельца как первого и основного полноценного собственника. Кража, например, каралась либо смертью, либо столь непомерным штрафом, что он, как правило, заменялся либо смертной казнью, либо обращением виновного в рабство, так как выплатить его в огромном большинстве случаев не было никакой возможности<sup>1</sup>.

Защита, охрана неприкосновенности собственности — это стержень всего политического мировоззрения рабовладельцев Вавилонии<sup>2</sup>. Даже сам бог был призван охранять собственность царя, знати и карать повинных в покушении на эту соб-

<sup>1</sup> См. «Вестник древней истории», 1952, № 3, стр. 272.

<sup>2</sup> Сохранилось несколько писем Хаммурапи, из которых видно, с какой скрупулезностью и даже мелочностью этот владыка Вавилона заботился о сохранении и приумножении своего богатства. Приведем выдержки из



ственность. Религиозная окраска вообще была свойственна всему социальному воззрению вавилонян. Господствовавшая религия набрасывала покров святости на весь существовавший тогда общественный строй, представляя его вечным и возникшим от бога.

### *Взгляды на классы. Рабы и рабовладельцы*

Как в официальных государственных документах, так и в большинстве литературных памятников деление общества на рабовладельцев и рабов признавалось в Вавилонии вечным и естественным, порожденным богами. Понятно, что рабовладельцы наделялись всяческими добродетелями и прежде всего способностью владеть землей, рабами, управлять общиной, провинцией и государством, за рабами же отрицались любые способности и возможности не только владеть имуществом или участвовать в управлении, но даже быть просто самостоятельными и независимыми людьми. Эта классовая идеология рабовладельцев ярко проявилась в законах Вавилонского государства. В законах Хаммурапи предусматривается смертная казнь человеку, который выведет раба за «городские ворота» или укроет в своем доме беглого раба. Такова же мера наказания и в других случаях, когда допускается содействие осво-

---

двух писем царя своему наместнику в южной Вавилонии Синидиннаму: «Так говорит Хаммурапи. Мендибум, Белда и Машпарум писали, говоря: Синидиннам дал нам партию людей для стрижки овец; но людей, которые назначены для стрижки овец, слишком мало для овец. Так они мне писали. Посему, назначь большой отряд людей, чтобы стрижка могла быть скоро закончена». Купцы обратились с просьбой к Хаммурапи отсрочить присылку кунжутного зерна до окончания жатвы. Отсрочка была дана, и царь напоминает своему чиновнику: «Вот жатва теперь кончилась. И вот когда ты увидишь эту таблетку, то, как я прежде писал тебе, ты должен отправить в Вавилон Шебсина, писца над купцами, вместе с 1800 гур сезам-зерна (кунжутное зерно) и 19 минами серебра, и также Синмушталя, писца над купцами, также вместе с 1800 гур сезам зерна и 7 минами серебра, а с ними надежного (офицера), и прикажи им явиться ко мне» (Д. А. Жа-р и н о в и др. Древний мир в памятниках его письменности, ч. 1, стр. 71—72).

Акад. А. И. Тюменев, подчеркивая изменившуюся роль государственной власти ко времени царя Хаммурапи по отношению к хозяйственной деятельности населения, приходит к важному выводу: «Падение централизованной системы государственного хозяйства не было, однако, равносильно устранению преобладания и господствующего положения государства и государственной власти в хозяйственной жизни страны. Примат государства проявляется теперь не в форме непосредственной эксплуатации населения в государственном (царском) хозяйстве, но в форме высшего государственного руководства и контроля. Эта новая система вмешательства государственной власти в хозяйственную жизнь страны находит себе наиболее полное отражение в переписке Хаммурапи и его преемников» (А. И. Тюменев. Государственное хозяйство древнего Шумера. Изд-во АН СССР, 1956, стр. 432).

бождению рабов<sup>1</sup>. Рабы «по закону» могли продаваться, обмениваться на скот, истязаться, быть убитыми. Законодательство Вавилонии — это открытая и прямая защита интересов рабовладельцев.

По законам Хаммурапи, не все свободные были равны перед царем и государством. Положение «око за око, зуб за зуб» было применимо только к людям равного социального и имущественного положения. Если, скажем, «сыну мужа» (имущему) нанесено увечье «сыном мужа», то он также карается увечьем. Но за то же преступление по отношению к бедняку уплачивается лишь денежный штраф. Если человек (имущий) повредит глаз кого-либо из равных ему людей, то должно повредить его глаз (§ 196); если же человек повредит глаз бедняка или сломает его кость, то он должен отвесить 1 мину серебра (§ 198). Или еще: если человек ударит по щеке человека большего по положению, чем он сам, то должно на сходке ударить его 60 раз плетью из воловьей кожи (§ 202). В случае недобросовестной постройки дома может произойти обвал здания. Когда при таком обвале гибнет владелец дома, человек, построивший дом, должен умереть. Если гибнет раб, строитель отдает владельцу жилья своего раба.

Угнетенные классы, в том числе рабы, не только давали отпор насилиям рабовладельцев, поднимаясь на восстания, убивая представителей знати, организуя побег рабов; они имели и собственные представления об обществе, его несправедливостях и путях выхода из них. По понятным причинам, до наших дней сохранилось мало документальных свидетельств об идеологии неимущих, об их взглядах на общественную жизнь. Но они все же дошли до нас в сказаниях, песнях, поговорках и отдельных документах. Жители Вавилона нередко говорили друг другу: «Нет больше стыда у людей, каждый захватывает добро у своих соседей». «Больше нет праведных людей; землю населяют только те, кто делает зло».

Некоторые западноевропейские и американские историки считают, что различие в положении «сыновей мужа» и мушкенумов основано «на расовой принадлежности, и к высшему классу принадлежали люди превосходящей расы, относящейся к западносемитским или аморитским племенам, давшим Вавилону его первую самостоятельную династию»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Если человек обманет цирюльника и тот сбреет *рабский* знак не своего раба, то этого человека должно убить и зарыть в его воротах»; «Если раб скажет своему господину: «Ты не мой господин», то тот должен изблечить его как своего раба и затем его господин может отрезать ему ухо» (Законы Хаммурапи. «Вестник древней истории», 1952, № 3, стр. 253, 258).

<sup>2</sup> I. W. King. A History of Babylon. L., 1916, p. 163—164.

Но для подобных взглядов нет оснований. Рабовладельческая знать и беднота делились, как об этом говорит фактическая, а не вымышленная история Вавилонии, не по расовому признаку, а прежде всего по отношению к собственности, по имущественному положению. Документы свидетельствуют о ряде фактов, когда малоимущие свободные богатели, приобретая рабов, и вливались в ряды рабовладельцев. Имеется масса примеров разорения рабовладельцев, близких прежде царю лиц, ставших нищими и утеревших свое былое положение. Теория о делении вавилонского общества по расовому признаку имеет отнюдь не научные цели. Она создана, чтобы затушевать и скрыть деление общества на классы по главному признаку — собственности, отношению к средствам производства и затем, с одной стороны, обелить рабовладельческие порядки, а с другой, внушить читателям мысль о вечности («Это было еще в Вавилонии, 5 тысяч лет тому назад!») деления общества на «полноценные» и «неполноценные» расы. Современным расистам и их предшественникам такая теория весьма по душе и они пытаются в истории найти для нее опору<sup>1</sup>.

В этот же период были выработаны идеи «вечности» и «святости» государства рабовладельцев. Целый ряд статей законов Хаммурапи предусматривает жестокое наказание тех «преступников», которые замышляют что-либо против царя и государства.

Следовательно, законы Хаммурапи носили сугубо классовый характер; они были выработаны для защиты и упрочения власти рабовладельцев. Но в одном важном аспекте они выгодно отличались от некоторых последующих сводов законов у восточных народов — обоснование тех или иных норм жизни и прав разных слоев населения не связывалось с религиозными догмами жречества. Эту сторону законов Хаммурапи одним из первых подметил акад. Б. А. Тураев. Как было уже

---

<sup>1</sup> Тщательно изучив документы и материальные памятники, акад. Б. А. Тураев выдвинул обоснованные доводы против расистской концепции древневавилонского государства. Вот как он характеризовал государство при царе Хаммурапи: «Перед нами проходит картина большого культурного государства, с обществом, уже пережившим все предварительные стадии своего развития. Центральная власть уже уничтожила в нем местные династии, вместо благородного поставила чиновного, порвала с родовым или племенным строем... Государство по идее — мировое, поэтому все свободные подданные равны перед законом, привилегий по национальностям нет, вавилоняне подлежат такому же суду и взысканию, как хананеи или эламцы; закон не знает ни пришельцев, ни инородцев» (Б. А. Тураев. История древнего Востока, т. 1, стр. 106). Хотя акад. Б. А. Тураев не был историком-марксистом, а приведенное выше положение не учитывает классового содержания государства при царе Хаммурапи, фактический материал, приведенный в его книге, опровергает расистские измышления буржуазных историков.

отмечено, свод законов завершался словами, возвышающими личность царя, и указанием на то, что бог Шамаш будто бы наделил царя правом судить подданных. Однако, говорит акад. Б. А. Тураев, несмотря на эту ссылку и «на благочестивый тон всей приписки, несмотря на то, что весь свод выдается за откровение Шамаша, несмотря, наконец, на то, что в затруднительных случаях дело решает клятва «пред богом» (по документам, главным образом, перед Шамашем или Мардуком),— все-таки законы не стоят на теократической основе, чужды религиозного и морализирующего элемента, и с этой стороны отличаются от других восточных кодексов, не различающих права от обычая и нравственности. Кодексу чуждо понятие преступления, как греха, отпадения от бога, нарушения его воли; его законы не знают страха божия, не выводят всего права из любви к богу и ближнему, они рассматривают проступки исключительно с точки зрения материального вреда для личности или опасности для государства и общества»<sup>1</sup>.

#### Политическое сочинение VIII—VII вв. до н. э.

Чем слабее становилось вавилонское государство рабовладельцев, тем чаще и острее выступают их идеологи со всякого рода проектами усиления государственной власти и еще более полного его подчинения потребностям рабовладельцев. К сожалению, мы не можем проследить процесс развития социальных идей на эту тему на протяжении длительного времени за недостатком сохранившихся источников. Но с тем большим вниманием необходимо отнестись к вавилонскому политическому сочинению VIII—VII вв. до н. э., переведенному на русский язык и объясненному известным советским историком И. М. Дьяковым<sup>2</sup>.

Впервые это сочинение было опубликовано в 1912 г. Стивеном Лэнгдоном, сделавшим попытку объяснить одну из табличек Британского музея. Но это объяснение больше касалось чисто филологической стороны дела. В отличие от Лэнгдона И. М. Дьяков выяснил социальное содержание этого документа и вместе с тем дал более совершенный его перевод.

Приведем несколько выдержек из этого документа.

Основное требование, предъявляемое к царю составителем указанного сочинения, очевидно, видным жрецом Вавилона, состоит в том, чтобы царь беззаветно охранял интересы крупных

<sup>1</sup> Б. А. Тураев. История древнего Востока, т. 1, стр. 113.

<sup>2</sup> И. М. Дьяков. Вавилонское политическое сочинение VIII—VII вв. до н. э. «Вестник древней истории», 1946, № 4, стр. 41—53.

рабовладельцев, храмовые привилегии, был жесток по отношению к чужеземцам и не очень-то считался с принципом «справедливости»; справедливо и хорошо то, что выгодно и полезно рабовладельческой знати. В документе содержится прямая угроза царю: «(Если) царь право не чтит — люди его возмутятся, страна его опустеет». Под правом здесь ясно понимается право рабовладельцев на собственность и преимущества, которыми они обладают. Именно за возможное ущемление этих прав они угрожают немедля свергнуть царя. История Вавилонии достаточно хорошо подтвердила, что это нередко приводилось в исполнение.

На лицевой стороне указанной таблички говорится далее о судьбе царя и его власти, если он пойдет против знати: «Если право страны своей он не чтит,— Эа, царь судеб, судьбу его изменит и ему назначит другую». Здесь на помощь знати и жречеству для борьбы против царя привлекается сам бог. Какую же «другую судьбу» предназначит Эа непокорному царю? Если он не чтит своего мудреца (скорее всего жреца), «дни его будут кратки»; если он не чтит визиря,— «страна его на него восстанет»; если царь притеснит соотечественника и решит судебное дело в пользу чужого, бог Шамаш, покровитель Сиппара, установит в земле царя чужое право, а бог Энлиль — «владыка стран», двинет на него «чужого врага», воины которого повергнут царя, а он сам и его приближенные «по улице будут гонимы в презрении».

Особенно много внимания уделяется в этом политическом сочинении вопросам охраны частной собственности рабовладельцев Сиппара, Ниппура и Вавилона. Вот некоторые примеры: «(Если) серебро вавилонян он возьмет и его внесут в сокровищницу, (если) судебное дело вавилонян он выслушает, (но решит) обратиться к пристрастию,— Мардук (бог и покровитель Вавилона), владыка небес и земли, поставит над ним его неприятеля, имущество (и) богатство его врагу его подарит». Далее: если царь подымет население Сиппара, Ниппура и Вавилона на исполнение «строительной повинности» или «воинской повинности»<sup>1</sup>, то Мардук «страну его обратит к его врагу и народ страны его будет нести «строительную корзину» для врага его». Вавилонские рабовладельцы рьяно охраняли свое достояние. Они отказывались поставлять фураж для царских конюшен и войск. Если царь повелит отдать «боевым коням» фураж, принадлежащий сиппарцам, ниппурцам или вавилонянам, то кони, что пожрали фураж, будут угнаны в числе неприятельского побора скотом».

<sup>1</sup> Строительные и военные повинности ослабляли рабовладельческую аристократию и храмовые хозяйства, ввиду чего жрецы и знать часто протестовали против них.

Названное политическое сочинение было составлено вавилонским жрецом в период обострившейся классовой борьбы внутри страны и напора иноземцев на владения Вавилона. Жрецы также были сильно обеспокоены за свою собственность. Царь предупреждается, что если он «жертвы Шамаша осквернит» или ежели визирь примет меры к ущемлению храмового хозяйства и дохода жрецов, то «по повелению Эа, владыки океана, визирь или доверенное лицо умрут от оружия».

Из сказанного видно, насколько зорко и упорно рабовладельцы охраняли свои права и собственность и как в связи с этим они вырабатывали свои социальные взгляды.

#### 4. РЕЛИГИЯ НА ЗАЩИТЕ СОЦИАЛЬНОГО НЕРАВЕНСТВА И РАБСТВА

##### Союз жречества и царской власти

Жречество занимало особо привилегированное положение среди рабовладельческой знати. Оно наводило страх на жителей Вавилонии. Жрецы обладали огромным влиянием в государстве не только и не столько в качестве служителей культа, сколько в качестве крупнейших землевладельцев, ростовщиков, работорговцев и купцов. Им принадлежали лучшие земли, огромные стада овец, рогатого скота, массы рабов. Весьма большими были их доходы от различных видов жертвоприношений<sup>1</sup>. Как и в Египте, жречество имело монополию на знания. И понятно, что эта монополия была в полной мере использована для возбуждения и поддержания самых нелепых суеверий среди населения ради укрепления власти рабовладельцев.

Особенно много усердствовали вавилонские жрецы, ограждая власть знати и царей от возмущения народа. Были созданы особые сказания, гимны богам, заклинания, нравоучения о том, что будто горести, болезни, нищета вообще свойственны людям и избавиться от них можно только по повелению богов. Отсюда проповедь — покорись воле богов, страшись их гнева,

<sup>1</sup> «Из культовых календарей видно,— пишет Н. М. Никольский,— что культ великих богов заключался прежде всего в ежедневных регулярных жертвоприношениях богам, состоявших из растительных и животных жертв, десятками каждому богу. Кроме того, богам приносились специальные жертвы в определенные дни месяца и чрезвычайные праздничные жертвы, при принесении которых удваивались и утраивались нормы растительных жертв и закальвались сотни и тысячи животных. Так, например, в храме Ану в Уруке каждый из богов, «живущих в Уруке», получал ежедневно четыре «обеда», состоявших из напитков, хлеба, плодов и мяса; в Лагаше ежедневные и месячные жертвы в III тысячелетии также были весьма обильными. Сами боги, конечно, получали только символическую долю; за богоз жертвы поедали жрецы и другие участники жертвенных обрядов» (Н. М. Никольский. Культура древней Вавилонии, стр. 56).

приобрети их милость, будь послушен царям — ставленникам богов. Сошлемся для примера на гимн Шамашу, текст которого сохранился в знаменитой библиотеке ассирийского царя Ашшурбанипала (VII в. до н. э.). В нем подробно воспевается могущество Шамаша, его свет заполняет все пространство, витает «на краях земли», среди неба. Но главный смысл гимна лежит в социальной области. Шамаш объявляется властителем над жителями вселенной, он — царь и советник, который пасет всю тварь, пастырь всех жителей гор и долин; он же сокрушает того, кто замышляет злое, и т. п. А дальше идут слова, подающие надежды простым людям на возможность справедливости в жизни, если они преклонятся перед богами: Шамаш карает несправедливого судью, взяточника, он заботится об угнетенном, отвергает изречения тех, чьи уста полны лжи, и т. п.<sup>1</sup>

Подобные взгляды были очень удобны для рабовладельческой знати и царской власти. Они переключали внимание трудящихся от реальных условий их жизни, от борьбы против эксплуататоров в область религиозной мистики.

Цари Вавилонии, так же как и Египта, имели прочный союз с жречеством. Они предоставляли храмам всяческие льготы, делились с жрецами военной добычей, привлекали их к активному участию в управлении государством. Согласно преданию, переработанному жрецами в религиозное поучение, когда боги подняли бунт. Они жаловались старейшему из них на трудность своего бытия: на них никто не работает, никто не доставляет им ни продуктов земледелия, ни изделий ремесла, а самим им не пристало-де заниматься трудом. Когда один из мудрейших богов — покровитель вавилонян бог Мардук услышал жалобы своих коллег, он обратился к богу Эа и «открыл ему то, что замыслил в своем сердце: кровь хочу я собрать и добавить к ней кости; человека хочу я создать. Пусть на людей возложена будет служба богам, чтобы боги могли пребывать в покое». Так боги предуготовили людям их тяжелую долю: в поте лица своего добывать хлеб насущный и все необходимое для жизни себе и богам.

Не требуется слишком подробного анализа текста этого мифа (выше этот миф уже был рассмотрен), как и других подобных религиозных сказаний, чтобы увидеть, насколько явно выражена в нем классовая идеология рабовладельцев. Люди

---

<sup>1</sup> «Несчастный громогласно взывает к тебе,— говорится далее в гимне,— слабый, утесненный, нищий молятся тебе; удаленный от своего семейства и города... взывает к тебе... О, Шамаш, тебе молится рыбац с сетью, охотник, мясник, погонщик скота... Ты принимаешь их светлые возлияния, пьешь их чистое вино, осуществляешь их желания» («Древний мир. Изборник источников по культурной истории Востока, Греции и Рима», ч. 1. Под ред. Б. А. Тураева и И. Н. Бороздина. М., 1917, стр. 29—30).

для того и порождены богами, чтобы быть только производителями необходимых для жизни благ. Причем заранее предполагается, что результат труда рабов и неимущих им не принадлежит, что также предусмотрено и предуказано богами. Впрочем, то, что жрецами изображалось в виде религиозного сказания, можно было наблюдать в реальной жизни различных слоев населения древнего Шумера и Вавилонии<sup>1</sup>.

### Обожествление царской власти

Религия не только освящала социальное неравенство, рабство, держала население в страхе перед неизбежным грядущим наказанием даже за помыслы об изменении такого рода общественных порядков<sup>2</sup>, но и с особым усердием обожествляла культ царской власти — политическое орудие господства рабовладельцев и средство подавления угнетенных и эксплуатируемых масс. Располагая огромными богатствами — землей, скотом, недвижимым имуществом, золотом и серебром, наживая богатства на торговле, жертвоприношениях, ростовщичестве и спекуляции, духовенство было кровно связано со всем рабовладельческим строем, являлось одним из его устоев и потому не столько посредничало между богами и людьми, сколько принуждало людей склонять головы перед царем, знатью и «небесным царством». Впрочем, опираясь на жречество, цари и сами не стеснялись проповедовать взгляд о своем происхождении от богов<sup>3</sup>. В заключительной части свода законов Хаммурапи

---

<sup>1</sup> «Так же как боги отдельных городов признавались номинальными владельцами и хозяевами территории этих городов, действительными обладателями которой были патеси и храмы, точно так же и система эксплуатации, установленная богами, являлась непосредственным отражением реальной системы эксплуатации, как она сложилась в области древнего Двуречья (акад. А. И. Тюменев. О предназначении людей по мифам древнего Двуречья. «Вестник древней истории», 1948, № 4, стр. 19—20).

<sup>2</sup> В законах Хаммурапи имеется такой текст: «Если человек не будет чтить мои слова, написанные на моей стеле, пренебрежет моим проклятием, не побоятся проклятия богов, отменит судебные решения, что я решил... изменит мои предначертания..., то — будет ли это царь или владыка, или правитель, или какой бы то ни было человек, носящий имя, — пусть великий Ану, отец богов, назвавший годы моего правления, лишит его царского блеска, сломает его жезл, проклянет его судьбу...» («Вестник древней истории», 1952, № 3, стр. 260).

<sup>3</sup> Н. М. Никольский пишет в своей книге «Культура древней Вавилонии»: «...Урнанше (Урнина), патеси Лагаша, около 2550 года, был после смерти объявлен богом, и ему в начале II тысячелетия совершался жертвенный культ наравне с главными богами Лагаша Нингирсу и Ниней. Возможно, что еще раньше Урнанше такой культ царей существовал в Уре, культ первых царей Ура, история которых окутана легендарной дымкой. На это указывают раскопки Ура, где были обнаружены древнейшие царские могилы со следами жертвоприношений, даже человеческих. Также был обожествлен легендарный царь Урука Гильгамеш, объявленный сыном



прямо говорится, что его «призвали великие боги». Превознося себя за мудрость и благодеяния, царь объявляет: «По велению Шамаша, великого судии небес и земли, да сияет моя справедливость в стране, по слову Мардука, моего владыки, да не найдут мои предназначения никого, кто бы отменил их»<sup>1</sup>.

Судя по сохранившимся памятникам, населению Вавилонии внушалась мысль, будто бы Мардук всегда был на стороне вавилонян, сопровождал их в войнах, боролся за их благосостояние; он изображался услужливым богом, готовым ради Вавилонии принести в жертву все другие народы.

Но Мардук не был одинок. На защите разных городов Вавилонии и охране сложившегося рабовладельческого строя стоял целый ареопаг других богов, заведовавших, если так можно сказать, разными отраслями жизни природы и деятельности людей: Таммуз — бог растительного мира, Адад — властитель вод («грозы и дождя»), Нергал, отождествлявшийся с планетой Марсом, — покровитель войн, Набу ведал счетоводством и письмом, а потому считался наиболее смышленным богом, и т. п.

Насколько тонко и обстоятельно был разработан миф о божественном происхождении царей и их управлении по воле богов, говорит существовавшая в Вавилоне обрядность, связанная с празднованием нового года. Акад. Б. А. Тураев так

---

Ану. Ему воздавался культ, как богу-воителю, и в числе даров ему посвящалась палица. Во II тысячелетии в Лагаше были обожествлены патеси Гудеа и Урбау, а в Уре были обожествлены три царя третьей династии — Шульги, Бур-син и Гимиль-син... Царские надписи и другие тексты III тысячелетия постоянно называют царей подобными богам, зачатými и рожденными богами, а иногда называют даже прямо богами. Так, царь Аккада Нарамсин называет себя богом Аккада, богами называют себя и цари Иси-на Липит-Иштарь, царь Ларсы Рим-син. От царей не отстают и патеси. Знаменитый патеси Лагаша Эаннатум, например, говорит про себя, что его «наделил силой бог Энлил и вскормила своим молоком богиня Нинхурсаг». В эпоху первой вавилонской династии царь Хаммураби приравнивал себя к богам... Тогда же будто бы был составлен и гимн в честь древней богини-матери, шумерской Мами или Маме, семитской Белит, считавшейся матерью людей, в котором говорилось, что первым Мами зачала и родила царя, а вторым — Заригу, бога-хранителя царского дворца» (стр. 26—28). Подобные суждения о божественном характере царской власти были характерны для всех царей Вавилона. Надписи такого рода сохранились, например, от времени царя Навуходоносора. Одна из надписей, обращенная к Шамашу, гласит: «Да существует по твоему повелению, вечно, дом выстроенный мною, да насыщусь я его великолепием, да достигну в нем глубокой старости, имея многочисленное потомство, получая обильную подать от царей всех стран света, от всех людей. Да не будет у меня врагов... Да не устоит никакой супостат мой. Да будут потомки мои во веки в нем управлять человечеством» («Древний мир. Изборник источников по культурной истории Востока, Греции и Рима», ч. 1, стр. 47).

<sup>1</sup> Законы Хаммурапи, царя Вавилона. «Вестник древней истории», 1952, № 3, стр. 259.

описывает эту обрядность: «В этот день утром царь шел к наосу Мардука в большом храме Эсагилы. Верховный жрец встречал царя у дверей... Затем верховный жрец бил и стегал плетью царя, стоявшего на коленях перед святилищем. (Если царь плакал, то правление будущего года должно было быть счастливым, если же он не плакал, то его правление должно было прерваться.) Только после этого царь вводился в святилище перед Мардуком, к которому он обращался с молитвенным обещанием быть послушным его решениям. Верховный жрец обращался к царю, обещал ему помощь Мардука и увеличение царской мощи... Царь касался рук Мардука в Эсагиле, и этим получал от него постановление для царствования в наступающем году; если он этой церемонии не проделывал, то назывался во весь год не царем, а наместником...»<sup>1</sup>.

Религия выступала, таким образом, господствующей социальной идеологией, рьяно охранявшей устои вавилонского рабовладельческого строя. На примере стран Востока, Египта и Вавилонии в особенности, глубоко подтверждается мысль В. И. Ленина о том, что идея бога «всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей»<sup>2</sup>.

### Мировоззрение обреченности

Отчасти под влиянием религиозных воззрений, а прежде всего под воздействием невыносимой тяжести экономического и политического гнета, в вавилонском обществе широкое распространение получили идеи обреченности, неотвратимого рока, несущего либо гибель, либо страшные наказания после смерти, предопределенной богами неминуемой судьбы, от которой никуда не уйдешь. Над человеком вечно занесен нож смерти, готовый поразить в назначенное богами для этого время. Даже то, как вавилоняне обозначали человеческое убежище после смерти, говорит о многом: все уходит в «дом — тюрьму тьмы», «преисподнюю», в «землю, из которой не возвращаются», в «дом, который не покидают те, кто в него вошел», становятся на «путь, с которого нет дороги назад». Человек бессилен перед сверхмогущественными богами и обожествленными силами природы.

Деспотическая власть вавилонских царей эпохи династии Хаммурапи была прежде всего диктатурой рабовладельцев. Но и некоторые слои рабовладельцев в этот период по-своему переживали деспотический царский режим. Многие из рабовладельцев были ограничены в правах. Царские поборы, поставка рабочей силы на сооружение и очистку оросительных каналов, на постройку гробниц и храмов, притеснение

<sup>1</sup> Б. А. Тураев. История древнего Востока, т. 1, стр. 136.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 93.

местных правителей, которые все еще не желали подчиняться централизованной власти,— все это отразилось и на социальной идеологии «сыновой мужа»,— рабовладельческой знати.

Во многих памятниках древней Вавилонии нашла выражение идеология пессимизма и безысходности. В сказании «О невинном страдальце» князь Таби-утул-Энлил проклинает свою судьбу за рабскую долю и призрак смерти, обрушившиеся на него, хотя всю жизнь он служил богам и был предан царю. Невинный страдалец в отчаянии. День — вздохи, ночь — слезы, месяц — вопли, год — скорбь. Он дошел до конца жизни. Везде он терпит бедствия. Богиня, которой царь молился, «не подняла своей головы». Жрецы отказались облегчить его участь. «Как превратно все на свете!» — восклицает страдалец. «Кто может понять совет богов на небе? Предначертания бога — темнота, и кто может уразуметь ее?.. Кто еще вечером жив, бывает утром мертв... Настроение людей меняется непрерывно: они голодны — подобны трупу; они сыты — чувствуют себя богами; хорошо — они говорят о восхождении на небо; они подавлены — говорят о сошествии в преисподнюю. Злой демон вселился в меня; ...меня бросили на землю и простерли на спину, мой высокой рост согнули, как тростник... мой дом стал для меня темницей... Бог не помог мне, не взял моей руки; богиня не умилосердилась надо мною и не пошла на моей стороне. Уже открыли мой гроб и стали расхищать мое достояние; я еще не умер, а уже обо мне стали плакать. Когда вся моя страна возгласила: «увы»,— мой враг услышал это, и просияло лицо его...»<sup>1</sup>.

Таких произведений в Вавилонии было довольно много. В излияниях скорби и пессимизма отражалась не судьба отдельного человека, не только и не столько неудачи и беды одного из влиятельных имущих лиц, сколько неуверенность в общественном положении и благополучии целого слоя рабовладельцев. Видимо, под влиянием тяжелых внешних угроз и поражений и особенно под напором растущего недовольства и выступлений эксплуатируемых масс положение господствующего класса становилось временами настолько шатким, что многие рабовладельцы разуверились как в силе своей собственной власти, так и в могуществе своих богов.

Жрецы с особой тщательностью разрабатывали вопрос о полном бессилии человека перед богами, о неспособности людей достигнуть вечной и радостной жизни и т. п. Имеется несколько не полностью сохранившихся литературных памятников,

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Б. А. Тураев. История древнего Востока, т. 1, стр. 141—142.

в которых смертности и беспомощности людей противопоставляются бессмертие и величие богов.

Характерно в этом отношении поучение об Адапе, сыне бога Эа, обладавшем божественной мудростью и силой. Адапа жил с людьми, занимался охотой, рыболовством, почитал богов, приносил им жертвы. Однажды Адапа превысил свои обязанности: он остановил южный ветер, мешавший рыбной ловле. Бог Ану вызывает Адапу для допроса и решения его судьбы. Предупрежденный другими богами, он отказывается от предложенной Ану «пищи жизни» и «воды жизни», думая, что ему предрекли смерть. Будучи послан вновь на землю, он становится смертным. Жрецы использовали это народное сказание, чтобы убедить людей в предопределенности их судьбы, если даже боги не всегда бессмертны.

Другое сказание — о боге Ирре, властвующем над чумой, в еще более определенной форме требует от людей под угрозой смерти беспрекословного подчинения богам. Автор поэмы Кабти-Илани-Мардук выдвигает мысль о неизбежном наказании людей за всякие прегрешения, об огромной силе, которой располагают боги для осуществления своей власти над людьми, — семи бесах, созданных Ану. Этот отряд дьяволов-карателей, приносящих людям несчастья, истребляющих вавилонян, находится в распоряжении Ирры. Однако, когда Ирра со своими помощниками захотел разрушить столицу Вавилонии и истребить ее жителей, боги, особенно покровитель страны Мардук, запретили ему чинить расправу. Ирра согласился с повелением богов.

Так жрецы всячески устрашали народ: будьте покорны богам, не гневайте их; вавилоняне, мол, потому и пережили страшную кару со стороны бога-чумы, что не были преданы своим святилищам, забывали о жертвоприношениях, не подчинялись воле богов и их представителям на земле — жрецам и царям.

## 5. ЗАЧАТКИ СВОБОДОМЫСЛИЯ И АТЕИЗМА

### Поэма о Гильгамеше

#### *О силе познания и могуществе человека*

Вавилония не составляла исключения из той закономерности развития классовой борьбы, которая была свойственна всем странам рабовладельческого общества. В начале главы было показано, как резко делилось древневавилонское общество на противоположные классы и сколь острой была борьба общественных классов, а также борьба различных групп рабовладельцев между собой. Постоянное пополнение и изменение

состава господствующего класса естественно вели к появлению новых взглядов на жизнь общества, роль и предназначение человека, на созданных в предыдущие времена богов.

Во всей древнеавилонской литературе, сказаниях, мифах по праву одно из самых выдающихся мест в провозглашении новых идей принадлежит поэме о Гильгамеше — царе Урука. Составленная на двенадцати клинописных табличках, поэма почти целиком сохранилась и стала предметом тщательного изучения. Правда, основной шумерский текст дошел до нашего времени лишь частично; поэма подверглась многочисленным обработкам. К ее истолкованию приложили руки жрецы, внося в нее идеи скептицизма и даже религиозные мотивы. Но основа поэмы сохранилась и по ней можно судить о тех передовых социальных идеях, которые пробивали себе дорогу сквозь застывшую религиозно-мистическую идеологию и воззрений, утверждавших естественность и вечность социального неравенства.

Содержание поэмы таково: сын богини Нинсун, герой поэмы Гильгамеш, управляет Уруком. Он задумал построить стену вокруг города, воздвигнуть новые храмы. Царь ведет веселую и праздную жизнь, принося немало страданий жителям города. Гильгамеш «не знает равных в искусстве мученья тех людей, что доверены его власти». Люди Урука обращаются к богам с просьбой образумить загулявшего царя. Боги откликаются на эту просьбу. «Создательница людей» Аруру лепит из глины соперника царя — богатыря Энкиду. Он получеловек-полузверь; его тело покрыто волосами; живет он вместе со стадами животных; щиплет траву, бегаёт к водою. Один из охотников подсылает к нему женщину, он обретает разум и отправляется в Урук, к царю. Гильгамеш дружит с Энкиду, называет его своим братом. Они вместе свершают подвиги: уничтожают чудовище Хуаву — олицетворение зла и враждебных Уруку сил — «чье дыханье как буря», убивают «небесного быка», который сеет смерть среди людей, преодолевают многие препятствия ради благополучия своего города. Энкиду, наказанный богами за убийство «небесного быка», умирает. Гильгамеш, видя неминуемую смерть всех людей, пытается найти пути к вечной жизни.

В стремлении к достижению этой цели он преодолевает различные трудности, обнаруживая твердость духа, большую энергию и бесстрашие. В заключительной части поэмы, очевидно, составленной жрецами в более позднее время, Гильгамеш вызывает из подземного мира дух своего друга Энкиду, который в самых мрачных тонах описывает людей подземного царства.

Уже первые строки поэмы, переведенные В. Шилейко размером подлинника, говорят о Гильгамеше — провидце, познав-

шем «глубину мудрости» и прочитавшем все писания «всех книгочетов»:

Об увидавшем все до края мира,  
О пронизавшем все, постигшем все.  
Он прочел совокупно все писанья,  
Глубину премудрости всех книгочетов;  
Потаенное видел, сокровенное знал,  
И принес он весть о днях до потопа.  
Далеким путем он ходил — он устал  
и вернулся,  
И записал на камне весь свой труд<sup>1</sup>.

Хотя позднейшая вставка в поэму о всемирном потопе, как наказании богами людей за их грехи, придает этой части крупнейшего произведения древневавилонской мысли религиозный оттенок, основное содержание эпоса остается оптимистическим, жизнеутверждающим, полным веры в могущество человека и его познания.

В вавилонском эпосе о Гильгамеше восхваляются такие качества, людей как упорство при достижении цели, способность ради жизни и счастья преодолевать труднейшие испытания и невзгоды, не падать духом при различных неудачах и бедах.

В 10-й таблице поэмы описывается беседа Гильгамеша с Ут-Напиштимом, достигшим бессмертия. Герой сказания, пережив много трудностей и преодолев все препятствия, достигает земли, на которой отшельником живет бессмертный предок царя Урука. Характерны слова, с которыми обратился Гильгамеш к Ут-Напиштому:

Я сказал — я увижу Ут-Напиштима, с которым  
несется слава,  
И поднялся я, и прошел все страны,  
Перебрался я через трудные горы,  
Переплыл все пучины моря,  
Добрый ветер в лицо мне не веял,  
Вверг себя в нищету я, болью исполнил члены,  
Не вступил я в дом Сабейнки, моя одежда истлела!  
Птица ущелий, лев и шакал, олень и пантера  
Служили мне пищей, их шкурами тешил я сердце.

(Стр. 57—58)

Ради какой цели перенес Гильгамеш столько испытаний? К чему он столь настойчиво стремился? Жить вечно — вот его

<sup>1</sup> Гильгамеш. Вавилонский эпос. 1919, стр. 11. В дальнейшем страницы указаны в тексте.

цель. Ничто не могло сломить его воли, даже самая страшная борьба, но перед смертью и он оказался бессильным. Не могли утешить его и нравоучения Ут-Напиштива:

«Разве мы строим дом навеки? Разве мы прикладываем печать навеки? Навеки ли делятся братья? Для вечности ли рождаются на земле дети? Разве при наводнении течет река постоянно? Разве смерть не господствует от начала мира? Новорожденный и покойник... разве не являются одинаково образом смерти?» И хотя Ут-Напиштим приводит все новые доводы о смертности всего живого, Гильгамеша это явно не удовлетворяет. Он согласен на новые испытания ради жизни и счастья. Чтобы достигнуть бессмертия, ему предлагают преодолеть сон, ведь «мертвый и спящий друг с другом схожи». Но Гильгамешу это не удастся. Тогда герою советуют испытать последнее средство: достать со дна моря «волшебную траву», шип которой «точно терновник пропорет руку». Гильгамеш привязал к ногам камни, погрузился на дно океана и раздобыл нужное растение. Характерно, что растение жизни он добывает не только для себя, но и для своих сограждан:

...растение это весьма знаменито,  
Из-за него человек получает дыхание жизни.  
Я возьму его в крепкий Урук, поделю средь  
сограждан,  
Имя его — «старик становится юным».

(Стр. 67)

Хотя по дороге на родину чудодейственное растение исчезает из рук Гильгамеша (его похищает змея), настроение жизнерадостности и бодрости пронизывает всю поэму.

### *О жизни, смерти и дружбе*

Во время путешествия в страну, где пребывает Ут-Напиштим, Гильгамеш встречается с волшебницей, желающей навечно оставить его около себя. Она обещает ему всяческие земные блага. Перестань вечно бродить,— говорит нимфа,— «бессмертия, которого хочешь, ты не сыщешь». Боги, создавая людской род, предназначали ему смертность, а жизнь сохранили в своих руках. Каждому человеку уготована одна и та же участь: наполняй свой желудок, забавляйся днем и ночью, устраивай каждый день праздник, будь ежедневно весел, одевайся в пышные одеяния, пусть твоя голова будет умащена и тело омыто, «пусть к твоей груди припадет супруга».

Здесь, как и в ряде других мест поэмы, Гильгамешу рекомендуется согласиться с тем бытом, который был вообще ха-

рактен для вавилонской знати, не думать ни о каких высоких целях в жизни. Так в поэме столкнулись два взгляда на жизнь и предназначение человека. Гильгамешу дается совет — в жизни не следует искать вечности; человек не может достигнуть большего, чем ему предуготовили боги. Но и смерть не приносит успокоения. Вызванный Гильгамешем дух его умершего друга ничего не может сказать утешительного о «законе земли» — о человеке, ушедшем из жизни:

Голова, которой ты касался и которой радовался сердцем,  
Точно старую одежду, червь ее пожирает!  
Грудь, которой ты касался и которой радовался сердцем,  
Точно старый мешок, полна она пыли!  
Все тело мое пыли подобно!

(Стр. 71).

Ряд исследователей вавилонского эпоса видят основное содержание поэмы в несбыточности человеческих мечтаний, в пессимизме. Вечно тяготеющий над жизнью людей рок — неизбежная смерть — вот неутешительный вывод из всех исканий и стремлений человека. Отсюда и поэма оценивается как произведение полное глубокого безысходного пессимизма. Акад. Б. А. Тураев, например, считает вавилонский эпос продуктом «времени заката сумерийской цивилизации, пессимистического настроения, овладевшего богато одаренной нацией, искавшей героев и обожествлявшей царей, в надежде вернуть утраченный золотой век»<sup>1</sup>. Но с акад. Б. А. Тураевым нельзя согласиться в оценке эпоса о Гильгамеше. Конечно, известная печать скорби и мысль о невозможности достигнуть вечной жизни содержатся в поэме. Восьмая таблица заканчивается словами, не оставляющими сомнений в этом: «Друг возлюбленный мой грязи теперь подобен, и не лягу ли я, как он, чтоб вовек не подняться?» (стр. 50). Но смысл жизни, поисков, мечтаний Гильгамеша был все же в ином — идти упорно к цели; не бояться тяжелых испытаний; смело и мужественно преодолевать преграды; хранить чистоту, искренность дружбы; переносить невзгоды, если хочешь благополучия своим согражданам.

Особенно сильной стороной поэмы является благородное стремление к дружбе, верность другу, взаимная помощь и выручка в борьбе с силами зла. Приведем некоторые места из поэмы: «Тот, кого ты одолел и швырнул к моему подножью, — говорит мать Гильгамеша, — честный и сильный товарищ, всегда выручающий друга...» (стр. 27). Перед битвой с Хувавой Гильгамеш говорит своему другу, что сильный, решительный

---

<sup>1</sup> Б. А. Тураев. История древнего Востока, т. 1, стр. 134.



человек должен сохранять в битве не только себя, но и своего друга. Когда же Энкиду умер, Гильгамеш пережил неутешное горе:

Сердца коснулся его Гильгамеш, и сердце не билось.  
Тогда он упал на друга, как на невесту,  
Как рыкающий лев, он рванулся на друга,  
Как львица, детеныша которой убили,  
Он схватил его недвижимое тело,  
Рвал одежду свою, проливал обильные слезы,  
Сбросил царские знаки, скорбя о его кончине.

(Стр. 49).

Но и гибель друга не сломила воли Гильгамеша, не подавила его стремления к жизни. Он отвергает все предложения о наслаждении, временном счастье и мечтает о другом:

Пусть увижу я солнце, насыщусь светом,  
От обильного света кроется сумрак...

(Стр. 55).

В поэме о Гильгамеше четко проводится мысль о борьбе жизни и смерти, противопоставляются две идеи: одна — о стремлении к вечной жизни на земле, к радости бытия, другая — о бренности, временности всего земного. И хотя отважный витязь древнего Вавилона не достигает своей цели, он неустанно стремится к ней, выступает поборником жизни, хочет победить смерть и делает для этого все, на что был способен человек.

### *Идеи свободомыслия и богоборчества*

Надо представить себе исторические условия жизни древневавилонского общества, чтобы понять, сколь неблагоприятна была тогда обстановка для развития идей, не совпадающих с господствовавшим религиозным воззрением рабовладельцев. И все же такие идеи появлялись. Первые шаги свободомыслия были еще робкими; идеи богоборчества только зарождались; их носителями нередко выступают знатные люди. В этом отношении поэма о Гильгамеше — весьма характерное произведение. Здесь, пожалуй, впервые встречаются мысли, толкавшие вавилонян отнюдь не к почитанию богов и не к преклонению перед ними. Особенно яркие эпизоды встреч героев поэмы с богиней Иштар. И Гильгамеш и его друг Энкиду придерживаются одних взглядов: они не очень-то считаются с видным положением Иштар в сонме вавилонских богов.

Наши герои свершают подвиг — они уничтожают чудовище Хуаву — исконного врага жителей Урука. Сам бог Шамаш покровительствует им в опасной, но благородной борьбе. Поразить могучую Хуаву, значит «погубить зло, что тебе ненавистно» (стр. 33). Богиня Иштар увлечена богатырем Гильгамешем. Не ведая прежде отказа, она предлагает царю Урука стать его женой и обещает многие блага жизни — «колесницу из ляпис-лазури с золотыми колесами, со спицами из рубинов», «коней огромных», благовоние кедровых рощ, покорность царей всех городов («все падут пред тобою, цари, князья и владыки»), обильную дань людей гор и равнин, тучные стада и многое другое. Однако Гильгамеш не соблазняется ни богатством, ни почестями. Он гордо отвечает богине:

Сохрани для себя свои богатства,  
Украшения тела и одежды,  
Сохрани для себя питье и пищу...  
Ведь любовь твоя буре подобна,  
Двери, пропускающей дождь и бурю,  
Дворцу, в котором гибнут герои,  
Смоле, опаляющей своего владельца.

(Стр. 41).

Гильгамеш перечисляет все беды, причиненные богиней людям и животным, и слова его звучат грозным обвинением против произвола богов и несправедливости их поступков. Полюбила Иштар «птичку пеструю», но крылья ей обломала; полюбила льва и сама же устроила ему множество ловушек; понравился ей конь, «знаменитый в битве», но она направила на него бич, любимого пастуха своего; своего садовника, отвергшего ее любовь, Иштар превратила в крысу. Указав на непостоянство, вероломство, лживость богини, Гильгамеш обличает тем самым богов вообще, хотя и приносит им жертвы и взывает к их помощи.

Отверженная Гильгамешем, богиня Иштар уговаривает своего отца бога Ану послать на землю «небесного быка», который убьет несговорчивого царя. Но друг Гильгамеша ухватил быка за его огромные рога, свернул ему морду, бросил на землю и бык испустил дыхание. Значит, можно сопротивляться не только богам, но и порождаемым ими силам:

Еще сильнее ненависть Энкиду к Иштар:

Вырвал ногу быка, в лицо ей бросил:  
— А тебя, когда б достал, как с ним, с тобою бы сделал,  
Кишки бы его на тебя намотал я!

(Перевод И. М. Дьяконова)

Не менее красноречивы и признания самих богов в тех злодеяниях, которые они совершали. Характерно описание в поэме потопа, ниспосланного богами. Загremел Адад. Анунаки осветили землю страшным сиянием. Даже «боги испугались потопа и поднялись на небо Ану; они присели в оцепенении, как псы». Иштар завопила от страха: «тот день да превратился бы в глину, когда я советовала злое в собрании богов. Как могла я тогда повелеть злое и согласиться на бурю для гибели моих людей, чтобы люди, которых я родила, наполнили море, как дохлая рыба?» После потопа Ут-Напиштим приносит жертву богам и те «обоняли воню благоухания; они собрались, как мухи, над жертвователем»<sup>1</sup>.

Бог Эа решил спасти Ут-Напиштима с его женой и повелел ему построить корабль, поместить на него «семена жизни» — растения, животных. Любимец Эа, однако, напугался и решил покинуть родной город, но не знал, как объяснить это своему народу. И тогда бог приказывает ему прибегнуть ко лжи: скажи им, будто тебя ненавидит Энлиль и ты не хочешь приносить несчастий своим согражданам!

Сказание о Гильгамеше, относящееся к шумерской эпохе, — одно из ярчайших проявлений развития оригинальных социальных идей у народов Востока.

Какой громадной популярностью пользовалась среди вавилонян легенда о Гильгамеше, можно судить по такому факту: известный итальянский археолог и дипломат Эмиль Ботта осуществил в 1842 г. раскопки дворца ассирийского царя Саргона (722—705 гг. до н. э.). Помимо многих археологических открытий, была обнаружена большая статуя Гильгамеша, символизирующая его подвиги: герой изображен с тяжелой палицей и огромным убитым им львом.

В сказании о Гильгамеше ясно выражен народный характер. «Шумерские былины о Гильгамеше, — говорится во «Всемирной истории», — с бесспорностью доказывают народный характер этого эпоса. Так, в первичных шумерских былинах в качестве соратников Гильгамеша во время его подвигов выступают не только богатырь Энкиду, но также и представители народа: 50 человек из числа «детей города», т. е. народа города Урука, помогают Гильгамешу и Энкиду в походе на страну кедрового леса (Ливан), охраняемого чудовищем Хувавой. В былине о борьбе Гильгамеша с царем Киша Аккой рассказывается, что Гильгамеш отверг требование царя Киша выполнить для него работы по ирригации, и в этом отношении его поддержало собрание народа города Урука. Что же касается

---

<sup>1</sup> См. Б. А. Тураев. История древнего Востока, т. 1, стр. 132.

знати, то она, собравшись в совете старейшин, трусливо советовала Гильгамешу подчиниться царю Киша»<sup>1</sup>.

Приблизительно к тому же времени, когда было создано сказание о Гильгамеше, относится поэма об Этане. В ней также развиты мысли о необходимости быть верным в дружбе, особенно если она скреплена клятвой, о взаимной помощи друзей и тех страшных наказаниях и невзгодах, которые будут обрушены богами на существа, изменившие дружбе и клятве. Особенно характерен раздел поэмы, в котором описывается дружба орла и змеи и последствия измены этой дружбе со стороны орла. Содержание этого отрывка таково: орел предлагает змее заключить дружеский союз, змея соглашается на дружбу, хотя и говорит, что орел «свиреп в злобе», пожирает «демонов сильных и бесов». Они решают дать клятву верности в дружбе перед всемогущим богом Шамашом и условиваются, что «того, кто (преступит) стезю Шамаша», того бог покарает жестокой мезтью. Долго хранили дружбу и клятву орел и змея. Все, что добывал орел, он делил со змеей и ее детьми; что добывала змея, она делила с орлом и его детьми.

А затем, как орлята подросли и окрепли...  
орлиное сердце задумало злое,  
его сердце задумало злое,  
детей у друга пожрать решил он.

Орел совершил преступление против друга, сожрав детей змеи. Далее следует описание наказания орла за измену в дружбе. Сам Шамаш требует от змеи, чтобы она пустила в ход всю свою хитрость и безжалостно отомстила бывшему другу.

...Ухвати его за крылья,  
ощипи ему крылья и перья и пух,  
истерзай ты его и брось его в яму,  
чтобы умер он жадной и голодную смертью<sup>2</sup>.

Так должен был понести орел кару от змеи по повелению бога Шамаша.

---

<sup>1</sup> «Всемирная история», т. I, стр. 222. См. также: И. М. Дьяконов. Государственный строй древнего Шумера. «Вестник древней истории», 1952, № 2, стр. 21—22; А. И. Тюменев. Государственное хозяйство древнего Шумера. М.—Л., 1956, стр. 63—65.

<sup>2</sup> Орел и змея (Из поэмы об Этане). Перевод с вавилонского Вл. Шилейко. «Восток», 1924, кн. 4, стр. 25—26.

## Беседа господина и раба о смысле жизни

Большое место в развитии свободомыслия в Вавилонии занимает диалог господина и раба «О смысле жизни», весьма популярный и широко известный древним вавилонянам. В нем затронуты многие важные вопросы общественной жизни того времени: отношение к народу, царям, религии; дана своеобразная критика как общественного строя древней Вавилонии, так и господствовавших тогда религиозных идей. Общество изображается как что-то весьма противоречивое и неустойчивое. Люди не могут ожидать благополучия и счастья. Надежды на осуществление каких-либо планов разрушаются при самом их возникновении. Любое предположение действовать — обратиться к царю за прощением или к богу за лучшей участью жизни, открыто восстать против царя или смиренно склонить голову перед ним, предаться разгулу и любви или остаться скромным человеком и добродетельным семьянином — это одинаково осуществимо и не осуществимо, хорошо и плохо. Когда господин распоряжается приготовить для него колесницу и упряжь, ибо он вздумал отправиться ко дворцу, раб, одобряя это решение, заметил, что царь простит господина и даст ему сокровища. Когда же господин передумал ехать ко двору, («О раб! Я ко двору не хочу дать нестись колеснице»), раб с готовностью соглашается с ним, так как царь в место недоступное «пошлет тебя. В страну, которую ты не знаешь, он велит увести тебя. И днем и ночью он даст тебе видеть горе»<sup>1</sup>. Уже здесь содержится мысль о произволе царской власти. Каждый, кто читал или слышал в те времена эти строки, мог вполне усомниться в справедливости решений царя и его приближенных.

Суля по содержанию беседы господина с рабом, люди, недовольные высшей знатью, притесняемые царем и жречеством, нередко оставляли города и уходили в глухие места, уезжали в малодоступные степи, где их не доставала рука царского чиновника. И хотя раб дает противоречивый совет своему господину, однако острота постановки вопроса от этого не теряется. Господин выражает желание уехать в степь на вольное житье. Раб с готовностью отвечает: «Лагерь человека, бежавшего (из города) полон»; «Человек бежавший (из города) теряет свой разум» (стр. 42—43).

Особенно сильно выражены в этом замечательном литературном памятнике атеистические мотивы. Люди уповают на

---

<sup>1</sup> См. Диалог господина и раба «О смысле жизни». Перевод В. В. Струве. В сб. «Религия и общество», Изд-во «Сеятель», 1926, стр. 42. В дальнейшем страницы указаны в тексте.

бога, на его всесилие, обращаются к нему за помощью. Но делают они это напрасно. Бог не может помочь людям. На попытку господина принести жертвоприношения богу он слышит ответ раба: «Принеси! У человека, который приносит жертву своему богу, радостно сердце». Но ссылка на «радостное сердце» мало кого убеждает. Зато резко и остроумно звучит противоположный совет: «Не приноси! Разве ты думаешь, что научишь бога ходить за тобой, подобно собаке...» (стр. 44). Если бог бессилен, то, может быть, люди смогут отблагодарить за добрые дела, если скажем дать им продовольствие? Но и на это раб отвечает так: «Дай! У человека, который дает продовольствие своей стране, зерно его — доход его и прибыль его огромна»; «Не давай!.. Прибыль с твоего зерна они возьмут у тебя и тебя же будут проклинать. Они съедят твое зерно и тебя же погубят» (стр. 44).

Прямым вызовом общественному строю Вавилонии являются положения «Диалога» о том, что в обществе, в реальной жизни — все суета сует, ничего достигнуть невозможно. Согласно господствовавшим религиозным догмам, у человека имеется надежда на посмертное воздаяние за благодеяния, совершенные при жизни. Эту надежду высказывает и господин. Но вновь звучит голос: «Сделай! Человек, который оказывает благодеяние своей стране, найдет благодеяние себе в чаше (вероятно, хранилище судеб человека) Мардука»; «Не оказывай. Подымись на холмы разрушенных городов! Пройдись по развалинам древности и посмотри на черепа людей, живших раньше и после: кто из них был владыкой зла и кто из них был владыкой добра?» (стр. 44). Не удивительно, что, получив такие советы, господин решает сломать шею себе и рабу. Однако и здесь, объявив о желании убить своего раба, господин услышал от него далеко не утешительный ответ: «Воистину, только 3 дня будет жить господин мой после меня» (стр. 45).

Беседа господина с рабом, как и поэма о Гильгамеше,— выдающиеся памятники древневавилонской социальной мысли. В них выражены идеи свободомыслия и существенные моменты атеистических воззрений. К сожалению, история сохранила мало таких документов и мы лишены возможности проследить постепенное развитие и проявление идей свободомыслия на протяжении длительной истории вавилонского государства. Да и характер вавилонского общества — малоподвижный, застойный, с издавна сложившимися формами религии, с жречеством, как главной духовной силой, не давал возможности широко проявиться передовым философским и социальным идеям того времени.

## Против буржуазной фальсификации истории социальной мысли Вавилонии

История общественной мысли содержит столь разнообразные социальные воззрения, что стоит историку отказаться от точного, объективно верного изображения ее развития, как неизбежно наука превратится в субъективистские домыслы. Именно это и произошло с рядом буржуазных социологов, излагавших историю социальных идей Вавилонии. Для примера рассмотрим оценку вавилонской социальной мысли двумя современными американскими авторами — Э. Богардусом и Р. Чеймблиссом.

В книге Э. Богардуса «Развитие социальной мысли», как и в труде Р. Чеймблисса «Социальная мысль», господствующее политическое мировоззрение рабовладельческой знати, царя и жрецов, их взгляды на общество, классы и государство изображаются в виде социальных воззрений всего вавилонского общества. По Богардусу, «египетская и вавилонская социальная мысль» не только интересна и своеобразна, о чем между историками нет спора, но она еще «придает этическое значение повседневному поведению человека», независимо от его классовой принадлежности.

В данном случае мы имеем характернейший пример искажения истории общественной мысли. Господствовавшие эксплуататорские классы всегда выдавали свои корыстные интересы за интересы *всего общества* и пытались навязать *свое* миропонимание, особенно свои взгляды на общество и государство, всем другим классам, выдать их за *общенародные* и *внеклассовые*. Такие устремления можно видеть и у вавилонских рабовладельцев. Реакционные буржуазные историки и социологи принимают подобные взгляды за чистую монету, ибо им выгодно это. На самом деле, в вавилонском обществе не было и не могло быть одних и тех же норм морали и единого социального воззрения для всех социальных слоев и классов.

Логическим следствием из указанной позиции ряда буржуазных историков социальной мысли является идеализация ими политических и социологических идей класса рабовладельцев. Богардус считает, что все вавилонское законодательство проникнуто «сильными гуманистическими устремлениями», полно «решимости защищать беспомощных и слабых»<sup>1</sup>. Чеймблисс пишет о «большой практической заботе Хаммурапи» о своих подданных, «о материальном процветании народа», «о социальной справедливости». Законодательство вавилонского государства будто бы «устанавливает принцип справед-

<sup>1</sup> E. Bogardus. The Development of Social Thought. N. Y., 1955, p. 32.

ливости», который «требуется, чтобы человек страдал в той же степени, в какой он сам вызвал страдание у другого человека». Отсюда вывод: кодекс Хаммурапи является «чрезвычайно гуманистическим и просвещенным законодательством», он «гарантировал социальную справедливость», требовал «обращаться справедливо и проявлять милосердие»<sup>1</sup>.

Каждый, кто хотя бы сколько-нибудь знаком с историей древневавилонского государства и с общественной мыслью того времени, знает, что положение дел было там прямо противоположным идиллической картине, нарисованной Богардусом и Чеймблиссом. Приходится просто удивляться столь произвольному обращению этих историков с фактами. О каких же «гуманистических устремлениях» вавилонского законодательства могла идти речь, коль огромная часть населения — весь неимущий люд — была устранена из общественной жизни, обречена на бесправие, голод и переход в ряды рабов! О каком гуманизме можно говорить, если вавилонские рабы, трудом которых воздвигнуты многие ирригационные сооружения древнего Двуречья и архитектурные памятники — храмы, гробницы, порты, городские постройки, были приравнены к скоту! Нет, не о гармонии общественных отношений, не о «социальной справедливости» и процветании всего народа говорят литературные памятники, документы и археологические материалы вавилонского государства. Они говорят о классовом характере всей государственной организации и социальной мысли древней Вавилонии. Извращенное же изображение древневавилонской социальной мысли потребовалось буржуазным историкам для обеления и оправдания всех систем социального угнетения и эксплуатации людей труда. На этом примере лишь еще раз подтверждается мысль великого Ленина о том, что ни одному слову буржуазных профессоров нельзя верить, когда речь заходит об оценках общественных движений и выводах по поводу развития общественных знаний.

---

<sup>1</sup> R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, pp. 23, 25, 30—31.



---

## Глава четвёртая

### ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

#### 1. ДРЕВНИЙ КИТАЙ

В Китае сложилась одна из самых древних цивилизаций, известных ныне истории. В процессе своего развития китайский народ, как и многие другие народы мира, прошел длившийся десятки тысячелетий период бесклассового общества.

«С момента распада первобытной общины,— писал Мао Цзэ-дун,— и образования в обществе классов до настоящего времени прошло около четырех тысяч лет, в течение которых китайский народ пережил эпохи рабовладельческого и феодального обществ. В процессе развития своей цивилизации китайский народ создал земледелие и ремесленное производство, издавна славившиеся своим высоким уровнем, породил многих великих мыслителей, ученых, изобретателей, политических и военных деятелей, писателей, художников и создал множество памятников культуры... Китай является одним из государств мира, обладающих наиболее древней культурой. Засвидетельствованная письменными памятниками история Китая насчитывает почти четыре тысячи лет»<sup>1</sup>.

Предания, восходящие к III тысячелетию до н. э., изображают легендарных китайских императоров Яо и Шуня эпохи перехода от общинного строя к рабовладельческому обществу. Достоверными историческими данными об этой эпохе наука не располагает. В «Книге установлений» («Лицзи») — одном из пяти классических конфуцианских трактатов древности — об этом периоде говорится как о времени, когда «все было общим»; для управления выбирались наиболее мудрые и

---

<sup>1</sup> Мао Цзэ-дун. Избранные произведения, т. 3, 1953, стр. 136—137.

способные; между людьми царило доверие и дружелюбие, каждый имел свое занятие, «не было воровства и грабежей, смут и мятежей». Несмотря на ожесточенную борьбу между родами, сама община была скреплена общими жизненными интересами коллектива.

### Рабовладельческое общество в Китае

Так же, как и в других странах, в Китае по мере роста производительных сил общества пленных стали превращать в рабов. Шел постепенный процесс классового расслоения общества. После упомянутой эпохи Яо и Шуня в Китае складывается рабовладельческий строй. В той же «Книге установлений» упоминается ряд правителей (Юй, Тан, Вень, У-ван, Чен-ван)<sup>1</sup>, при которых исчезло «великое дао». Тогда на земле все стало частным, общие интересы были похоронены, результатами труда и накопленными ценностями стали пользоваться не коллектив, а отдельные лица; власть стала передаваться по наследству, города и поселения укреплялись, обносились рвами. Начались усобицы. Появились богачи и бедняки.

Найденные памятники в провинции Хэнань свидетельствуют, что в эпоху Шан (Инь) (XVII—XII вв. до н. э.) вдоль среднего течения реки Хуанхэ, а затем и в других районах возобладал и постепенно развился рабовладельческий строй.

По вопросу о периодизации истории Китая в науке, в том числе и среди историков-марксистов, нет единого мнения. Многие советские историки считают, что после падения государства Шан (Инь) (1122 г. до н. э.) история рабовладельческого общества в Китае имела три основных этапа: господство династии Чжоу (1122—249 гг. до н. э.), династии Цинь (246—207 гг. до н. э.) и династии Хань (206 г. до н. э.—220 г. н. э.). В свою очередь господство династии Хань распадается на два периода: ранние Хань, господство которых закончилось крестьянским восстанием «краснобровых», и поздние Хань (25—220 гг. н. э.).

Хотя весь этот длительный период, охватывающий более пятнадцати столетий (до эпохи Хань), представлял собою господство рабовладельческих отношений, однако внутри его каждый этап развития Китая отличался экономическим и социальным своеобразием, а также особенностями идеологической борьбы между различными направлениями философской и политической мысли.

<sup>1</sup> Предполагается, что царствование императора Юй относится к XXXIII—XXXII вв. до н. э.; Тан — конец XVII — начало XVI в. до н. э.; Вень и У-ван — XII в. до н. э.; Чен-ван — XII—XI вв. до н. э.

Орудия ремесла, оружие воинов, предметы быта и украшения до VI—V вв. до н. э. изготавливались из бронзы. На основании раскопок в Хэнани и других данных установлено также, что в VII в. до н. э. в Китае появляются изделия из железа. В VI в. до н. э. уже более широко употребляются орудия из железа (лопаты, топоры, лемехи для плугов, мотыги и др.). В царстве Цинь население обязывалось иногда в виде налога поставлять железо.

Распространение железных орудий сильно способствовало повышению производительности труда в земледелии и ремесле. Сохранившиеся изделия свидетельствуют о высоком искусстве древнекитайских мастеров по обработке бронзы, кости, кожи, дерева, золота, серебра, камня. В период Чжаньго производство мелких ремесленников в значительной мере дополнялось более крупными мастерскими, в которых трудились целые группы рабочих — ремесленников и рабов. Источники указывают на возникновение солеварен, шелкоткацких, железоплавильных, лаковых и гончарных мастерских. Большая часть населения занималась земледелием.

Судя по тому, что в некоторых усыпальницах ванов, царей и владетельных сановников найдено в каждой могиле по 300—400 захороненных с ними рабов, к этому времени в ряде провинций Китая имелось значительное число рабов, большинство которых принадлежало ванам или составляло собственность правящего дома. Постепенно появляются рабы, находящиеся в частном владении не только ванов, но и других крупных собственников<sup>1</sup>. Такой процесс наблюдался во всех частях Китая. Он продолжался в течение нескольких столетий. Так, в Западном Чжоу, уже в более поздний период, рабовладение развивается особенно интенсивно.

«Особенностью периода Чжоу,— пишет известный китайский ученый Го Мо-жо,— является то, что все средства производства находились в собственности ванского дома... Как говорилась: «Под всем небом нет такой земли, которая не принадлежала бы вану, по всей земле от края до края нет таких людей, которые не были бы слугами (чэнь) вана». Вся земля и весь труд в сельском хозяйстве находились в собственности вана. И хотя ван жаловал чжухоу и подданным землю и рабочую силу, однако им предоставлялось лишь право пользования, но не право собственности»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Рабы пополнялись в этот период за счет военнопленных. Го Мо-жо приводит такую выдержку из книги «Ичжоушу»: «У-ван затем воевал против (врагов) в разных направлениях, всего покорил 99 владений («царств»), принес с собой ушей, отрезанных у убитых ли, 177 779, взял в плен 310 230 человек» (Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя. М., Изд-во иностранной литературы, 1956, стр. 23).

<sup>2</sup> Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя, стр. 29.

К. Маркс особо подчеркнул важность вопроса о формах земельной собственности для политической истории древнего Китая. Говоря о странах Азии в целом, он указывал, что государство в этих странах представляло собой верховного собственника земли. Суверенитет выступает в этих условиях как земельная собственность, концентрированная в национальном масштабе. Долгое время здесь не возникает частной земельной собственности, хотя существует как частное, так и общественное право пользования землей. И только к середине I тысячелетия до н. э. появляется частная собственность на землю, развивается купля-продажа земли, большие площади обрабатываемых земель сосредоточиваются в руках рабовладельцев.

Положение основной массы населения — земледельцев было крайне тяжелым. Оно продолжало оставаться таким и в первые века нашей эры. По данным «Истории ранней Хань» («Ханьшу»), написанной в I в. н. э., деревенские жители в возрасте 20 лет получали поле, а по достижении 60-ти лет возвращали его. При этом землю, как правило, ваны передавали своим чиновникам, а последние сдавали ее крестьянам в пользование, выжимая из них все соки. К тому же сельское население было обязано значительную часть времени и труда отдавать бесплатно для работы на землях тех же чиновников и в обширных владениях ванов. В древнем литературном памятнике «Шуцзине» («Книга исторических преданий») описываются тяжелые полевые работы мужчин, выполнение ими всякого рода трудовых повинностей. Владелец земли обращается к крестьянам: «О мои земледельцы (нунфу)! Мой урожай уже собран, отправляйтесь работать во дворец (у князя). Днем вы будете собирать тростник, вечером вы должны вить веревки. Скорее чините ваши жилища, (чтобы) начать посев хлеба»<sup>1</sup>. Насколько резко было расхождение классовых интересов рабовладельцев и крестьянской бедноты, видно из народных легенд, сказаний, песен. Вот слова песни дровосека, обращенной к богатым людям:

Удары звучат далеки, далеки...  
То рубит сандал дровосек у реки,  
И там, где река омывает пески,  
Он сложит деревья свои...  
И тихие волны струятся — легки,  
Прозрачна речная вода...  
Вы ж, сударь; посев не трудили руки  
И в жатву не знали труда —  
Откуда же зерно с трехсот полей  
В амбарах ваших тогда?

---

<sup>1</sup> Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя, стр. 32.

С облавою вы не смыкались в круг,  
Стрела не летела из ваших рук —  
Откуда ж висит не один барсук  
На вашем дворе тогда?  
Мы вас благородным могли б считать,  
Но долго ли будете вы поедать  
Хлеб, собранный без труда?..

Столь резкое противопоставление положения в обществе человека труда, добывающего себе хлеб насущный в напряженной работе, и владетельных вельмож-тунеядцев дано в «Шицзине» — выдающемся памятнике мировой литературы. Описывая тяжелый труд дровосека, земледельца и охотника, неизвестный автор этого изумительного по силе классового сознания и художественной яркости произведения резко осуждает владетельных бездельников. Они, эти люди, не трудятся в жатву, не устраивают облав на зверей, но в их доме всего полно: зерно с трехсот полей, звери и птицы, роскошные одежды. Откуда же все это? — спрашивает дровосек:

Откуда же, сударь, так много снопов  
На ваших полях тогда?  
Мы вас благородным могли бы счесть,  
Когда б перестали вы в праздности есть  
Хлеб, собранный без труда!..  
Он с нами охоты не вел заодно,  
И дичи из лука не бил он давно,  
Откуда ж теперь перепелок полно  
На этом дворе тогда?  
Коль он благородным себя зовет,  
Так пусть он не ест без тревог и забот  
Хлеб, собранный без труда!<sup>1</sup>

В этой песне дровосека можно видеть осуждение той общественной несправедливости, при которой одни трудятся, а другие присваивают результаты их труда. Благородство людей, по мнению автора, зависит не от их родословной, а от степени участия в полезном труде. Он отрицает высокие моральные принципы у тех, кто «без тревог и забот» ест хлеб, «собранный без труда»! Это была идеология народных низов, уже с первых шагов вступившая в самое резкое, непримиримое противоречие с мировоззрением имущих классов.

Трудовое население рабовладельческого Китая было бесправно, оно задыхалось в жестоких тисках кабалы. Две трети

<sup>1</sup> «Шицзин». Перевод А. А. Штукина. Изд-во АН СССР, 1957, стр. 136.

продуктов своего труда китайский крестьянин должен был отдавать государству, правителю. Неслучайно указывается в песне: «Накопленное правителем зерно гниет и гложется червями, а люди живут в холоде и голоде». Бедственное положение поработанного народа, терпевшего невообразимые муки и страдания, запечатлено во многих скорбных песнях вошедших в «Шицзин». Вот одна из них:

Вышел я из северных ворот,  
В сердце боль от скорби и забот —  
Беден я, нужда меня гнетет —  
Никому неведом этот гнет!  
Это так, и этот жребий мой  
Создан небом и судьбой самой —  
Что скажу, коль это жребий мой!

(Шицзин, I, III, 15).

В приведенных строках звучит также мотив предопределенности судьбы, тяжелого жребия, перед которыми бессильны горемыки-простолюдины. Здесь уже сказывается влияние усиленно насаждавшейся официальной религиозной идеологии рабовладельцев.

Изучение «Книги песен» показывает, что народ не относился пассивно к своей участи. Он боролся против насилий рабовладельцев, заявлял свой протест против существующего строя, выражал недовольство «небом» и «поднебесным миром», богом и царями, высокопоставленными сановниками и местными богатеями. Так уже в те далекие времена в литературе отражалась острая классовая борьба трудящихся против рабовладельцев.

Но борьба шла не только между рабовладельческой аристократией и народом. Обострялись противоречия и внутри правящего класса. Представители старой «родовой» аристократии постепенно утрачивали свое влияние; в их среде росло недовольство царями и их окружением, с ними все более успешно конкурировала новая знать, выдвинувшаяся в ходе войны и добывшая богатства путем грабежа покоренного населения. Отсюда и два направления в идеологии самих рабовладельцев. Одни с ненавистью взирали на всевозможных богатеев-выскочек, «оплакивали» горестную участь народа при новых сановниках, критиковали царя за новую «законов сеть», требующую новых жертв. Другим мерещилось приумножение богатства и влияния и они горой стояли за победу рабовладельческого государства, освобождавшегося от старых общественных отношений.

В третьем разделе «Книги песен» («Великие оды») имеется яркое послание «Царю Ю-вану». Очевидно, что это послание было составлено одним из бывших приближенных царя. Но теперь он в отчаянии и его описание народных бед звучит весьма резко:

Я взор подъямлю к небесам,  
Но нет в них сожаленья к нам.  
Давно уже покоя нет,  
И непосильно бремя бед!  
Где родины моей оплот?  
Мы страждем, гибнет наш народ:  
Как червь, его грызете вы,  
Мученьям нет конца, увы!  
Законов сеть и день, и ночь  
Ждет жертв — и нечем им помочь!..  
Нам небо ныне беды шлет:  
Увы, уж им потерян счет.  
Нет праведных людей в стране —  
Скорбь раздирает сердце мне.  
А небеса нам беды шлют,  
Они близки, они грядут.

(Шицзин, III, III, 10).

Бедственное положение землепашцев и ремесленников усугублялось бесконечными войнами, которые вели между собою и против внешних врагов местные правители и царьки. К середине I тысячелетия до н. э. воинская повинность резко ухудшила положение народа. Одна семья из восьми обязана была выделять мужчину для службы в армии, а остальные — нести гужевую повинность и снабжать войска. Сунь-цзы (VI—V вв. до н. э.) — один из выдающихся полководцев того времени — подсчитал, что после крупного военного похода у населения остается лишь три десятых имущества, а около 700 тысяч семей «не могут приняться за работу».

В «Книге песен» содержится значительное количество документов, из которых видно, какое большое число людей уходило в солдатчину, как забрасывались поля и охотничьи угодья, приходила в негодность и разрушалась система орошения: каналы, водоемы, плотины, колодцы. Старики, женщины и дети оставались на долгое время без всяких средств к существованию. Песни, собранные в «Шицзине», проникнуты беспредельной тоской солдат о близких, труде, доме, наполнены мечтой о быстрейшем возвращении в родные края:

Когда выступали мы в этот поход,  
Цвело еще просо в полях, колосясь,

А ныне, когда мы уходим домой,—  
Снег падает хлопьями в липкую грязь.  
Сколь служба царю многотрудна для нас —  
Не мог отдохнуть на коленях солдат!  
Иль думы о доме назад не манят?  
Нарушить боялись мы царский указ...

(Шицзин, II, I, 8).

Солдаты-земледельцы и ремесленники не только мечтали о возвращении на родину. Они негодовали и горько жаловались на свою судьбу и безрадостную жизнь близких им людей:

Мои старики без опоры... Мой взгляд  
К далекой лазури небес устремлен:  
Когда ж мы вернемся назад?..  
Я просо засеять не мог в этот год.  
Отец мой и мать моя, голод их ждет!  
Когда, о далекое небо, скажи,  
Конец этой службе придет?..  
Ни рис, ни маис в этот год не растут.  
Отец мой и мать где пищу найдут?  
О дальнейшее синее небо, верни  
Солдату привычный труд!..

(Шицзин, I, X, 8).

Бесконечные междоусобные войны обостряли внутреннюю обстановку в стране и содействовали развертыванию классовой борьбы неимущих против своих угнетателей.

Особенно невыносимым было положение рабов, число которых все увеличивалось, а их использование на тяжелых физических работах: в рудниках, каменоломнях, соляных коях, на орошении земель, в скотоводстве, рытье каналов, строительстве храмов и дворцов — становилось все более широким. Во II в. до н. э. рабы составляли уже около четверти всего населения страны.

В рабов превращались главным образом военнопленные<sup>1</sup>. Население соседних государств заведомо рассматривалось как источник для пополнения рабов. На одном из бронзовых сосудов, сохранившихся от древних времен, можно, например, прочитать такую надпись, сделанную по приказу царя: «Дарую

<sup>1</sup> Для эпохи Шан (Инь) «источниками рабства были постоянные войны иньцев с соседними племенами и захват пленных. Ряды рабов пополнялись, может быть, также за счет осужденных. Кроме того, иньские цари и знать получали рабов от подчиненных племен, присылавших их в качестве дани наряду с различными предметами. О прибытии этих рабов... сообщается в гадательных надписях на костях» («Всемирная история», т. I, стр. 444).



тебе четырех старейшин этой области, рабов — от конохов и пахарей до ремесленников — шестьсот и пятьдесят и девять человек. Дарую тебе вождей и старейшин из варваров десять и три, рабов тысячу и пятьдесят человек». Захваченных в плен клеймили, им брили головы, заковывали в металлические ошейники и посылали либо на государственные работы, либо в частные хозяйства.

Как советские, так и китайские историки проделали за последние годы большую работу по изучению древнекитайских литературных источников, многочисленных надписей и терминов, встречающихся на бронзовых сосудах, гадательных надписей на костях, и опровергли воззрение, согласно которому Китай не прошел в своем историческом развитии эпохи рабовладельческого строя. Го Мо-жо, Хоу Вай-лу, Фань Вэнь-лань и другие китайские историки, хотя и называют несколько разные даты возникновения рабовладельческого общества в Китае, а также его перехода в общество феодальное, но все они, опираясь на богатые археологические данные и древние классические книги, указывают не только на использование рабов в домашнем хозяйстве, но и на производстве. Надписи на бронзовых сосудах и гадательных костях уже различают несколько видов рабов. По этим надписям видно также, что и использование рабов было различным: одни были слугами ванов, их нередко захоранивали вместе с владельцем, другие выполняли обязанности пастухов, ремесленников и т. п.

Как это видно из сохранившихся документов, ряды рабов пополнялись не только за счет военнопленных, но и так называемых преступников. Что из себя представляли последние, видно из слов Сыма Цяня, который указывал, что владельцы сановники отдавали в рабство бедных, неимущих людей. Все чаще стали случаи продажи в рабство детей и случаи, когда неимущие земледельцы и разорившиеся ремесленники сами продавались в рабство<sup>1</sup>.

В государстве Шан (Инь) рабы были полной принадлежностью рабовладельцев. Их могли убить, продать, сжечь на жертвенном костре, заживо похоронить, «их клеймили, чтобы они не могли убежать, надевали колодки на руки и ноги, рвали им ноздри, отрезали уши, привязывали ремнями за шею и за ноги. Они выполняли самую тяжелую и грязную работу. Рабов приносили в жертву вместо животных. Например, в одной из гада-

<sup>1</sup> Го Мо-жо приводит в своей работе «Эпоха рабовладельческого строя» такую выдержку из книги Лю Сяна «Сяоцзыту»: «Дун Юн, живший в период царствования ранней Хань, был уроженцем Цяньчэна. В молодости он остался без матери и имел на своем иждивении отца. Когда умер его отец, у него не было средств, чтобы похоронить его. Тогда он занял 10 000 монет. Хозяину этих денег он сказал: «Если у меня не будет денег, чтобы вернуть Вам долг, тогда я стану Вашим рабом»» (стр. 84—85).

тельных надписей говорилось: «Приносится в жертву раненый раб». В другой надписи, сделанной в связи с гаданием о дожде по случаю засухи, указывается: «Сжигаем раба, чтобы на землю снизошел дождь». О таких обрядах свидетельствуют и найденные при раскопках иньской столицы обожженные кости людей»<sup>1</sup>.

Забитые, обездоленные, изнуренные каторжным трудом массы рабов устраивали коллективные побеги, нередко расправлялись со своими жестокими угнетателями, разрушали и поджигали дворцы рабовладельцев, поднимались на восстания.

Буржуазные историки рисуют обычно идиллическую картину мирной жизни древнекитайской деревни, а сельских жителей изображают преданными слугами царей и гунов. Они затушевывают классовые противоречия рабовладельческого общества, а потому и не в состоянии вскрыть острую борьбу в сфере социологической и общественно-политической мысли. Этот порок работ буржуазных историков свойственен даже наиболее крупным и добросовестным среди них. Так, известный немецкий синолог Альфред Форке, написавший трехтомное исследование по истории китайской философии, резко возражает тем китайским историкам, которые писали об острых классовых противоречиях в стране. Он считает «нарочитым извращением действительности» изображение царей, князей и крупных чиновников как «кровопийц и угнетателей народа». «Несмотря на вымогательства чиновников, китайские цари, как правило, заботились о благе своего народа»<sup>2</sup>. Но подобные взгляды ничего общего не имеют с действительной историей. Подлинная история Китая — это история ожесточенной борьбы народных масс против своих угнетателей.

Крестьянские волнения в Китае начались еще на заре рабовладельческого общества и продолжались во все последующие периоды. Так, в 209 г. до н. э. вспыхнуло большое крестьянское восстание, которое возглавили земледелец-бедняк Чэнь Шэн и У Гуан. К восставшим присоединились рабы. Отряды повстанцев захватили обширную территорию и в 208 г. до н. э. подступили к столице Сяньяну. Восстание сопровождалось повсеместной отменой восставшими террористических законов Цзин Ши-хуанди и проходило под лозунгом свержения династии Цинь. В конце 207 г. до н. э. циньская династия рухнула. Хотя восставшим массам не удалось воспользоваться результатами своей борьбы и власть захватила землевладельческая аристократия, все же рабовладельческому обществу был нанесен сильный удар, от которого оно уже не смогло оправиться.

<sup>1</sup> «Всемирная история», т. I, стр. 447.

<sup>2</sup> Alfred Forke, Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamb., 1934, S. 226.

Рабовладельческое общество в древнем Китае имело, наряду с общими закономерностями, присущими этой формации, и свои существенные особенности. Здесь значительно дольше, чем в других странах, господствующее положение в земледелии занимала община. Рабский труд в земледелии имел подчиненное значение. Это наложило существенный отпечаток на передовые социальные учения того времени, в большинстве которых высоко оценивалось значение труда земледельцев в обществе.

На основании новейших археологических данных историки Китайской Народной Республики установили, что уже начиная с III в. до н. э. рабовладельческий строй в Китае все быстрее клонился к упадку.

В древнекитайской книге «Цзочжуань» приводятся полные отчаяния слова крупного царского сановника о положении в царстве Цинь. Он сетует на то, что и для гунов «наступили последние годы. Боевые кони уже более не ходят в упряжи, цины уже более не ходят в военные походы... Простолюдины живут в нужде, а число дворцов, в которых царят роскошь и излишества, растет; в то время как умирающие с голоду валяются на дорогах... Народ, услышав приказы гуна, бежит от них, как от чумы...»<sup>1</sup>.

В III—II вв. до н. э. земля все более переходит в частное владение и сосредоточивается у знати, у верхушки бюрократии. Император раздавал земли с живущими на них крестьянами — семьями и поселениями — на «кормление» своим близким, сановникам, военным. Обработка казенных земель падает, удельный вес их уменьшается. Сравнительно широкое распространение железных сельскохозяйственных орудий и связанное с этим повышение производительности труда в земледелии ускоряет процесс разложения рабовладельческого строя, способствует закреплению крестьян за землей, возвышению новых имущих слоев.

Огромный рост недовольства большинства населения, обострявшаяся во всем Китае классовая борьба вынудили правящую верхушку принять срочные меры для усиления аппарата государственной власти.

Еще в XVI в. до н. э. была основана династия Инь, с возникновением которой связано образование первого китайского государства. В период династии Чжоу уже действовал значительный и разветвленный государственный аппарат, из старой родовой аристократии был создан целый слой высокопоставленного чиновничества. «Три старца» — наиболее приближенные к царю люди — составляли некую «коллегию», фактически

---

<sup>1</sup> См. Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя, стр. 50—51.

управлявшую страной от имени государства. Один член «коллегии» ведал земледелием, второй — войсками, третий — общественными работами, земельным фондом и ирригационными сооружениями. Такое распределение обязанностей высших сановников царя означало по существу наличие в государстве трех больших ведомств: хозяйственно-финансового, военного и общественных работ.

Подобное устройство государственного аппарата было вообще характерно для многих стран Востока. Маркс отмечал, что в «Азии с незапамятных времен существовали лишь три отрасли управления: финансовое ведомство, или ведомство по ограблению своего собственного народа, военное ведомство, или ведомство по ограблению других народов, и, наконец, ведомство общественных работ»<sup>1</sup>.

В результате возникновения и развития новых общественных отношений, а также резко обострившейся классовой борьбы, рабовладельческий строй в Китае примерно к III—II вв. до н. э. пришел в упадок.

### Наука и искусство

Первые научные открытия были сделаны в Китае намного раньше, чем в других странах. Археологические изыскания последних лет выявили большой материал, характеризующий возникновение и рост научных знаний в древнем Китае. Обусловленные развитием сельскохозяйственного и ремесленного производства открытия в области метеорологии, астрономии, математики, обработки металлов, камня, кости, производства тканей составили важную веху в истории естествознания и техники.

Китайские историки отмечают, что еще на рубеже II и I тысячелетий до н. э. астрономы вели систематические записи о движении небесных светил, о солнечных затмениях, кометах и метеоритах. Были произведены вычисления солнцестояния, определено количество суток в году ( $365\frac{1}{4}$ ). В надписях (на костях) периода Шан (Инь) сообщается о затмениях луны и солнца. Древними авторами описан ряд планет, составлен первый звездный каталог (Ши Шэнь), в котором перечислены 800 звезд. В «Шицзине» упоминается ряд созвездий: Стрельца, Большой Медведицы и др.

Китайская летопись Чэу Пей (XI в. до н. э.) передает остроумное изобретение того времени: по длине тени от шеста (период летнего и зимнего солнцестояния), определялось измене-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. IX, стр. 132.

ние высоты солнца над горизонтом. Длительные наблюдения звездного неба, движения луны и солнца привели еще в эпоху Шан (Инь) к созданию лунно-солнечного календаря. Китайские астрономы в 611 г. до н. э. отметили появление кометы в области Большой Медведицы и сделали о ней запись.

Правильность ряда астрономических наблюдений китайских ученых подтверждена современной наукой. Начиная «с 240 г. до н. э. китайские ученые совершенно точно отмечали каждое появление кометы Галлея, упоминание о которой впервые было сделано в летописи царства Лу осенью 613 г. до н. э. Ко времени Чжаньго китайские астрономы разделили небесный свод на созвездия. Они имели представление о Млечном пути, определили положение и внешний вид ряда планет, дали название ярчайшим звездам...»<sup>1</sup>.

Астрономические знания были тесно связаны с развитием философских идей. Это хорошо видно на развитии древнекитайских представлений о «небесном пути». Первоначально это представление имело религиозно-мистическое содержание. Но постепенно, когда стали более понятными движения небесных светил, астрономы стали понимать под «небесным путем» закономерное движение небесных тел. Движение солнца, луны, звезд считалось постоянным и выступало вечным и объективным законом жизни вселенной. «Солнце заходит и возвращается, луна увеличивается до предела и вновь приобретает прежний вид», — говорилось в одном литературном памятнике того времени («Речи царств»). Это и есть содержание «небесного пути».

Широко известны выдающиеся достижения китайских математиков. Многие из ученых древнего Китая решали настолько сложные задачи, что за них брались в других странах спустя целые столетия. Так, китайские математики Шан Гао (конец II тысячелетия до н. э.) и другие делали попытки определить расстояние между солнцем и землей, знали способ извлечения квадратного и кубического корней, открыли ряд теорем в геометрии.

Основным документом о достижении китайских математиков считается трактат «Математика в девяти отделах». В этой книге, составленной Чжан Цаном (II в. до н. э.), подытожена работа математиков предшествующего периода. Советский историк математики А. П. Юшкевич охарактеризовал «Математику в девяти отделах» как своего рода энциклопедию математических знаний того времени.

«Наряду с чисто арифметическими вопросами (например, сокращение дробей на основе так называемого алгоритма

---

<sup>1</sup> «Всемирная история», т. II, стр. 473.

Евклида, действия с дробями, задачи на пропорции, на проценты, на арифметические прогрессии и т. д.), в «Математике в девяти отделах», — пишет А. Юшкевич, — большое место отведено геометрии и алгебре. Мы находим здесь примеры на измерение площадей треугольника, трапеции, круга (при  $\pi=3$ ) и его сегмента и объемов, в том числе усеченной пирамиды с квадратным основанием, усеченного кругового конуса, а также каналов и насыпей простых форм. Последние задачи несомненно были связаны с гидротехническими работами, столь важными для всей экономики Китая»<sup>1</sup>.

Зачатки знаний в области химии развивались в древнем Китае в двух направлениях: одно было связано с ремесленным производством (обработка металлов, керамические изделия, шелковые ткани, красящие вещества, виноделие и др.) и медициной (изготовление лекарств), другое с алхимическими увлечениями, поисками средств для бессмертия, продолжения жизни и превращения неблагородных металлов в золото. Здесь нет необходимости останавливаться на изысканиях алхимиков. Отметим те положительные завоевания, которые были осуществлены в области химических знаний в древнем Китае.

Достижения химической науки в Китае были прежде всего связаны с производством металла и изготовлением орудий производства из бронзы и железа. Уже в древнейшие времена в Китае плавилы золото и серебро, знали изготовление бронзы с различным количеством олова, имели дело со сплавами различных металлов. К I в. до н. э. большим толчком в развитии химических знаний послужило открытие Цай Лунем изготовления бумаги. Без известного накопления знаний в области химии не было бы возможным развитие производства керамических изделий и фарфора. По данным археологических исследований, керамические изделия были известны в Китае еще четыре тысячи лет тому назад. Много было сделано китайскими учеными в области открытия различных красящих веществ и лаков.

Хотя развитию медицины в древнем Китае сильно препятствовали религиозные взгляды, ученые Китая сделали много открытий в области лечения различных заболеваний, в области физиологии, изготовления всевозможных лекарственных средств. В сочинениях древнекитайских авторов дается подробное описание человеческого организма. Делаются попытки поставить в связь органы чувств человека с деятельностью его внутрен-

---

<sup>1</sup> А. П. Юшкевич. О достижениях китайских ученых в области математики. «Из истории науки и техники Китая». Изд-во АН СССР, 1955, стр. 130—131.

них органов. Важным достижением в области биологической теории было обоснование мысли, что функционирование человеческого организма непосредственно связано с той средой, с теми внешними условиями, в которых живет человек. Медики древнего Китая рассматривали человека как единый организм, в котором все процессы взаимно связаны. Только этим можно объяснить догадку китайских врачей о «круговом течении крови по телу». Известно, что даже такой знаток человеческого организма, как римский ученый Гален, не смог сделать правильных выводов о кровообращении.

В древнем Китае впервые были изобретены компас и сейсмограф. Были накоплены также важные сведения по агрономии, систематизированы и обобщены способы обработки земли и внесения удобрений, данные о выращивании различных растений. Все эти сведения о природе, производстве, о людях и животных послужили предпосылками для появления первоначально наивных материалистических воззрений на природу, для выработки ряда важных положений материалистической философии.

От периода рабовладельческого общества в Китае, особенно от эпох Чуньцю (722—481 гг. до н. э.) и Чжаньго (480—221 гг. до н. э.) сохранились многочисленные памятники искусства, свидетельствующие о значительных достижениях китайского народа в области живописи, архитектуры, скульптуры, музыки и других видов искусства. Сохранившиеся бронзовые и свинцовые сосуды, шлифованные диски, изображавшие небо, разнообразные изображения людей и животных говорят о большом мастерстве художников и ремесленников.

Выдающимся памятником зодчества и строительного искусства является «Великая китайская стена», строившаяся, начиная с IV в. до н. э., в течение нескольких столетий. Уже ее протяженность — свыше 3000 км, высота от 5 до 10 метров и ширина — 5—8 метров говорят о монументальности и грандиозности этого сооружения. Сложившиеся к тому времени города отличались продуманностью планировки. Многие из них были окружены крепостными стенами. Сооружения дворцов, домов крупных чиновников и ванов были расточительно роскошны и вместе с тем свидетельствовали о большом строительном искусстве китайских зодчих и ремесленников.

Особенно больших успехов достигло искусство Китая начиная со II в. до н. э. «В скульптуре и живописи все более проявляется интерес к отражению явлений реальной жизни: изображаются исторические события, придворный быт и даже сцены из жизни простых людей». Древнекитайское искусство, «в особенности периода Хань, сыграло важнейшую роль в сложении и дальнейшем развитии китайской культуры. Оно имело

большое значение и для других стран Востока — Японии, Кореи, Индокитай, Монголии, которые в течение многих веков использовали культурные достижения древнего Китая»<sup>1</sup>.

### Зачатки социальных идей

Дошедшие до нашего времени философские и политические сочинения древних китайских авторов, а также сохранившиеся сказания, песни, труды ученых и государственных деятелей более позднего периода, в которых излагаются взгляды их предшественников, служат богатым материалом для изучения истории зарождения и первых этапов развития социологической и общественно-политической мысли в древнем Китае. Такие источники, как «Книга исторических преданий», «Книга перемен», сочинение Лао-цзы и его учеников «Дао дэ цзин», некоторые книги древних конфуцианцев, «легистов» и многие другие содержат не только общеполитические идеи, взгляды на мир в целом, но и глубоко затрагивают вопросы жизни общества, его происхождения и судеб.

Для ранних памятников китайской философской и социальной мысли характерно признание всеобщей изменчивости, текучести всего, что наполняет мир природных явлений и жизнь общества. Текучесть всего сущего воспринималась как нечто само собой разумеющееся и не требующее особых доказательств. Борьба космических сил света и тьмы происходила, согласно древним преданиям, вечно и служила источником всех изменений в «поднебесном царстве» — в природе и в жизни людей.

Представления о свете и тьме в то время еще не носили характера отвлеченных философских понятий. Было общепризнанным отождествлять свет и тьму с ян и инь, которые связаны воедино. Позже отличие света от тьмы отождествлялось с разницей между солнцем и луной, днем и ночью. Причем эти противоположные явления не остаются вечно отделенными друг от друга. Когда ян достигает своего предела, в свои права приходит инь, а инь в свою очередь сменяется ян. Следовательно, в первый период формирования мировоззрения древнекитайского общества свет и тьма еще не приобрели какого-либо социального значения. Они просто фиксировали некоторые процессы, происходящие в природе. И только позже в эти понятия стали вкладывать определенное общественное значение.

В древнекитайском учении о ян и инь заметны диалектические идеи и высказаны стихийно-материалистические взгляды.

---

<sup>1</sup> «Всеобщая история искусств», т. I. Изд-во «Искусство», 1956, стр. 461, 467.



В «Ицзине» перечисляются восемь первоэлементов, составляющих природу — земля, небо, огонь, вода, озеро, ветер, гора, гром. В «Шуцзине» таких стихий-элементов насчитывалось пять: огонь, вода, дерево, земля и металл. Эти первоэлементы образовали в результате своего взаимодействия все вещи, которые и составили видимый людьми мир.

Историк Бо (государство Чжэн) сделал попытку выяснить причины возникновения всех вещей. Дело в том, говорил он, что элементы имеют разные качества, а потому каждый из них оказывает свое, отличное от других элементов, воздействие на предметы природы. Новые вещи не могут возникнуть, если соприкасаются или взаимодействуют одинаковые элементы и их свойства. Только сочетание разных качеств и действий элементов порождает гармонию и образует новые тела.

Это в основе своей материалистическое мирозерцание было первой наивной формой философской и социальной мысли древнего Китая. Древнекитайские ученые и философы — сторонники демократических идей положили много труда для развития, обоснования и распространения этих взглядов.

Нередко социальные идеи сливались с учением древних китайцев о явлениях и законах природы. Так, представление о «небесном пути» послужило для выработки взгляда об изменении общественных явлений. Древнекитайские мыслители выдвинули мысль о непостоянстве всех природных и общественных явлений. Подобно движению света и тьмы в природе, в обществе также совершается переход от полного к неполному, и наоборот, упадок может смениться расцветом, а расцвет упадком. Так же как горы могут стать долинами, так владетельные аристократы могут превратиться в бедняков. В одном из документов того времени мы читаем: «Кончилось счастье вана. С расцветом наступает распад. Таков путь неба». Или: «Цветущее обязательно гибнет. Таков путь неба».

Уже в этих еще наивных представлениях о природных и общественных явлениях содержались элементы диалектического взгляда на мир: в одном «соединяется высокое и низкое». В реках и озерах есть грязь и ил. На горных лугах скрываются болезни. Прекрасная яшма таит изъяны. У государя есть пороки. Различные, повсюду наблюдавшиеся, противоположности, как на это обращал внимание Энгельс, отражались в диалектическом характере мышления.

Однако правящие круги рабовладельческого Китая — царьки и их окружение, крупные землевладельцы-рабовладельцы и влиятельные сановники нуждались в других идеях. Им была не по душе мысль о постоянной борьбе света и тьмы. Тем более не могли они поддерживать наивно-материалистическое воззрение о естественности и вечности природных явлений. Они

насаждали религиозно-мистические представления о мире, о вечных и неизменных порядках в «поднебесном царстве», то есть в обществе. Согласно этим представлениям, на небе находится «верховный владыка», принявший образ человека. Го Мо-жо отмечает в своей книге «Эпоха рабовладельческого строя», что уже иньские и чжоуские ваны распространяли легенду о происхождении их предков от «верховного владыки», а себя называли его сыновьями.

Созданный тогда миф о ванах как «сыновьях неба» оправдывал весь строй социального неравенства и угнетения: «верховный владыка» отдал-де «сыну неба» — вану всю «поднебесную», народ сам подразделил людей на неравноправные сословия, одним определил удел землепашца, другим — ремесленника, третьим — вана и т. п. Поскольку же ван оказался наместником и душеприказчиком «верховного владыки» на земле, то его власть должна быть безграничной, а на людей, помышляющих об ином общественном порядке, обрушится не только вся сила военно-политической диктатуры вана на земле, но и гнев громовержца на небе.

Для укрепления власти ванов идеологи рабовладельцев выдвинули призыв к массам — «служение небу». Понятно, что этот лозунг был призван прикрыть религиозной пеленой действительное хозяйничание ванов в стране. Тот же смысл имел и более поздний призыв — «служение народу», ибо он также отвлекал внимание эксплуатируемых масс от подлинных виновников их страданий.

Обожествление царской власти осуществлялось не только при помощи особых социальных доктрин, но и при содействии детально разработанной системы законодательства, охранявшей царя от его же народа. Так, законы периода династии Чжоу предусматривали самые жестокие казни для лиц, чем-либо оскорбивших царя или усомнившихся в его божественном происхождении. Среди них перечисляются такие наказания, как отсечение носа, рук, ног, клеймение лица черной краской, кастрация мужчин, смертная казнь.

Население древнего Китая держалось в постоянном страхе: религия, царская власть, традиции рода — все было использовано господствующим классом, чтобы народ находился в повиновении. Тысячелетия использовались эти силы для угнетения народа. Мао Цзэ-дун писал: «Мужчины в Китае обычно находятся под властью трех сил, представляющих целые иерархические системы, а именно: 1) государственной системы — общегосударственных провинциальных, уездных и волостных органов власти (политическая власть); 2) родовой системы — общеродового храма предков, храма предков ответвления рода, главы семьи (родовая власть); 3) религиозной системы,

представляемой: а) подземными силами — верховным владыкой ада, духами — хранителями городов и местными духами и б) небесными силами — богатыми и святыми, от верховного владыки неба до всевозможных духов. Все они вместе составляют систему потусторонних сил (власть религии). Женщина же наряду со всем этим находится еще и под властью мужчины (власть мужа). Эти четыре вида власти — политическая, родовая, власть религии и власть мужа — отражают феодально-патриархальную идеологию и порядки и являются самыми страшными узлами, опутывающими китайский народ, в особенности крестьянство»<sup>1</sup>.

Однако всякого рода устрашения и «доводы» в пользу божественного происхождения власти ванов-рабовладельцев, а затем и феодалов не всегда оказывали то действие, на которое были рассчитаны. В народе все чаще можно было слышать справедливые вопросы: если «небо» всемогуще, почему оно несправедливо, принуждая большинство людей жить в нищете и бесправии, предоставляя небольшой группе имущих утопать в роскоши, бездельничать и властвовать над людьми труда? Почему бездельники — царские приспешники должны иметь все, а землепашцы умирать от голода и продавать своих детей в рабство? В той же «Книге песен» можно прочесть такие строки:

Велик ты, неба вышний свод!  
Но ты немилостив и шлешь  
И смерть, и глад на наш народ,  
Везде в стране чинишь грабеж!  
Ты, небо в высях, сеешь страх,  
В жестоком гневe мысли нет;  
Пусть те, кто злое совершил,  
За зло свое несут ответ.  
Но кто ни в чем не виноват —  
За что они в пучине бед?

(Шицзин, II, IV, 10).

«Небо» обвиняется здесь в серьезных прегрешениях против людей: оно не только не милостиво, но злобно и мстительно; оно шлет смерть и голод, сеет страх, грабит, бросает в пучину бед ни в чем не повинных людей. Отношение простых людей к «небу» здесь выражено достаточно ясно и красноречиво.

В другом месте «Книги песен» говорится о людях, которые «не знают ни греха, ни вины» и все же «небо великое в гневe на всех» (II, V, 4).

<sup>1</sup> Мао Цзэ-дун. Избранные произведения, т. 1, стр. 68—69.

Что же касается божественного происхождения власти вав, то в него широкие слои населения верили еще меньше, чем в «справедливость» и «всемогущество» действий «неба». Народ слагал песни о том, что ваны «личного не дают примера» народу, и у него «разрушена вера» в царя и его слуг:

Неба великого гнев над страну!  
Смута, предела не зная, растет  
И умножается с каждой луною,  
Благостей мира лишая народ.  
Сердце как будто пьяно от печали...  
Кто у нас держит кормило страны?  
Править страной вы давно перестали,—  
Скорбь и страданья народа страшны!..  
Небо великое в гнев сурово!  
Царь наш покоя не ведает снова —  
Сердце смирить он не хочет и только  
Гневом встречает правдивое слово.

(Шицзин, II, IV, 7).

Обычно в трудах буржуазных авторов по истории общественной мысли рассматриваются социальные идеи только господствовавших прежде классов. Так обстоит дело и со странами Востока, в частности с Китаем. Народное творчество, глубокие думы и благородные мечты большинства народа — простых людей, трудящихся либо замалчивались, либо за ними отрицались «системосозидающие» идеи, достойные упоминания. Но даже приведенные нами примеры из древнекитайской «Книги песен» полностью разрушают эту легенду. В «Оде благородного Цзя Фу, обличающей царя...», отрывки из которой приводились выше, изложено целое мировоззрение. Неизвестный автор возлагает все свои упования на народ. Он верит, что неминуемый час расплаты придет: бойтесь, несправедливые правители, «скорбь и страдания народа страшны!». «Ода» вскрывает гнусную корыстолюбивость правителей и стремится грех их «теперь обличить без пощады». Всюду бедность, нужда, отчаяние. Это значит, что царь не правит в интересах всех людей. Законы, наблюдение за ними вверены «низким людям». Доходные местечки розданы «ничтожной родне ваших жен». У народа подорвана вера в царя и его окружение.

В эпоху Чуньцю многие передовые деятели из среды аристократов и прогрессивно настроенных чиновников-ученых стремились правдиво изобразить жизнь общества и человека, выступали за справедливое отношение правителей к народу. В «Комментариях Цзю Цю-мина» и в «Речах царств» содержалось суровое осуждение религиозных идей, согласно которым

«духи» определяют жизнь человека и общества. Люди не могут достигнуть благополучия и счастья, если будут уповать на «духов». Чтобы разумно строить жизнь, человек обязан сам хорошо понимать свою деятельность, гадания не принесут успеха. Бедствия, которые постигают иногда людей, не являются следствием заклинаний колдунов. Чтобы предотвратить беды — голод, засуху и т. п., люди должны трудиться, целесообразно расходовать свои силы и имущество.

В этот же период отдельными философами высказываются мысли о задачах правителя по отношению к народу: «небо велит поддерживать народ»; «благо отдельного человека — благо всего народа; если народ добивается благополучия, отдельный человек тоже пользуется им». В «Речах царств» эта идея получает четкое выражение: «Тот, кто следует правильному пути правления — покровительствует народу; тот, кто пренебрегает народом и принуждает его трудиться для своего обогащения — стоит на краю гибели».

Мысль о зависимости власти правителей от положения и мнений народа была весьма важной и широко использовалась передовыми деятелями в критике принципа наследственной власти и родовых привилегий.

Так уже в период раннего рабовладельческого общества столкнулись в борьбе два мировоззрения. Представители одного из них стремились объяснить жизнь общества, не прибегая к помощи внешних потусторонних сил. Конечно, у них еще не было и не могло быть верных представлений о подлинных источниках существования и развития общества, но уже имелась плодотворная попытка нарисовать правдивую картину жизни людей в древнекитайском обществе, все события вывести из борьбы космических сил света и тьмы и смешения материальных первоначал — стихий. Сторонники другого мировоззрения ставили все объяснение общественной жизни на религиозно-мистическую основу.

Китайская философская, социологическая и общественно-политическая мысль имеет богатую многовековую историю. Еще до VI в., в ранний период Чжоу, складываются различные ветви космологических, политических и этических воззрений, на которые нередко опирались последующие философы и социальные мыслители эпохи рабовладельческого общества. Выступают философы, посвятившие свои силы разработке вопросов государства и политической жизни. Среди них пользовались популярностью Юй Сюн, Гуань Чжун, Ян Ин и другие. К сожалению, от этого направления общественно-политической мысли сохранилось мало источников. Большую прогрессивную роль сыграли древние даосисты и среди них основатель направления Лао-цзы, философы Мо Ди, Ян Чжу и другие.

В борьбе с материалистической в основе своей философской теорией древнего даосизма складывалось конфуцианство. Конфуций и его ученики Цзен-цзы, Цзы-сы, Мен-цзы, Сюнь-цзы приобрели значительное влияние.

Совершенно особое место в истории древнекитайской социологической и общественно-политической мысли занимают такие прогрессивные философы как Ян Чжу и Мо Ди, а также диалектики Дэн Си-цзы, Инь Вэнь-цзы. Целая школа «легистов» («законников») — Шэнь Дао, Шэнь Бу-хай, Шан Ян, Хань Фэй-цзы и другие — обстоятельно разрабатывала социологические и политические вопросы. Социальным вопросам посвящали свои работы и Гуй-гу цзы, Су Цинь, Чжан И.

В данной работе нет возможности рассмотреть все эти направления и различные течения социологической и общественно-политической мысли внутри них. Мы ограничимся характеристикой главных представителей социальной мысли древнего Китая.

## 2. СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ ЛАО-ЦЗЫ

### Дао — естественный принцип жизни и развития мира

Предание сохранило рассказ о беседе древнекитайского мыслителя Конфуция с мудрейшим своим современником Лао-цзы (конец VI — начало V в. до н. э.)<sup>1</sup>. Конфуций попросил своего знаменитого собеседника высказать мнение о роли гуманности и справедливости в жизни людей. Китайский историк Сыма Цянь передает также, что Конфуций спросил Лао-цзы об обычаях, господствующих в стране, и их смысле, на что великий мыслитель древности ответил: «То, о чем вы говорите, напоминает мне человека, кости которого давно уже сгнили

---

<sup>1</sup> Большинство историков социальной мысли древнего Китая излагает воззрения Лао-цзы после анализа школы Конфуция. Для этого, видимо, есть известные основания, поскольку «Дао дэ цзин» был составлен учениками основателя даосизма после смерти Конфуция. Однако еще большие основания имеются для того, чтобы начать изложение социальных идей древнего Китая с Лао-цзы. Во-первых, Лао-цзы, как это вполне установлено китайскими историками, был старшим современником Конфуция и с успехом проповедовал свое учение раньше своего знаменитого соотечественника. Во-вторых, и это главное, Лао-цзы явился непосредственным продолжателем тех наивно-материалистических традиций в философии, которые сложились в китайском обществе до VI в. до н. э. И, наконец, нельзя правильно понять мировоззрение Конфуция, идеалистическое по своему характеру, если не учесть, что оно было направлено в известной мере против учения Лао-цзы. Что же касается того, что «Дао дэ цзин» стал известен после деятельности Конфуция, то этот довод не может быть принят во внимание. Многие конфуцианские книги появились еще позже.

в могиле и лишь памятен его слова. Совершенный человек в благоприятные для него времена разъезжает в колеснице, а в неблагоприятные времена странствует с места на место пешком. Слышал я, что хороший купец скрывает от людей накопленные им богатства. Добродетельный человек старается показать, что он глуп. Бросьте свою заносчивость и чрезмерные желания, напыщенные манеры и низменные страсти — они не принесут вам никакой пользы. Вот что я хотел бы вам поведать»<sup>1</sup>.

Что же касается гуманности и справедливости, то строить философское знание на таких отвлеченных принципах значит строить дом на песке, попусту бить в барабан, отвечал Лао-цзы Конфуцию. Основа знаний должна быть прочной и надежной. Нет ничего более основательного, чем естественный ход вещей, которому и надлежит следовать. В природе все имеет свой строгий порядок: небо и земля постоянны, солнце и луна естественно светят, звезды имеют свое расположение, дикие звери живут естественным стадом, деревья естественно растут. Каждое живое существо имеет свое место в природе, свой естественный образ жизни. Рыба живет в воде, на суше она гибнет. Человек живет в обществе, которое также подчинено естественным законам.

Так, стремясь объяснить бурные события той поры, неустойчивость общественных порядков, междоусобицы и распри, древний китайский мудрец устремил свой взор на постоянную и твердую основу естественных и общественных явлений. Это была первая брешь в затхлой атмосфере господства религиозных взглядов на происхождение и сущность общественной жизни.

Древнекитайские авторы передают, что Конфуций долго размышлял над словами Лао-цзы и, делясь со своими учениками впечатлениями о своем великом современнике, заметил: «Я знаю, что птица летает, зверь бежит, рыба плавает. Бегающего можно поймать в тенета, плавающего — в сети, летающего можно сбить стрелой. Что же касается дракона, то я еще не знаю, как его можно поймать! Он на ветре и облаках взмывает к небесам! Ныне я встретился с Лао-цзы, и он напомнил мне дракона»<sup>2</sup>.

Ученики и последователи Лао-цзы собрали его поучения и высказывания в книгу «Дао дэ цзин»<sup>3</sup>. В ней изложена фило-

<sup>1</sup> Сым а Цянь. Избранное. Государственное издательство художественной литературы, 1956, стр. 56.

<sup>2</sup> Там же, стр. 56—57.

<sup>3</sup> См. перевод «Дао дэ цзина» в кн.: Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. Изд-во АН СССР, 1950. Ссылки на этот перевод даются в тексте. «Канон о пути и добродетели» («Дао дэ цзин») составлялся, видимо, в течение столетия после смерти Лао-цзы. Го Мо-жо считает автором трактата Хуан Юаня, жившего в IV в. до н. э., Фань Вэнь-

софская и социальная прогрессивная концепция, во многом направленная на обоснование материалистических взглядов на природу, на защиту интересов простых людей.

Среди китайских, советских историков и передовых ученых других стран еще нет единого, вполне установившегося и неопровержимо доказанного взгляда на характер философского и социального учения Лао-цзы. Расхождение в оценке этого мыслителя настолько велико, что одни историки считают его идеалистом, другие — материалистом и крупнейшим прогрессивным мыслителем. Так, Ян Юн-го в своей книге «История древнекитайской идеологии» считает, что древнекитайский философ Лао-цзы «является всего лишь эпигоном даоской философской школы, эпигоном, значение которого было раздуто многими приверженцами даоской школы в периоды Чжаньго, Цин и Хань, во время борьбы с конфуцианцами и моистами. Он вовсе не является действительным основателем даоской школы»<sup>1</sup>. Примерно такой же позиции придерживаются авторы «Краткой истории китайской философии» под редакцией Хоу Вай-лу, изданной в Пекине в 1958 г. Они признают систему Лао-цзы идеалистической, а *дао* считают некой надмировой силой, абсолютном. На Западе эту точку зрения проводит, например, Форке, который утверждает, что ранний даосизм представлял собою мистическое учение, а *дао* изображает неким надмировым абсолютном<sup>2</sup>.

Для столь противоречивых оценок мировоззрения Лао-цзы материал, в известной мере, дает «Дао дэ цзин». Ввиду того, что текст этого произведения составлялся, видимо, учениками Лао-цзы, а также не исключена возможность переработки, редакции и вставок в него в более поздний период, в «Дао дэ цзине» содержатся противоречивые мысли. И все же тщательное изучение текста этого произведения дает больше оснований считать Лао-цзы одним из первых философов древнего Китая, разработавшим в основном материалистическое учение о природе. Большинство современных китайских и советских историков придерживается именно такой оценки исторического значения Лао-цзы. За последние годы в ряде университетов и научных учреждений Китайской Народной Республики были проведены специальные дискуссии о Лао-цзы и книге «Дао дэ

---

лань признает автором Ли Эра (княжество Чу, IV—III вв. до н. э.). Называются также другие имена автора трактата. Историки сходятся в одном: «Дао дэ цзин» составлен ближайшими учениками Лао-цзы и содержит его поучения.

<sup>1</sup> Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., Изд-во иностранной литературы, 1957, стр. 232.

<sup>2</sup> А. Форке. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamb., 1927, S. 261—272.



цзин». Как в выступлениях многих историков и философов, так и в заключительных материалах ряда дискуссий, опубликованных в КНР, Лао-цзы справедливо признается выдающимся древнекитайским мыслителем-материалистом, основателем нового, прогрессивного направления в истории философской и социальной мысли в Китае.

Учение Лао-цзы глубокими нитями связано с развитием естественных наук того времени. Особенно большое значение для обоснования материалистических идей имели данные астрономии, зачатки химической науки, медицины. Несомненно, что основной тезис древнего даосизма о существовании объективного *дао* был выдвинут на основании пристального наблюдения над явлениями природы.

Постоянное подчеркивание объективного характера изменений, совершающихся в природе, было целенаправленной борьбой даосистов против религиозно-мистического истолкования естественных процессов. Ни о небе, ни о земле невозможно рассуждать так, как люди привыкли думать о человеческих отношениях. Там нет ни принципа гуманности, ни принципа любви. Вещи возникают, живут, исчезают по своим собственным законам. Ни сила духов, ни воля людей не могут изменить расположения и жизни вещей, принципа *дао*. Вещи изменяются сами по себе, без вмешательства потусторонних сил. *Дао* не может ни от чего зависеть. Оно движется и действует согласно своей природе. Оно выступает матерью всех вещей.

По учению, изложенному в «Дао дэ цзине», в основе всего сущего лежит некое объективное всеобщее начало — *дао*. *Дао* — это обозначение закономерности в мире вещей. Оно объективно, вечно, всеобще, едино, беспредельно, естественно, всепроникающе. Вследствие этих качеств оно составляет основу для существования всех вещей и потому выражает их единство. В *дао* содержится все многообразие вещей предметного мира.

Хотя учение древнего даосизма о природе складывалось примерно в ту же эпоху, что и воззрения милетской школы в Греции, китайские мыслители пошли, однако, гораздо дальше. За исходный пункт они взяли не какое-либо отдельное конкретное проявление материи, а ее закономерность в целом.

Понятно, что учение школы Лао-цзы вступило в резкое противоречие с традиционным религиозным воззрением и основательно подрывало его. Замечание Лао-цзы о том, что *дао* существовало до всякого проявления силы «верховного повелителя», нанесило сильный удар по религиозной догме о порождении мира богом.

Хотя «небо и земля» существуют, согласно *дао*, постоянно, само оно имеет движение: *дао* проявляется в постепенном изменении вещей, которые, созрев, развившись, превращаются в

свою противоположность. В «Дао дэ цзине» уже содержатся, таким образом, элементы диалектики. Однако отмеченная выше интересная мысль не нашла еще здесь подробного обоснования. Более того, само развитие в природе ошибочно понимается как развитие по кругу. Согласно этому учению, вещи путем длительных изменений возвращаются к первоначальному состоянию.

Китайский историк и философ Сыма Цянь в своих жизнеописаниях выдающихся деятелей древнего Китая отмечал, что согласно учению Лао-цзы в природе вещей «есть определенная закономерность. Никакая вещь не возникает раньше времени и не создается позже времени. Поэтому и оказывается возможным стать повелителями всего живого»<sup>1</sup>.

Материалистические идеи Лао-цзы приводили его к атеистическим выводам. Даже авторы, явно неблагоприятно настроенные по отношению к материализму, вынуждены были признавать «сдержанность» Лао-цзы «по отношению к определению творца вселенной и вечной мудрости, управляющей ею». Проф. Рони сетует на то, что в философии Лао-цзы «мы не встречаем ничего определенного относительно награды в будущей жизни»<sup>2</sup>.

Из этого видно, какое богатое содержание вкладывали Лао-цзы и его ученики в понятие *дао* как всеобщую и объективную закономерность. Только предвзятые ложные концепции буржуазных исследователей древнекитайской мысли приводят их к заключению о том, будто бы в древнем Китае в учении о природе и обществе не было никакой логики, порядка, последовательности. «Принцип причинности и принцип противоречия,— пишет, например, французский историк философской и общественной мысли Жак Шевалье,— не имеют для китайцев никакого смысла. Они не классифицируют концепции, а стремятся управлять реальностью согласно своим эмблемам, беря в расчет иерархию и магическую силу воздействия. Ни причинности, ни определенного порядка последовательности... ни противоположностей...— такова логика дао»<sup>3</sup>.

Однако уже приведенные выше данные опровергают взгляды реакционных буржуазных историков о философских и политических воззрениях великого китайского мыслителя и его последователей.

Представляет большой интерес распространение философских положений учения Лао-цзы на общество.

---

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 39.

<sup>2</sup> Проф. де Рони. Философия Лао-цзы. «Научное обозрение», 1900, № 5, стр. 893, 896.

<sup>3</sup> J. Chevalier. Histoire de la pensée. La pensée antique, p. 49.

## Принцип дао в применении к обществу

Прогрессивное учение Лао-цзы об обществе подверглось жестоким нападкам со стороны всевозможных идеалистов и фальсификаторов в современной реакционной буржуазной философской историографии. Так, американский историк социологии Эмори Богардус в своей книге «Развитие социальной мысли» считает все учение Лао-цзы обоснованием «религиозного пути» в жизни. По мнению Богардуса, теория китайского философа «уводит своих последователей от жизни и мирской суеты к поклонению природе»<sup>1</sup>. Следствием этого является крайний индивидуализм учения Лао-цзы, переходящий в анархизм. По Богардусу, личность находит свое главное удовлетворение, согласно концепции Лао-цзы, не как член общества, а сама по себе; она является сама для себя законом. У такой личности нет чувства гордости, эгоизма, почвы для роста честолюбия. «Первобытная простота, детская простота, отсутствие желаний, отсутствие знаний — вот основные цели личности»<sup>2</sup>.

Но нет ничего более ошибочного, чем подобное истолкование учения древнекитайского мудреца.

Если, согласно Лао-цзы, человек следует законам естественности, существующим на земле, земля следует небу, небо следует *дао*, а *дао*, в свою очередь, — естественности, то уже одним этим положением подрывалось религиозно-мистическое воззрение о божественной предопределенности судьбы человека. Развивая мысль о содержании *дао*, Лао-цзы утверждает, что некоторые существенные закономерности его развития непосредственно относятся и к обществу. Он вводит понятие *дэ* как частное проявление *дао* в применении к жизни людей, к человеку.

Смысл *дэ*, как проявление *дао* в человеческом обществе, состоит, по мнению китайского философа, в том, что общество, как и отдельный человек, в своей эволюции способно к совершенствованию. Следуя по пути *дао*, то есть естественности, человек не может быть ввергнут в пучину несчастий. Его совершенствование разворачивается постепенно и доходит до полной гармонии человека с миром. В стремлении к такой гармонии, в обосновании ее — смысл этики древнего даосизма.

Было бы естественно предположить, что из учения Лао-цзы о человеке и обществе, из его взглядов на их эволюцию будет выведено заключение о связи этого процесса с активной деятельностью человека. Однако мысль Лао-цзы работала в другом направлении. В условиях рабовладельческого общества в древнем Китае, где царил полный произвол ванов и их став-

<sup>1</sup> E. Bogardus. The Development of Social Thought. N. Y., 1955, p. 54.

<sup>2</sup> Ibid., p. 55.

ленников в отношении жителей городов и деревень, мысль об активном сопротивлении казалась тогда многим передовым людям мало реальной, не выполнимой.

Может быть этим и объясняется, почему великий китайский мыслитель разрабатывает и пропагандирует принцип *недеяния*, как принцип сопутствующий человеческой эволюции. Человек, по Лао-цзы, не действует, а в силу естественного движения дао достигает желаемого результата.

В историко-философской литературе долгое время преобладал взгляд, согласно которому положение древнего даосизма о недеянии понималось как полное отрешение от жизни, как призыв уйти в мистику и самозабвение. Необходимо заметить, что для такого истолкования «Дао дэ цзина» имеются некоторые основания. Отдельные места текста трактата настолько неясны и даже противоречивы, что они дают возможность различным авторам по-разному объяснять их. Но гораздо больше данных за то, чтобы понимать принцип недеяния как в основе своей прогрессивную идею, ибо это была форма протеста против деспотической царской власти.

Древний даосизм, согласно распространяемой буржуазными историками легенде, выступал антинародным политическим направлением. Но дело обстоит скорее наоборот: именно близость Лао-цзы к своему народу, то обстоятельство, что в его воззрениях нередко находили яркое выражение народные чаяния, пытливый народный ум и смекалка, приводили и приводят в неистовство буржуазных историков древнего Китая. Вряд ли можно найти хотя бы одну работу буржуазного автора о политической мысли древнего Китая, в которой не была бы сделана попытка умалить, принизить, очернить великого китайского мыслителя. Так, историк Востока В. Грубе писал, например, что учение Лао-цзы было противным «китайскому духу как по преобладанию метафизической спекуляции, так и по своей отчужденной от мира, склоняющейся к аскетизму и отворачивающейся от практической жизни тенденции, оно не могло с успехом состязаться с конфуцианством, вполне отвечающим нравственным потребностям среднего человека»<sup>1</sup>.

Для подобного истолкования учения Лао-цзы об обществе нет никаких оснований.

Обратимся к книге «Дао дэ цзин» и попытаемся выяснить действительный смысл положения Лао-цзы о недеянии.

В одном из фрагментов мы читаем: «Когда в стране много ненужных вещей, народ становится бедным. Когда у народа много острого оружия, в стране увеличиваются смуты. Когда

---

<sup>1</sup> В. Грубе. Духовная культура Китая. СПб., 1912, стр. 142. Перевод с немецкого П. Эфрусси.

много искусных мастеров, умножаются редкие предметы. Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников» (фрагмент 57).

Все это глубокое рассуждение построено на анализе противоречия: страна управляется справедливостью, точнее, по смыслу текста — *должна* так управляться. Но в жизни возобладало иное. Народ стал бедным, так как труд и богатство страны затрачиваются на увеличение «ненужных вещей». Как мыслитель, ратующий за справедливость, за интересы большинства населения, Лао-цзы под «ненужными вещами» мог понимать только то, что бесполезно для народа: дворцы, храмы, гробницы, предметы роскоши. Именно поэтому «народ становится бедным». Отсюда известное нравоучение: «...усилия мудрого человека направлены к тому, чтобы сделать жизнь сытой, а не к тому, чтобы иметь красивые вещи» (фрагмент 12). В другом месте Лао-цзы замечает: «Если дворец роскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты. [Знать] одевается в роскошные ткани, носит острые мечи, не удовлетворяется [обычной] пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством. Оно является нарушением *дао*» (фрагмент 53).

Надо отдать справедливость древнему китайскому мыслителю: он глубоко понимал характер общественных явлений и бесстрашно говорил о причинах народных страданий. Положение об увеличении в стране смут и о том, что у народа появилось «много острого оружия», выдвигается мыслителем непосредственно за указанием на причины бедности народа и вытекает из этого основного тезиса. Здесь же устанавливается и тот любопытный факт, что в стране появилось много «воров и разбойников», отчего «растут законы и приказы». У Лао-цзы рост нищеты формально связывается с ростом законов и приказов. Подобная осторожная форма выражения основной мысли была распространена в Китае, и современники Лао-цзы, слушавшие его поучения, понимали, о чем идет речь.

Лао-цзы обращается к властителям царств и предлагает целую программу деятельности, которой должен придерживаться правитель, если он желает довольства своему народу и является «мудрым человеком». «Поэтому мудрый человек говорит: если я не действую, народ будет находиться в самоизменении; если я спокоен, народ сам будет исправляться. Если я пассивен, народ сам становится богатым; если я не имею страстей, народ становится простодушным» (фрагмент 57).

Как ясно из приведенного текста, речь идет здесь об отношении правителя к народу. Из духа и смысла высказываний Лао-цзы видно, что он рассматривает два вида поведения правителей: во вред и на благо народа.

Первый вид деятельности приводит к народной бедности, обилию предметов роскоши, «ненужных вещей», к росту смут и борьбе населения с «острым оружием» в руках против произвола деспотов, к увеличению воровства, разбоя и грабежей. Все это возникает там, где правитель *действует*. А как именно действовали царские династии в Китае, это очень хорошо испытали на себе современники древнего мудреца. Против таких действий властвующих лиц и выступает Лао-цзы. Он продолжал ту борьбу, которую народ издавна вел против произвола деспотов и их слуг. Ему было хорошо знакомо народное творчество и он, по-видимому, широко опирался на него. Разве не перекликаются с высказываниями Лао-цзы такие, например, мысли из «Книги песен»:

Царство идет к своей гибели скорой,  
Небо оставило нас без опоры!  
Даже пристанища нам не найти.  
Как мы идем, по какому пути?  
Коль благородные люди на деле  
В сердце охоты к вражде не имели,  
Кто ж породил бесконечное зло,  
Что нас к несчастью теперь привело?

(Шицзин, III, III, 3).

Не менее резко эти мысли были выражены и в «Оде в поучение беспечному царедворцу»:

В дни, когда небо лишь беды нам шлет с высоты,  
Не подобает быть вовсе веселым, как ты...  
Вид и достоинство ныне теряешь ты сам!  
Добрые люди подобны теперь мертвецам:  
В дни, когда плач и стенанье — народа удел,  
Вникнуть в причину стенанья никто не посмел!  
Смута везде, разоренье и гибель, и вот:  
Нет никого, кто б утешил наш бедный народ!

(Шицзин, III, II, 10).

Лао-цзы предполагал, что будет несравненно лучше, если правители перестанут действовать во зло народу, переживут пору недеяния и тем самым проявят мудрость. Он рассуждал весьма здраво: если правитель мудр и не действует, то есть не грабит своих подданных, то народ сам будет находиться в самоизменении, он перестанет бедствовать, его благосостояние возрастет («народ сам становится богатым»). В этом случае народу уже не потребуется «острое оружие», смуты исчезнут, воровство и грабеж отпадут. Говоря языком Лао-цзы, «народ сам будет исправляться». Недеяние мудрого правителя

принесет народу только спокойствие. Слишком же усердные властители, не считающиеся с нуждами своих подданных, не могут достигнуть великих целей. Кто из правителей действует, рассуждает китайский философ, имея в виду «деятельность» деспотических правителей, тот не в состоянии овладеть страной (фрагмент 48). Мудрый правитель справедлив и не должен отнимать у народа его достояние. Он бескорыстен и не вредит другим. Он правдив и не делает ничего плохого (фрагмент 58). Вот почему «государь и советники хотя и имеют драгоценные камни и могут ездить на колесницах, но лучше будет им спокойно следовать дао», то есть естественному течению событий (фрагмент 62).

В литературе о даосизме можно нередко встретить мнение, согласно которому принцип недеяния Лао-цзы являлся своего рода единственной рекомендацией для поведения как правителей, так и всего народа. Примером может служить книга американского историка Потта «Китайская политическая философия». «Китайский индивидуализм является индивидуализмом и в философской мысли Лао-цзы этот индивидуализм доведен до крайности»,— пишет Потт<sup>1</sup>. Эта точка зрения нашла отражение не только в современной западноевропейской и американской литературе, но и издавна проводилась также некоторыми русскими исследователями общественной мысли стран Востока. Так, например, в 11-й книжке журнала «Сын отечества» за 1842 г. помещена статья о китайском философе Лао-цзы. В ней говорится: «Высшее совершенство политики составляет *бездействие*. Государь должен уничтожить в себе волю и желание и соединиться внутренне через созерцание с началом существ, *дао*. Это так выражает Лао-цзы: «Когда царствует святой человек, он опораживает свое сердце... Он погружается в *бездействие*, и тогда все идет хорошо в его управлении». У Лао-цзы мысль та, что добро совершается само собой, через тайное влияние дао, а не через непосредственные действия человека на человека... Отсюда происходит, что бездействие есть единственное средство владычествовать над государством»<sup>2</sup>.

Проф. де Рони отмечал, будто бы в тех местах «Дао дэ цзина», где «Лао-цзы указывает как на высшее благо, на подавление всех желаний и на равнодушное отношение к предметам сего мира,— можно найти в первоначальном даосизме следы философской системы, цель которой — достижение состояния, аналогичного с состоянием буддийской Нирваны»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> W. Pott. Chinese Political Philosophy. N. Y., 1925, p. 79.

<sup>2</sup> «Сын отечества», 1842, кн. 11, отд. V, стр. 31.

<sup>3</sup> Проф. де Рони. Философия Лао-цзы. «Научное обозрение», 1900, № 5, стр. 901.

С такого рода оценкой общественно-политических идей Лао-цзы нельзя согласиться, ибо она односторонняя. В «Дао дэ цзине» содержатся две основные идеи: 1) Призыв к недеянию является одним из важнейших основоположений всей жизни людей, их морали. Глубоко прав был советский ученый А. Петров, полагавший, что «в социальном аспекте принцип «недеяния» означал, с одной стороны, требование к правителям не подавлять народ, предоставить ему свободно развиваться, а с другой стороны, был выражением пассивного сопротивления этим правителям, государству, господствующим социальным группам со стороны народных масс»<sup>1</sup>. 2) Вместе с тем Лао-цзы выдвинул и обосновал другой аспект проблемы — принцип *деяния*. Этот принцип разрабатывался китайским мыслителем в целях естественного и свободного развития народа, а также для условий, когда можно предполагать действие «справедливого государя».

В последние годы под воздействием идей и доказательств, выдвинутых историками Китайской Народной Республики, многие западноевропейские и американские исследователи вынуждены все чаще признавать прогрессивный, демократический характер общественно-политических и социологических взглядов Лао-цзы. Характерным в этом отношении является большой труд Дж. Нидхема «Наука и цивилизация в Китае». Рассмотрев критику даосизма конфуцианцами, их упреки сторонникам Лао-цзы в том, что они «путешествуют вне человеческого мира», «бродят вне границ мирского света», Нидхем правильно уловил социальный смысл мировоззрения Лао-цзы и его ближайших учеников. Если даже сторонники даосизма и стремятся отрешиться от повседневной жизни, то они поступают так «не только потому, что хотят наблюдать природу будучи свободными от затруднений и тривиальностей социальной жизни, но также и потому, что они находятся в полной оппозиции к самой структуре современного им общества и удаление от него было частью их протеста...». Даосисты «были против концепции возвышенного и низменного в применении к природе, но они были также против них в применении к человеку. Таким образом, они утверждали одновременно и свою науку и свою демократию...». Сторонники Лао-цзы «не просто покидали придворный круг, но вели острую и жестокую борьбу со всей феодальной системой в целом»<sup>2</sup>.

Что учение Лао-цзы следует понимать как решительный протест против социальных несправедливостей и деспотиче-

---

<sup>1</sup> А. А. Петров. Очерк философии Китая. В кн.: «Китай». Изд-во АН СССР, 1940, стр. 252.

<sup>2</sup> J. Needham. Science and Civilization in China. Cambridge, 1956, vol. II, pp. 86, 99, 103, 35.



ской власти, об этом лучше всего говорят тексты «Дао дэ цзина».

В ряде фрагментов (например, 63, 64) Лао-цзы дает совет людям, умудренным опытом, как совершать великие и малые дела. Уже Сыма Цянь подметил эту черту у древнекитайских даосистов: они «учат людей направлять все свои силы к единой цели, действовать..., оказывать благодеяния всему живому... С течением времени их учение преобразуется, в зависимости от обстоятельств изменяются принципы. У них нет рецептов на все случаи жизни. Они уславливаются действовать одним способом, а в ходе дела прибегают к другому способу»<sup>1</sup>.

Все свое учение о недеянии и действии Лао-цзы стремился обосновать теоретически. По его мнению, сами законы *дао* необходимо повелевают людям поступать сообразно внутренней природе вещей. Мудрый и великий человек, говорил китайский философ, берет существенное и оставляет ничтожное, он берет плод и отбрасывает его цветок. В этой мысли содержится, правда, отрицание принципа развития: то, что было до плода — не интересует философа. Однако призыв к познанию скрытой основы вещей был ценным и полезным советом его современникам.

### Лао-цзы о противоречивом характере общественной жизни

Китайский мыслитель глубоко понимал противоречивый характер общественной жизни. По его мнению, как в природе, так и в обществе бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно оформляются, высокое и низкое друг к другу склоняются, предыдущее и последующее следуют друг за другом. Противоположности не просто соотносятся, но и создают движение. Неполное становится полным, кривое превращается в прямое, пустое становится наполненным, ветхое сменяется новым, малое — многим.

Важным теоретическим соображением относительно основ социальной жизни является также мысль Лао-цзы о способности нового, хотя и слабого, в жизни при известных условиях не только противостоять старому — сильному, но и побеждать его. Так, в одном из фрагментов мы читаем: «То, что сжимают — расширяется. То, что ослабляют — укрепляется. То, что уничтожают — расцветает. Кто хочет отнять что-нибудь у другого, непременно потеряет свое... Мягкое преодолевает твердое, слабые побеждают сильных» (фрагмент 36).

---

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 36.

Конечно, трудно установить, какие именно события того времени имели в виду Лао-цзы и его ученики, делая подобное обобщение о действии противоположных сил. Но не исключена возможность, что в приведенном выше отрывке изображается борьба «сильных» — царя, землевладельцев-рабовладельцев, крупных сановников против «слабых» — неимущих. Если это предположение верно, то указанное положение китайского философа приобретает особенно глубокий смысл.

Учение Лао-цзы о противоречивой природе вещей и необходимости видеть различные стороны противоречий имело большое значение в истории китайской философской и политической мысли. Некоторые высказывания древнекитайского философа по этому вопросу не утратили своего значения и в наше время. Об этом хорошо сказал Мао Цзэ-дун: «Говоря в целом, мы должны научиться всесторонне рассматривать вопросы, видеть не только лицевую сторону вещей и явлений, но и их оборотную сторону. В определенных условиях плохое может привести к хорошему результатам, а хорошее, в свою очередь, может привести к плохим результатам. Лао-цзы еще две с лишним тысячи лет тому назад говорил: «В несчастье живет счастье, в счастье таится несчастье». Вторжение Японии в Китай японцы называли победой. Захват агрессором обширных территорий Китая китайцы называли поражением. Однако в поражении Китая жила победа, а в победе Японии таилось поражение. Разве история не подтвердила это?»<sup>1</sup>.

Высказывания древнекитайского философа Лао-цзы о диалектике вещей и мысли были выдающимся достижением развития философии и социальных идей того времени. Только пристальное и тонкое наблюдение за жизнью могло привести к распознаванию элементов диалектики объективного мира.

Для учения Лао-цзы характерен строгий учет объективной необходимости, принуждающей людей поступать так, а не иначе, вызывающей те или иные общественные события. Мудрый человек, по мнению философа, «следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать» (фрагмент 64).

Нельзя не видеть большой глубины и оригинальности такой постановки вопроса об объективной необходимости. «Самовольное» действие надо, видимо, понимать как действие, противоречащее естественному ходу событий. Однако положение это высказано философом лишь в общей форме, а выводы из него он нередко делал весьма односторонние. Особенно большим заблуждением философа явилось его фаталистическое в

---

<sup>1</sup> Мао Цзэ-дун. К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа. Изд-во «Правда», 1956, стр. 43.

своей основе представление об историческом развитии и роли людей в изменениях общественной жизни. Его отдельные догадки о роли действий людей в изменении их жизни тонут в большом количестве рассуждений о пассивности *дао*. Это видно, в частности, из фрагмента 37, в котором говорится, что *дао* постоянно осуществляет недеяние, а так как оно охватывает собою все, то тем самым в мире нет ничего такого, что бы оно не делало. Если государи будут знать этот принцип и точно соблюдать его, то все люди будут изменяться сами собой.

Требование Лао-цзы спокойно положиться на судьбу, в данном случае на *дао*, подавить в себе волю к действиям, затушить желание изменить что-либо в жизни было характерным для многих социальных мыслителей стран древнего Востока.

### О роли людей труда в жизни общества

При всей ограниченности социального миросозерцания Лао-цзы сумел возвыситься до гениальных догадок о важной роли людей труда в жизни общества. Так, например, после общего положения о том, что незнатные являются основой для знатных, а низкое — основанием для высокого, философ делает важный политический вывод: значит и государи, которые сами себя возвышают, не могут иметь прочного положения. Это происходит от того, что они не рассматривают незнатных как свою основу — и в этом их ошибка. Отсюда совет — нельзя быть драгоценным как яшма, а нужно стать простым как камень (фрагмент 39).

Рассуждение Лао-цзы о людях труда как основе общественного благосостояния не просто отвлеченная теоретическая мысль. Эти соображения представляли для политического мыслителя древнего Китая сугубо практический жизненный интерес. На основании этих теоретических соображений он строит свои знаменитые советы правителям, государям. Когда народ не боится могущественных, поучает Лао-цзы, тогда приходит могущество. Не притесняйте народ, не презирайте его жизнь. Кто не презирает народ, тот сам не будет им презираем. Мудрый человек не возвышает собственного сердца, «его сердце состоит из сердец народа». Мудрый человек живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнение народа. Он смотрит на народ, как на своих детей (фрагменты 72, 49).

Лао-цзы прекрасно понимал, что в древнем рабовладельческом Китае не так-то много было «добродетельных» и «мудрых» властителей, действовавших сообразно указанным выше принципам. Картина была скорее противоположной. Тирания, жестокость, корыстолюбие, кровожадность, стремление к расширению владений при помощи войн и истребления народов

соседних государств — вот что было типичным для большинства правителей рабовладельческого Китая. И к чести великого китайского мыслителя надо сказать, что он вполне ясно определил свою позицию, гневно восстав против ненавистных ему тиранов. Народ не боится смерти, говорит Лао-цзы, зачем же вы, тираны, угрожаете ему смертью? «Кто заставляет людей бояться смерти и считает это занятие увлекательным, того я захвачу и уничтожу» (фрагмент 74).

В этих словах заключен тот смысл, что народ не прощает тиранам их жестокости. В таком духе следует понимать и слова Лао-цзы о том, что *«жестокие и тираны не умирают своей смертью»* (фрагмент 42, курсив наш.— Г. А.).

### Нормы поведения людей

Сообразно своим воззрениям на жизнь общества философ разработал и соответствующие этические правила, нормы поведения людей. Три основных мысли лежат в основе этического учения мыслителя: 1) уважение и любовь человека к человеку; 2) скромность, трудолюбие, ограничение себя в потребностях и богатстве; 3) искренность и добродетельность.

Перечисляя духовные сокровища, которыми он особенно дорожит, Лао-цзы подчеркивает в людях такие качества, как *человеколюбие, бережливость и скромность*. «Я — человеколюбив, поэтому могу стать храбрым. Я — бережлив, поэтому могу быть щедрым. Я не смею быть впереди других, поэтому могу стать умным вождем» (фрагмент 67). Противоположные качества в человеке ведут его к гибели. Кто храбр без гуманности, щедр без бережливости, находясь впереди, отталкивает тех, кто находится позади,— тот погибает. На войне побеждает тот, кто ведет ее из человеколюбия.

Лао-цзы детально поясняет эту мысль, иллюстрирует ее разнообразными примерами. Кто поднялся на цыпочки, не может долго стоять, говорит философ. Кто делает большие шаги, не может долго идти; кто сам себя выставляет на свет, тот не блещит; кто сам себя восхваляет, тот не добудет славы; кто нападает, тот не достигает успеха; кто сам себя возвышает, не может стать старшим среди других.

«Исходя из *дао*, все это называется лишним желанием и бесполезным поведением, — заключает философ.— Таких ненавидят все существа. Поэтому человек, обладающий *дао*, не делает этого» (фрагмент 24).

Лао-цзы советует людям: создавать и не присваивать, творить и не хвалиться.

Этические правила, изложенные Лао-цзы, в обобщенном виде отражают известные стороны народной жизни и гумани-

стические стремления людей труда. Знаменитый китайский философ хорошо видел, что наиболее возвышенные, благородные черты жизни и поступки людей можно наблюдать главным образом в народных низах. Он понимал также, что эти черты человеческого характера не так-то часто можно встретить среди знатных и у правителей. Поэтому, обращаясь к государям и знати, Лао-цзы сплошь и рядом ставит им в пример нормы поведения, правила жизни и высокие идеалы, почерпнутые из жизни народа. Что же касается поведения знатных, рабовладельцев, то он резко ополчается против их произвола.

«Напрасно властитель десяти тысяч колесниц, занятый собой,— поучает философ,— так легкомысленно смотрит на мир. Легкомыслие разрушает его основу, а его торопливость приводит к потере опоры» (фрагмент 26).

Властители, владельцы «десяти тысяч колесниц», «заняты собой». Им дела нет до общественного благосостояния. Их интересы эгоистичны и своекорыстны. Но политика, в которой возобладали эгоистические интересы,— опасна. Она враждебна основному массам населения и потому легкомысленна. Владелец колесниц предполагают, что им все нипочем. Отсюда их торопливость и нерассудительность. В этом же коренится и их гибель.

Нельзя не отдать должного здравым размышлениям древнекитайского мыслителя.

Выражая настроения и протест простых людей, Лао-цзы страстно обличает чрезмерное богатство знати и противопоставляет ему неопишемую бедность земледельцев и ремесленников. Он считает не только бесполезными, но и вредными для общества роскошные постройки знатных людей. Чем больше дворцов, тем больше в стране бедных. Характерно, что философ с порога отбрасывает традиционный для рабовладельцев взгляд об извечности их богатства. Накопление богатств в руках немногих людей является злом. Отсюда и предостережение, высказанное философом: нет большей опасности, чем стремление к приобретению личных богатств (фрагмент 46).

Значительное внимание в этических воззрениях китайского философа уделено воспитанию в человеке любви к труду. Его призыв быть неутомимым в труде для достижения благосостояния нашел отклик у современников и многочисленных последователей философа. При этом мыслитель не ограничивается отвлеченным наставлением, а стремится четко нарисовать тот путь, идя по которому человек легче всего может достигнуть желаемых результатов. В каждом деле, великом и малом, имеются свои трудности. Слабовольный и малодушный человек испугается их и не достигнет цели. Человек муд-

рый, сильный, и, что особенно важно, *знающий* путь, ведущий к цели, не страшась встанет на него и пройдет его весь от начала до конца. Преодоление трудного начинается с легкого, осуществление великого дела начинается с малого, ибо в мире трудное дело образуется из легких, а великое дело — из маленьких. Поэтому мудрец начинает дело не с великого, а с малого и тем самым он становится способным совершать великие дела.

Следует особо подчеркнуть, что Лао-цзы ставит дело выше слов. «В словах имеется начало, в делах имеется главное» (фрагмент 70). Отсюда понятно, почему философ резко выступает против тех, кто подменяет дела словами. Кто слишком много обещает, тот не заслуживает доверия.

Подобные высказывания не были развиты философом и остались только догадками. Непонимание роли практической деятельности людей в жизни общества было связано у него с отрицательным отношением к чувственному познанию вообще. Высоко ценя приобретаемые людьми знания, философ видел в них лишь результат функционирования разума, плод размышлений человека над совершающимися в природе и обществе явлениями.

Из принципа недеяния Лао-цзы делал иногда выводы о невозможности, да и ненужности сопротивления злу.

«Добрый я делаю добро, — говорил он, — и недобрый также желаю добра. Это и есть добродетель... Искренним я верю, и неискренним также верю. Это и есть искренность...» (фрагмент 49).

Из этой ложной идеи, согласно которой к врагу надо так же хорошо относиться, как к другу, последующие реакционные идеологи делали весьма выгодные для эксплуататорских классов заключения. Они использовали подобного рода идеи для того, чтобы держать народы в безропотной покорности, подавлять их волю к борьбе против своих угнетателей.

Эти взгляды были использованы также и для обоснования реакционной философии «непротивления злу». Даже такой великий писатель, как Л. Н. Толстой, использовал мысли Лао-цзы для подкрепления идеологии «непротивления злу». В известном произведении «Письмо к китайцу» Толстой, с восторгом говоря о заслугах китайского народа в области культуры, указывает, будто бы китайский народ на все насилия иноземных и отечественных угнетателей «отвечал величественным и мудрым спокойствием».

Если сохранившиеся тексты произведений Лао-цзы не дают оснований отождествлять это учение с христианской идеологией, то для теории «непротивления злу» в них можно найти опору. Достаточно сослаться хотя бы на фрагмент 49.

## О взаимоотношении государств и народов

Наблюдая бесконечные междоусобицы и постоянную вражду между разрозненными китайскими государствами и провинциями, Лао-цзы как великий гуманист был глубоко озабочен судьбами своего народа. В сохранившихся до нашего времени немногочисленных отрывках из его произведений содержатся пронизательные и благородные мысли, посвященные упорядочению взаимоотношений китайских государств. В связи с этим философ высказывается по важному вопросу о взаимоотношениях между народами вообще, о необходимости для них жить в мире и братстве.

Рассматривая крупное по территории и населению государство как «Великое царство», Лао-цзы называет его «низовьем реки», «узлом поднебесной», «самкой поднебесной». Великое царство, пишет он, «располагает к себе маленькое тем, что ставит себя ниже последнего, а маленькое царство завоевывает симпатию великого царства тем, что стоит ниже последнего... Пусть великое царство будет желать не больше того, чтобы все одинаково были накормлены, а малое царство пусть будет желать не больше того, чтобы служить людям. Тогда оба получают то, чего они желают. Великому полагается быть внизу» (фрагмент 61).

Особенно ценными и прозорливыми являются мысли Лао-цзы о необходимости строить отношения между народами без войн, на мирной основе. Опираясь на историю, на ее опыт, философ вполне справедливо подметил, что нельзя пытаться силой овладеть другой страной. При помощи силы никто не может достигнуть своей цели. Страна подобна таинственному сосуду, к которому нельзя прикоснуться. Если кто-нибудь тронет этот сосуд, тот неизбежно потерпит неудачу, а если попытается схватить его, то, наверняка, его потеряет (фрагмент 29).

Свое учение о необходимости народам взаимно уважать друг друга и жить в мире философ выводит из общей закономерности развития «поднебесной» сферы согласно принципам *дао*. Он так и говорит: «Кто служит главе народа посредством *дао*, не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы». По мнению Лао-цзы, искусный полководец не должен осуществлять насилие. Он побеждает и не нападает. Ему чужд дух насилия и воинственности. Это также закон *дао*. «Кто не соблюдает *дао*, погибнет раньше времени» (фрагмент 30).

Из этого видно, что Лао-цзы был глубоко заинтересован в общественном благоденствии. Он никогда не был безразличен

к тяготам народной жизни, к порядкам в государстве, к внутренней и внешней политике правящих и должностных лиц.

### Утопические идеи Лао-цзы

Лао-цзы жил в эпоху жестокого управления страной царскими династиями. Все его помыслы и мечты были на стороне простых людей из народа. Он страдал от того, что народ был нищим и голодным, но не видел выхода из бедственного положения людей труда; выход он искал, но не там, где его следовало искать. Философ обращал свои взоры к прошлому — родовому, патриархальному быту, и в нем видел спасение от всех бед.

Лао-цзы ошибочно полагал, будто бы для преуспеяния и процветания народной жизни государство нужно сделать маленьким, а население — редким. По его мнению, надлежало отказаться от употребления орудий труда. Люди должны быть привязаны к своему клочку земли и не странствовать далеко от своих жилищ. Если имеются лодки и колесницы, то их также не надо употреблять.

«Надо сделать так, — пишет Лао-цзы, — чтобы народ снова начал плести узелки и употреблять их вместо письма. Надо сделать вкусным его питание, прекрасным его одеяние, устроить ему спокойное жилище, сделать веселой его жизнь. Соседние государства смотрели бы друг на друга издали, слушали бы друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до старости и смерти не должны были бы кочевать с места на место» (фрагмент 80).

Утопический план Лао-цзы отражал чаяния разорвавшихся общинников. Все рассуждения философа о маленьком государстве, незначительном населении, отказе от изобретенных орудий труда звали к прошлой патриархальной жизни, в которой крестьянская беднота видела выход из тягот и страданий. Утопический план философа воспроизводит ушедшую в прошлое общинную жизнь, при которой еще не было деления людей на классы, преобладали простейшие орудия труда, люди не вели таких истребительных войн, как в эпоху рабовладения. В этом обществе, по мнению философа, все люди одинаково заняты полезным трудом, никто не угнетает других людей, все получают равный доход.

Хотя в утопическом плане Лао-цзы были отражены мечты земледельцев-общинников о лучшей жизни и своеобразный протест против социальной несправедливости, но от этого его идеи не становились верными. Его рекомендации не отражали поступательного развития общества и потому являлись утопическими, оторванными от жизни того времени.



В последующем учение Лао-цзы все больше истолковывалось идеологами рабовладельцев, а затем феодалов в религиозном духе. Постепенно из него устранялись прогрессивные черты и на щит поднимались идеалистические идеи его учения, которые были затем абсолютизированы и превращены в догму даосизма.

Господствующие классы Китая, особенно феодалы, их идеологи использовали извращенное учение Лао-цзы для распространения в народе религиозно-этических идей. Особенно упорно использовался идеологами феодализма в эпоху династий Хань, Вэй и Цзинь принцип недеяния. Массы призывались следовать ему и тем самым отвлекались от активной борьбы против своих классовых врагов.

Большие изменения претерпел даосизм в период Хань. Даосские проповедники опустили материалистическое содержание учения Лао-цзы, превратив это учение в религиозно-мистическое. Многие приверженцы даосизма проповедовали магию, занимались алхимией, астрологией. Так, *Хуай Нань-цзы* (II в. до н. э.) выискивал пути к бессмертию, *Чжан Лин* истолковывал даосизм как новую религию, которая сделает людей счастливыми, и т. п.

Но и в этот период даосизм не представлял собою единого религиозного учения. Внутри него продолжалась борьба различных течений. Некоторые даосские мыслители стремились делать радикальные выводы из учения основателя школы. Один из таких проповедников *Чжан Цзио* в 184 г. до н. э. встал даже во главе народного восстания, цель которого состояла в свержении «серого неба», то есть в уничтожении Ханьской династии и провозглашении «желтого неба», или пути «великого благоденствия». Тот факт, что восставшие освобождали рабов, убивали царских сановников, делили земли рабовладельцев, сжигали дворцы богачей, говорит о характере развернувшегося народного движения. Однако это несколько не меняет общей оценки даосизма в период Ханьской династии и в более позднее время.

Только китайские историки-марксисты восстановили подлинно прогрессивное учение своего выдающегося соотечественника и дали ему правильное научное истолкование и исторически точную оценку.

Философские и социальные идеи Лао-цзы явились отражением процессов, происходивших в древнекитайском обществе, острой классовой борьбы трудящихся против рабовладельцев и борьбы внутри самих рабовладельцев. Мировоззрение китайского философа было выражением и формой нараставшего про-

теста демократических сил страны против религиозно-мистической идеологии правящего слоя крупных землевладельцев.

Современное состояние знаний об идеологической борьбе в древнем Китае, особенно в VI—V вв. до н. э., не дает возможности составить полного представления о том, в каких формах, какими путями верхушка рабовладельцев организовывала отпор демократическим идеям школы Лао-цзы, столь опасным для правящего слоя крупных землевладельцев. Но одно несомненно — эта борьба была длительной и острой. Причем в этой борьбе главным противником древнего даосизма было конфуцианство.

Правители различных провинций Китая принимали меры против распространения социального и философского учения Лао-цзы, а может быть, и меры по сбору и уничтожению его произведений. Несколько позже, примерно с III—II вв. до н. э., рабовладельцы и феодалы Китая усиленно насаждали идеологию конфуцианства, стремившуюся доказать справедливость сложившегося в ту эпоху общественного строя и божественный характер происхождения правящих династий.

Учение Лао-цзы получило в древнем Китае значительное распространение. Одна группа мыслителей продолжила разработку материалистических идей философа, другая истолковала его учение в идеалистическом духе.

Из последователей Лао-цзы известное влияние имел *Чжуан-цзы* (369—286 гг. до н. э.), развивавший философское учение даосизма в идеалистическом направлении.

За исходное положение Чжуан-цзы брал учение Лао-цзы о естественности *дао*. *Дао* у него бездеятельно и пассивно. Назвав *дао* самостоятельным и абсолютным единством, философ, по сути дела, подменил объективную природу некой абстракцией. Для объяснения изменчивости вещей он ввел понятие *небытия*, которое близко понятию недеяния. Чжуан-цзы утверждал, будто бы все вещи порождает небытие, или ничто. Последнее не поддается ни чувственному восприятию, ни разумному познанию.

Важным моментом учения Чжуан-цзы является признание непрерывного изменения всех вещей, в том числе и общественных явлений. Жизнь подобна скачущей лошади. Все постоянно преобразуется. Изменение природы не случайность, а закон. Все переходит из одного состояния в другое. Человек рождается, стареет, умирает. В этом нет ничего необычного. В трактате «Чжуан-цзы» говорится: «Ведь природа создает меня, давая мне тело и форму, она заботится обо мне, давая мне жизнь, она дает мне отдых, посылая старость, и успокаивает меня, когда наступает смерть». Разве может человек

печалиться в ожидании смерти! Это неизбежный конец жизни и никакое заклинание не изменит естественного течения событий.

Диалектические идеи, содержащиеся в учении Чжуан-цзы, не были подробно разработаны. Скорее наоборот. У философа получила преобладание мысль о полной относительности, неустойчивости, неопределенности всего сущего. Им делалось ложное заключение о никчемности забот в реальной жизни человека, о смирении и пассивности людей, как естественном результате познания *дао*. Человек, а, следовательно, и общество просто должны следовать природе. Люди не могут воздействовать на нее, не могут изменить ее.

Из этого ошибочного положения Чжуан-цзы и его последователи делали фаталистический вывод о том, что жизнь людей предопределена их судьбой. От человека не зависит ни его рождение, ни его смерть, ни высокое положение или нищета, ни голод или насыщение. Он должен смириться перед судьбой, подчиниться ей, спокойно созерцать ход событий. Ведь «лошадь и вол рождаются четвероногими от природы», «узды на голове лошади и кольцо в носу быка — дело рук человека»; по другому ничего не может быть. Человек не должен посягать на природу, он не может изменить ее предначертаний. «Следуй естественности вещей,— говорил философ,— не допускай проявлений своих личных стремлений и в поднебесной будет мир». «Следовать природе» означало послушно довольствоваться сложившимися условиями жизни, избавляться как от радости, так и от горестей, сохранять состояние покоя и безмятежности.

Призыв к покорности, безвольному, пассивному восприятию происходящего отчетливо выражен во взглядах Чжуан-цзы об отношениях народа и правителя. Философ считал невозможным прилагать какие-либо принципы морали к оценке деятельности правящих лиц. К политической жизни, по его мнению, неприменимы понятия справедливости и насилия, правды и обмана, хорошего и плохого. «Вместо того, чтобы восхвалять Яо или порицать Шуня, лучше не думать о них обоих и положиться на естественный ход вещей»,— говорится в трактате «Чжуан-цзы».

Не выступая в защиту нарождавшегося феодального общества и не ратуя за сохранение власти старой рабовладельческой аристократии, Чжуан-цзы и его последователи призвали вовсе уйти от общественных дел, не вмешиваться в политику. Уже одним этим призывом они вставали на защиту господствующего класса, поскольку выступали за нейтралитет народа в вопросе, в котором не могло быть никакого безразличия.

Учение Чжуан-цзы о человеке и обществе сыграло отрицательную роль в освободительной борьбе трудящихся масс Китая в IV—III вв. до н. э., поскольку оно требовало от народа отказа от борьбы за улучшение своего благосостояния, полного и слепого подчинения законам природы, требовало довольствоваться тем, что есть. Неустойчивое положение интеллигенции рабовладельческой аристократии, как и самого класса рабовладельцев, стоявшего перед потерей господства и власти, нашло яркое выражение в теоретических построениях школы Чжуан-цзы.

### 3. КОНФУЦИИ И КОНФУЦИАНСТВО

#### Классовые истоки мировоззрения Конфуция

Конфуцианство явилось одним из самых крупных общественно-политических и религиозных течений в древнем и феодальном Китае. Его основателем считают древнекитайского мыслителя *Конфуция* (551—479 гг. до н. э.)<sup>1</sup>. Хотя при жизни он оказывал известное влияние на своих современников, его учение все же не получило тогда широкого признания. Это подтверждается как древнекитайскими историками, так и самим Конфуцием. Предание сохранило его предсмертные слова: «Великая гора должна не страшиться, сильное бревно должно поломаться, и мудрый человек — склониться, как былинка». Конфуций жалуется далее, что в его время не было такого разумного монарха, который пожелал бы сделать его своим учителем и воздействовать на общество согласно принципам его учения.

Древнекитайские историки передают, что Конфуций при жизни имел более 70 учеников и до 3000 последователей. Об учении древнекитайского мыслителя можно судить как по оставшимся от него источникам («Лунь-юй»), так и по каноническим книгам конфуцианства, составленным его учениками в последующее время. Исторический и литературный материал

<sup>1</sup> Китайский историк проф. Фань Вэнь-лань дает такую справку о Конфуции: «Философ Кун (Кун-цзы) по имени Цю и по прозванию Чжун Ни родился в г. Цюйфу в княжестве Лу. Предки Конфуция происходили из аристократического рода княжества Сун, а его прадед, спасаясь от бедствий, бежал в княжество Лу. Отец Конфуция, Шу Лян-хе, был управителем г. Цзоуи в княжестве Лу... Княжеством Сун правили потомки династии Шан, а княжество Лу являлось старым родовым наделом Чжоу-гуна. В период Чунь-цю из различных мест люди приезжали в княжества Сун и Лу с целью изучения обрядов, так как Сун и Лу являлись старинными княжествами, наиболее полно сохранившими культуру времен Шан и Чжоу. Философское учение, созданное Конфуцием, было наиболее распространено в княжествах Сун и Лу, но главным образом в Лу» (Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая. Изд-во АН СССР, 1958, стр. 164—165).

таких классических книг, как «Ицзин», «Шуцзин», «Шицзин», «Лидзи», «Чуньцю», собран и составлен, по-видимому, в IV в. до н. э. последователями Конфуция, считавшими нравственную проповедь главным в произведениях учителя. Китайский историк *Сыма Цянь* (145—86 гг. до н. э.) так излагает содержание У-цзин, то есть конфуцианских канонических книг:

«В «Ицзине» говорится о небе и земле, о силах «инь» и «ян», о четырех временах года, о пяти стихиях. Достоинство «Цзина» заключается в подробном описании различного рода перемен и превращений.

«Лицзи» канонизирует порядок отношений между людьми — здесь на первое место выступает поведение людей.

«Шуцзин» посвящен искусству управления государством — в нем записаны деяния правителей прежних эпох.

В «Шицзине» на главном месте нравы царств — в нем описываются горы и реки, ручьи и долины, птицы и звери, травы и деревья, самцы и самки, мужчины и женщины...

В «Чуньцю» правда отграничивается от лжи, справедливость от несправедливости, — главное внимание здесь уделяется вопросам управления людьми.

Вот почему «Лицзи» создан для того, чтобы ввести порядок среди людей; «Юэцзи» — чтобы вызвать гармонию в жизни; «Шуцзин» — чтобы руководствоваться им в делах управления; «Шицзин» — чтобы раскрыть душу народа; «Ицзин» — чтобы дать представление о превращениях, происходящих в мире; и, наконец, «Чуньцю» — чтобы показать, что такое честь и долг.

Нет книги, которая подошла бы так близко к исправлению нарушений порядка в мире, как «Чуньцю». В тексте «Чуньцю» всего несколько десятков тысяч иероглифов, а говорится в нем о нескольких тысячах событий. Здесь говорится о распадах и воссоединениях; упоминается тридцать шесть случаев убийства правителей, пятьдесят два случая гибели царств, а случаи бегства владетельных князей, не сумевших сохранить алтаря своих предков, не поддаются исчислению. Если попытаться отыскать причины, почему все так происходит, то окажется, что все упомянутые правители лишились основы. Поэтому в «Ицзине» и сказано: «Отойдешь от нее на йоту, а окажешься на тысячу ли в стороне». Поэтому говорят: «Если подданный убивает государя или сын убивает отца — причину этому не следует искать в пределах одного дня, она возникает постепенно, в течение длительного времени»<sup>1</sup>.

В исторической литературе долгое время существовали неверные взгляды на роль Конфуция в истории социальной

---

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 44—45.

мысли Китая. Одни историки признавали, что хотя учение Конфуция и говорит «о вполне понятных человеческих существах», однако оно «отличается все-таки невыразимой плоскостью и нелепостью». Другие историки целиком отождествляли взгляды Конфуция с религиозно-мистическим направлением и не признавали за китайским мыслителем никакой иной роли, кроме роли религиозного проповедника. Третьи, например Х. Крил, наоборот, стремились отыскать в воззрениях китайского философа почти все демократические и чуть ли не социалистические идеалы, получившие развитие в новое время<sup>1</sup>.

Общим для всех этих неправильных взглядов является антиисторическая, идеалистическая интерпретация общественной мысли древнего Китая. Образцом идеалистического истолкования роли Конфуция можно считать воззрение немецкого историка Вильгельма Грубе. В своей книге «Духовная культура Китая» В. Грубе, говоря о Конфуции, приходит к такому заключению: «Хотя жизнь этого человека бедна в смысле внешних успехов, однако она определила путь целого и великого народа,— путь, по которому он с тех пор шел в течение двух тысячелетий»<sup>2</sup>.

Нет сомнения в том, что Конфуций и его школа сыграли крупную роль в истории китайской социальной мысли. Однако не может быть сомнений и в том, что отнюдь не жизнь и учение Конфуция определили путь развития великого китайского народа в течение истекших двух с половиной тысяч лет.

Китайский историк Фань Вэнь-лань отмечает в своей книге «Древняя история Китая», что время жизни Конфуция совпало с крупными переменами в чжоуском обществе: утеря гунами их былого влияния, усиление захватов территорий крупными сановниками, быстрое разрушение общинно-родового строя и выдвигание на первое место «системы [сильных] семей». С течением времени в Китае образовалось «служилое сословие» — «ши»; оно «занимало среднее положение в обществе, выше них стояли аристократы и сановники, ниже — простой народ, ремесленники и торговцы. «Ши» могли подняться выше, но это было очень нелегко, в то же время они боялись в любой момент лишиться должности и очутиться в низших слоях общества»<sup>3</sup>. Большая часть этого служилого и ученого люда находилась непосредственно на службе у сановников, аристократии. Они стремились влиться в господствующий класс и поэтому, как и крупные землевладельцы, пренебрежительно относились к земледельцам и ремесленникам. Проповедь официальной господствующей идеологии

<sup>1</sup> Н. С reel. Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung. L., 1954.

<sup>2</sup> В. Грубе. Духовная культура Китая, 1912, стр. 20.

<sup>3</sup> Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая, стр. 165.

вытекала из всего общественного положения «служилого сословия», стоявшего на низшей ступени класса рабовладельцев<sup>1</sup>.

Фань Вэнь-лань удачно охарактеризовал положение общественного слоя, к которому принадлежал Конфуций и большинство его учеников. Будучи зависимыми от знати, обслуживая аристократию, конфуцианцы сплошь и рядом выражали ее интересы, ее идеологию и политические устремления. Консервативная сторона их учения связана с защитой ими экономических, политических и идеологических основ рабовладельческого строя. Но это же «служилое сословие», как наименее обеспеченная и зависимая часть господствующего класса, более всего была подвержена разорению; из нее постоянно пополнялись ряды городской бедноты. Философу принадлежат слова: «Не беспокойся, что у тебя нет должности, а беспокойся каким образом устоять на ней; не беспокойся, что люди не знают тебя, а старайся поступать так, чтобы тебя могли знать»<sup>2</sup>.

Понятно, что, будучи ближе к народу, эта часть рабовладельцев: землевладельцы, чиновники, ученые, писатели, придворные историки отражали временами настроения и идеи простых людей, особенно когда, разорившись, переходили сами в их ряды. Отсюда становится понятным критическое отношение Конфуция к жестокостям правителей, к ограблению народа путем введения тяжелого бремени налогов и пр., с одной стороны, и вместе с тем его требование оставить все таким, как оно сложилось, отказаться от мысли о необходимости все переделывать и т. п., с другой.

Из этого следовало, что конфуцианцы искали поддержки у высших, у знати и не порывали совсем с низшими, с простым народом. Противоречивое положение конфуцианцев нашло отражение в их философских и социологических взглядах, в учении о государстве и морали. Недаром Конфуций основной задачей считал поиски «принципа середины», избегания

---

<sup>1</sup> По поводу социальных основ доктрины Конфуция польский историк Г. Л. Сейдлер писал в книге «Политическая мысль древности»: «Доктрина Конфуция возникла и имела своих сторонников в кругах чиновничества, которое в период распада Китая на множество мелких государств играло значительную роль. В этих кругах процветал культ благородных и наблюдалось презрительное отношение к деревне. Среди чиновников существовала благоприятная атмосфера для почитания формализма, церемониалов и ритуалов. Здесь высоко ценили и изучали традицию, ссылкой на которую чиновники обосновывали взаимные желания и претензии своих повелителей. Чиновничья среда выработала доктрину, отвечавшую интересам господствующего класса. Смысл этой доктрины сводился к восстановлению прошлого, с его формализмом, этикетом и ритуалами, и, прежде всего, к восстановлению покорности населения» (стр. 45).

<sup>2</sup> «Лунь-юй», IV, 14 (Изречения Конфуция. Перевод с китайского П. С. Попова, СПб., 1910).

крайностей. «Учение Конфуция,— пишет Фань Вэнь-лань,— целиком проникнуто идеей «чжунъюн» — «стой в центре, никуда не склоняясь». Он восхвалял идею «чжунъюн», как самый высший и трудно постигаемый прекрасный моральный принцип. Конфуций говорил о том, что «средина и постоянство — суть моральный принцип. О, как трудно достичь его!.. Все эти положения соответствуют основному принципу учения о «чжунъюн», а содержание этого принципа «среднего пути» состоит в том, что нужно двигаться и действовать в соответствии с обстоятельствами и временем. Двигаться же, ища все время среднего пути, и называется равновесием, но фактически это «равновесие» всегда означало склонение к знатым, богатым и родственникам»<sup>1</sup>.

### Философские взгляды. Власть «неба» и жизнь «поднебесной»

Конфуций вслед за Лао-цзы должен был признать всеобщую изменчивость вещей. С большой осторожностью говорил он об этом, касаясь вопросов общественной жизни, но прямо и открыто утверждал изменчивость явлений природы. Конфуций отчетливо видел, что ни в природе, ни в общественной жизни нет ничего раз навсегда установленного, неизменного. В «Лунь-юй» мы читаем: «Конфуций, находясь на реке, сказал: все проходящее подобно этому течению, не останавливающемуся ни днем, ни ночью»<sup>2</sup>.

По поводу этого места из «Лунь-юй» среди историков китайской философии имеются коренные расхождения. Одни считают это положение либо позднейшей вставкой, либо мимоходом высказанной мыслью, не имеющей никакого значения в мировоззрении Конфуция. Советский историк идеологии Востока Я. Б. Радуль-Затуловский в своем ценном исследовании о японском конфуцианстве считает, что всякие попытки увидеть в приведенном тексте из «Лунь-юя» «диалектические философские воззрения на природу» являются фантазией. «В *Лунь-юе*, — пишет он, — нет ни прямых, ни косвенных свидетельств в пользу того, что Конфуций в приведенных словах выразил идею диалектического развития природы»<sup>3</sup>.

Другие историки китайской философии, очевидно, преувеличивают диалектические идеи «Лунь-юя». В данном случае нет необходимости подробно выяснять этот вопрос. Судя по многим высказываниям древнекитайского философа и его

<sup>1</sup> Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая, стр. 166—167.

<sup>2</sup> «Лунь-юй», IX, 16.

<sup>3</sup> Я. Б. Радуль-Затуловский. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 122.



учеников, можно предположить, что, сравнивая все существующее с течением реки, он имел в виду вечный круговорот событий и явлений, смену времен года, суток, людских поколений, династий и т. п. Эти мысли Конфуция издревле привлекали к себе внимание. Не утеряно к ним внимание и в наши дни. Мао Цзэ-дун использовал, например, образную мысль философа в стихотворении «Плавание»:

Недавно я воду черпал в Чанша  
И рыбу в Учане ел не спеша,  
Недавно Янцзы переплыл, что вдали  
Простерлась на многие тысячи ли.  
И небо простер надо мной Хубэй,  
Хоть ветер дует и волны пошли,  
Сень сада на суше меня не влечет...  
Конфуций сказал: Все в мире течет,  
Как струи реки этой вечной текли<sup>1</sup>.

Все, что наблюдает человек — небо и землю, людей, животных и растения, холод и тепло, течение рек и жизнь моря,— все изменяется у нас на глазах и не может пребывать в одном и том же состоянии. Твердое состояние материи влечет вещи к покою. Мягкие ее формы придают материи изменчивость. Познание этих свойств и форм, учит Конфуций, дает великие преимущества людям. Зная различные свойства вещей, человек за положительным может видеть отрицательные последствия, а в отрицательном увидеть зародыши положительного. «В спокойствии не забывай об опасности; существуя не забывай о гибели; управляя, не забывай о смутах — только тогда сам будешь спокоен и сможешь сохранить государство»<sup>2</sup>. Фань Вэнь-лань отмечает в своей книге, что Конфуций изменил главную идею «Ицзина» и выдвинул новую идею о том, что человек сам создает свое счастье. В этом положении Конфуция китайский историк видит «шаг вперед в формировании мировоззрения человека того времени».

Догадки Конфуция об изменении вещей в природе и явлений в обществе были весьма смутными, нечеткими. Да и вывод философа о всеобщей гармонии в мире подтверждает это. В этой связи следует вообще сказать, что в отличие от материалистических направлений в древнекитайской философии Конфуций и многие его ученики, хотя и были педагогами-просветителями, однако мало обращали внимания на изучение и распространение сложившихся тогда зачатков знаний о природе. Известный исследователь китайской научной и общест-

<sup>1</sup> «Комсомольская правда» от 14 февраля 1958 г. Перевод А. Суркова.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая, стр. 179.

венной мысли Нидхем был прав, когда заметил, что конфуцианство в полном соответствии с позицией основавших его отцов «отвернулось от природы и ее изучения, чтобы в течение многих веков сконцентрировать внимание только на человеческом обществе и человеческой истории»<sup>1</sup>.

В противоположность учению Лао-цзы Конфуций и его ученики, сообразно религиозно-философским традициям, провозглашали небо верховным божественным существом. По их учению, все, что происходит на земле, заранее предопределяется небом; там же решаются судьбы всех людей. История общества, течение социальной жизни не имеет самодовлеющего значения. Жизнь и судьба людей зависят от верховного существа, от неба. В канонической книге «Шуцзин» говорилось: «Небо наблюдает за живущими на земле людьми и желает, чтобы они поступали согласно с [разумом и] справедливостью,— оно дает одним людям более, другим менее продолжительную жизнь... Если люди не делаются добродетельными и не сознаются в своих проступках, небо являет им свою волю, чтобы они исправились»<sup>2</sup>.

Отождествляя небо с могущественной духовной силой, Конфуций не ставил еще знака равенства между небом и богом. Небо для него скорее особая высшая нравственная сила, растворенная во вселенной. Поэтому люди, уповая на небо, не должны отказываться от собственных усилий и стремлений. Хотя в общем небо помогает, по Конфуцию, добродетельным людям, но жизнь говорит также о другом и вынуждает крепко задуматься над этой ролью неба. Ведь на практике часто процветают люди злые, корыстные, а добродетельным и скромным нередко достаются только пинки и подзатыльники! И все же, видя как небо отступает от «пути справедливости», Конфуций остается сам собою и призывает к послушанию небу.

Наряду с превознесением неба Конфуций отводил известную роль житейскому опыту, практическим навыкам людей. Он советует своим ученикам побольше слушать других, тщательно проверять все, что вызывает сомнение, с предосторожностью судить о вещах. Истина достигается не путем мистического откровения, а при изучении положительных примеров. «Слушай побольше, отбирай то, что хорошо, и следуй этому,— учил философ,— смотри побольше и запоминай; таковы шаги, которыми достигается понимание».

Подобные здравые суждения встречаются у Конфуция

<sup>1</sup> J. Needham. Science and Civilization in China, vol. II, Cambridge, 1956, p. 32.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: С. Георгиевский. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892, стр. 7—8.

довольно часто. Именно они породили скептическое отношение философа к различного рода откровенной мистике, вере в духов и пр. Когда один из его учеников задал вопрос, как следует служить духам, Конфуций ответил: «Ты еще не в состоянии служить людям; как же ты можешь служить духам!» После вопроса ученика о смысле смерти, учитель ответил ему: «Ты не понимаешь еще жизни, как же ты можешь понять смерть?».

Несомненная заслуга Конфуция и многих его учеников состояла в стремлении к просвещению народа. Особенно настойчиво призывал он внимательно изучать жизнь и характер людей, их традиции и взаимоотношения. «Не беспокойся о том,— говорил он,— что тебя люди не знают, а беспокойся о том, что ты не знаешь людей». Человек обязан внимательно изучать все важное, с чем он сталкивается. Свое собственное развитие философ ставил в пример ученикам и современникам. Так, он говорил, что в 15 лет у него явилась охота к учению, в 30 лет установились собственные воззрения, в 40 он уже не сомневался ни в чем, в 50 лет он знал не только земную, но и небесную жизнь, «волю неба», в 60 лет его слух был открыт для «немедленного восприятия истины», а в 70 лет познал все, что можно было распознать, он мудро следовал влечению своего сердца, не переходя ни в чем должной меры<sup>1</sup>.

Конфуций как бы предвосхитил воззрение греческого философа Сократа. Своим ученикам он советовал считать достоверным знанием то, что доподлинно они знают, а чего не знают — пусть считают незнанием. Это и будет истина. Одним из самых значительных советов, которые он давал своим ученикам, является следующий: «Много слушать и оставлять в стороне сомнительное, а о прочем говорить осторожно, тогда будет мало обвинений, много наблюдать и оставлять в стороне опасное, а в остальном действовать осторожно, тогда будет мало поводов к раскаянию; а если из-за речей будет мало обвинений, а в действиях — мало поводов к раскаянию, то здесь будет и жалованье». Философ настолько высоко ценил знания, что считал даже возможным человеку умереть вечером, без сожаления, если он поутру узнает истинный закон вещей. В другом месте мы читаем: «Вероятно есть люди, которые делают что-либо не зная почему. Я не таков. Я преуспеваю в достижении знаний, потому что знаю, как приобретать их. Много слушать, избирать из этого хорошее и следовать ему; много наблюдать и запоминать...». При этом Конфуций понимал, что знание человеку нужно не только для того, чтобы быть образованным, но и для правильного действия.

---

<sup>1</sup> «Лунь-юй», I, 16; II, 4.

Как человек наблюдательный, хорошо знавший жизнь всех слоев общества, Конфуций считал пустопорожнюю болтовню многочисленных чиновников вредной для государства и призывал своих современников к сочетанию слов и дел. Он называл «благородными мужами» тех, которые сначала действуют, а потом говорят, и считал, что можно быть медленным на слова, но обязательно быстрым на дела. Когда один из его учеников спросил философа, кого бы он взял с собой, если бы ему поручили командовать армией, то Конфуций ответил: «Я не взял бы с собою того, кто бросается на тигра с голыми руками, или пускается [без лодки] по реке и умирает без сожаления. Я взял бы непременно того, кто в момент действия чрезвычайно осторожен и, любя действовать обдуманно, достигает успеха»<sup>1</sup>.

Ряд китайских историков считает первый период развития конфуцианства весьма плодотворным для культурных достижений древнего Китая. Го Мо-жо признает таким период развития идей и деятельности конфуцианцев до эпохи Цинь. Конфуцианцы «призывали к распространению образования среди народа, выступали против аристократических привилегий». Они «уважали историю, искали в ней примеры, достойные подражания, использовали эти примеры для своей агитации. Конфуцианцы провели в то время большую работу по распространению культуры и искусства среди народа»<sup>2</sup>.

И все же нельзя отрицать, что на учение Конфуция большое влияние оказали мифологические и религиозные идеи. Что же касается последующего развития конфуцианства, то в нем получила преобладание откровенно религиозно-идеалистическая точка зрения на общество.

Как выдающийся политический мыслитель, много думавший над судьбами своей страны, Конфуций многократно высказывался по вопросу о возможности предвидеть будущее людей, царских династий и народов. Но так как в основе его воззрений на общество лежали идеалистические принципы, то, высказываясь за возможность распознать будущее, он приводил в защиту этого взгляда весьма ограниченные и примитивные доводы. Когда его ученик Цзы-чжан спросил философа можно ли знать, что произойдет с ближайшими десятью поколениями людей, философ отвечал на это:

«Династия Инь руководствовалась Ся“скими правилами и что было в них убавлено, или прибавлено, то можно знать; династия Чжоу пользовалась Инь“скими правилами, прибав-

<sup>1</sup> «Лунь-юй», II, 18; IV, 8; VII, 27; VII, 10.

<sup>2</sup> Го Мо-жо. Изучение истории в Китае во время войны. «Вопросы истории», 1945, № 5—6, стр. 184.

ки и убавки в которых можно знать. Если бы случилось, что Чжоускую династию сменила бы другая, то даже можно знать за 100 столетий вперед»<sup>1</sup>.

Из этого следует, что история может научить людей многому, если ее пристально изучать. Что же касается будущего, то кроме общих соображений о возможности его предсказания, опираясь на опыт прошлого, философ не высказал более основательных суждений. Он хотя и глубоко, но лишь в общей форме заметил: «человек, не имеющий дальних замыслов, без сомнения подвергается близкой скорби»<sup>2</sup>.

Несомненной заслугой школы Конфуция являются элементы исторического подхода к объяснению общественной жизни. Правда, у Конфуция не встречается прямых высказываний по этому вопросу. Некоторые его ученики подразделяли историю человечества на два больших, но вполне определенных периода.

В «Лицзи» — одной из канонических конфуцианских книг — указывалось, что в древние времена находился в действии «великий путь», господствовали законы нравственности. Это выражалось в том, что «тогда вся вселенная была общая, тогда избирали умных, употребляли способных, уважали честность, дышали согласием. Потому люди любили не одних только своих родных, не считали детьми только своих детей, старики находили место где провести остаток дней, крепкие [возмужалые] работали, а молодые совершенствовались [в науках]; сырые, одинокие и больные получали пропитание, мужчины получали свою долю, женщины имели пристанище. Богатств не прятали для себя, сил не напрягали только для собственной пользы, потому не было и ухищрений, разбоев, воровства — двери не запирались. Это-то и называлось великой общностью (Датун). Ныне, когда великий путь скрылся, вселенная стала частным домом, когда любят своих родных, считают детьми только своих детей, богатства и силы употребляют для себя, когда признаны права наследства, укрепляют города и каналы, [потребовалось ввести] церемонии и правду, чтоб исправить государя и чиновников, утвердить отношения между отцом и сыном, примирить братьев, согласить супругов, поставлены законы, распределены пашни, селения, стали развивать мужество и знание, трудиться для себя. От этого появились ухищрения, возникли войны!»<sup>3</sup>.

Не трудно увидеть в описании первого периода человеческой истории («вселенная была общая») сжатую характери-

---

<sup>1</sup> «Лунь-юй», II, 23.

<sup>2</sup> Там же, XV, 11.

<sup>3</sup> См. В. П. Васильев. Очерк истории китайской литературы. В кн.: «Всеобщая история литературы», т. I, под ред. В. Ф. Корша. СПб., 1880, стр. 502—503.

стику общинно-родового строя, в период его разложения, выделения богатой родовой аристократии, постепенно прибиравшей к рукам власть и богатство в обществе. Но этот процесс еще не закончен. Сохраняется коллективная собственность на землю («великая общность»). Переход от коллективной собственности и труда к частному владению («вселенная стала частным домом») вызвал, согласно учению конфуцианцев, и все остальные последствия, в том числе право наследства, распри, войны и пр.

Конфуцианцы обстоятельно изучали древний период истории общества, во времена которого люди обладали, по их мнению, «истиной неба». Из этого основоположения конфуцианства вытекала полная идеализация древности. Конфуцию, в частности, приписывают слова: «Я передаю старину, а не творю ее. Я верю в древность». Именно с этим связана проповедь конфуцианцев за возвращение к давно пережитым временам, к древности как к своего рода «золотому берегу».

Приведем несколько высказываний Конфуция по этому вопросу: «Цзы-гун хотел отменить принесение в жертву живого барана при объявлении в храме предков о наступлении первых чисел каждого месяца. На это философ заметил: «Цы [Цзы-гуну] жаль барана, а мне жаль церемоний»; «В древности не давали легкомысленно слова, [из опасения] посрамиться неисполнением его»; «Я не тот, который обладает знанием от рождения, а тот, который, любя древность, усердно ищет ее»; «Хотя прежние люди в церемониях и музыке были дикарями, а последующие людьми образованными, но если бы дело коснулось употребления их, то я последовал бы за первыми»; «В древности люди имели три недостатка, которых ныне, пожалуй, и нет. Древние сумасброды были своевольны в мелочах, а нынешние отличаются полной разнузданностью; прежде строгие люди отличались суровостью, а ныне отличаются злобою и гневом; прежние простачки отличались прямою, а нынешние — ложью»<sup>1</sup>.

Было бы ошибкой считать преклонение Конфуция перед стариной абсолютным. Он стремился в прошлом увидеть, распознать людской опыт, который мог быть использован в настоящей и будущей жизни. Впрочем, Конфуций и сам говорит об этом: «Кто повторяет старое и узнает новое, тот может быть руководителем для других»<sup>2</sup>. Однако эта мысль не нашла развития в учении Конфуция.

Идеализация древности, обычаев, традиций и идей предков — одна из характернейших черт социальной идеологии

---

<sup>1</sup> «Лунь-юй», III, 17; IV, 22; VII, 1; VII, 19; XI, 1; XVII, 16.

<sup>2</sup> Там же, II, 11.

конфуцианства. По Конфуцию, только древнее время дало хорошие образцы управления страной и породило совершенных людей. Известный русский историк стран Востока В. Васильев так характеризовал эту сторону воззрений конфуцианцев: «Не считая еще их (правителей древнего Китая.— Г. А.) ни богами, ни святыми, конфуцианство выставляет в пример нравственности и самого лучшего управления таких государей, каковы были Яо, Шунь, ваны: Тан, Вэнь и У; при этих царях все было хорошо устроено; они правили спуста рукава; каждое их изречение, даже простое восклицание, есть комментарий на всю жизнь, закон для будущих веков. Понятно, что такой взгляд весьма плохо может гармонировать с прогрессом, но очень хорошо поддерживает неподвижность; кажущееся развитие будет не более, как разработка однажды принятых начал...»<sup>1</sup>.

В призыве конфуцианцев вернуться к старым общественным отношениям, когда классовое общество только складывалось, не было, собственно говоря, ничего нового. Идея о возврате к прошлым формам общественной жизни была значительно раньше выдвинута древнеиндийскими философами и религиозными проповедниками.

Поставив земное бытие в зависимость от божественной небесной жизни, конфуцианцы рассматривали под этим углом зрения все социальные проблемы: вопрос о государстве и правительстве, о народе и классах, о законах государства и этических нормах поведения людей, о судьбах основных масс населения и роли личности.

Согласно воззрениям Конфуция и его школы, во главе общества должен стоять царь — исполнитель воли неба. Как отмечал еще китайский историк Сыма Цянь, конфуцианцы считали, будто бы государь — это «зеркало Поднебесной». Правитель должен запевать, а подданные обязаны вторить ему; государь должен идти впереди, а подданные следовать за ним. По этому поводу Сыма Цянь справедливо заметил: «При таком положении выходит, что государь трудится, а подданные бездельничают. И когда дело доходит до управления государством, то всех желающих трудиться устраняют, а должности получают всякие проходимцы»<sup>2</sup>.

В конфуцианской книге «Шуцзин» приводится пример того, как боги (небо) диктуют свою волю самодержцам, сменяют и назначают монархов, поручают им от лица неба действовать в поднебесном мире.

Один из потомков Чэн-Тана, говорится в конфуцианском предании, Чжоу Синь не слушал совета неба. Ему было дано

---

<sup>1</sup> В. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873, стр. 17.

<sup>2</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 36.

на исправление пять лет. Но путного ничего не вышло. Тогда небо стало обозревать многочисленные земли и, поражая правителей страхом, стало искать между ними человека, который бы мог почтительно относиться к небу; но на землях Чжоу Синя небо не могло найти такого человека. Однако существовали другие государи — Вэнь-ван и У-ван, которые «хорошо обращались с народом», были способны к «добродетельному правлению» и приносили жертвоприношения духам и небу. Небо наставило избранных им князей, увеличило их превосходство и избрало их, чтобы они заменили династию Инь и сделались правителями многочисленных земель, над которыми властвовал Чжоу Синь<sup>1</sup>.

Из подобных рассуждений конфуцианцев следовали двоякого рода выводы:

1) Если само небо назначает правителей, освящает их действия и отдает на их милость население целых государств, то о каком же неповиновении или сопротивлении этим правителям может идти речь! Следовательно, конфуцианская идеология стремилась умиротворить народные массы древнего Китая, сделать их безропотными по отношению к правящему классу и царю — ставленнику этих классов.

2) Но правители — не боги. Они сохраняют власть пока следуют пути, предначертанному небом, пока правят разумно. Такой тезис, как об этом будет сказано ниже, давал возможность критически относиться к царской власти.

Освящая власть государя и действия аристократов, Конфуций в то же время более сдержанно говорил о «воле неба», о воздействии неба на земную жизнь и т. п. Причины этого лежали в социальных отношениях того времени. Их удачно вскрыл китайский историк Ян Юн-го. В своей книге «История древнекитайской идеологии» он пишет об этом:

«1. Конфуций знал, что вследствие весьма бурных общественных изменений все течет, «подобно этому (речному потоку), не прекращаясь ни днем, ни ночью». В результате этого люди не только перестали «бояться неба», но, напротив, «были озлоблены на небо». Можно ли было при таком положении сковывать «небом» мнение людей? Поэтому Конфуций мог выразить личную веру в «небо» («тянь»), но не осмеливался говорить о «пути неба» («тяньдао»), о том, что небо может награждать за добро и наказывать за зло.

2. Видя, что проповедь о «пути неба» не годится, он выдвинул метод «исправления имен» («чжэнмин»). Тем самым он акцентировал внимание на установлении порядка в обществе.

---

<sup>1</sup> См. С. Георгневский. Мифические воззрения и мифы китайцев, стр. 9.



3. В этих же целях он ввел идею «гуманности». Она служила целям укрепления чжоуского рода, усилению его власти.

4. Видя, что проповедь о «пути неба» невозможна, он стремился поддержать веру в «судьбу», говоря, что она распоряжается волей людей»<sup>1</sup>.

### **Виды общественных отношений. Принципы морали**

Конфуций и конфуцианцы сравнивали общество с большой, крепко склоченной семьей. Члены общества связаны друг с другом так же прочно и многосторонне, как связаны люди в семьях, где все построено на принципах уважения, преданности, доверия и ответственности друг перед другом. В конфуцианских книгах тщательно классифицированы виды обязанностей членов общества, а также те «добродетели», которые дают возможность выполнять указанные обязанности.

Конфуций выделял пять основных видов отношений между людьми: 1) между отцом и сыном, 2) между мужем и женой, 3) между братьями, 4) между различными семьями, 5) между правителем и подданными. Во всех этих отношениях непреложным устанавливается подчинение младших членов семьи старшим, простых людей — правителям. Забота членов семьи о семье в целом, а членов общества — о своем государстве и правителе является, по Конфуцию, основным правилом жизни и поведения любого человека. Знание, великодушие и энергия — это те три добродетели, которые должны связывать всех воедино. Это вовсе не означает, будто бы Конфуций и его последователи считали равными перечисленных выше лиц. Семья должна иметь главу. Государство должно иметь царя, а армия — полководца. Отсюда понятно, что личность в обществе вовсе не может выбирать сферу своей деятельности. Человек не свободен делать то, что он надумает, а он обязан выполнять те функции, которые налагает на него занимаемое общественное положение.

Постоянно ссылаясь на опыт прошлого и ставя весьма высоко ум и деяния предков, Конфуций выступал против введения в государстве письменного законодательства. Характерны при этом те доводы, которыми он руководствовался. Конфуций опасался, что если люди станут осведомленными в письменных законах, то они перестанут бояться своих начальников. Имея в руках свод законов, люди будут пользоваться каждым случаем, чтобы уклониться от буквы закона, обойти законы, когда им это выгодно.

---

<sup>1</sup> Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, стр. 124—125.

Следовательно, для Конфуция и его ортодоксальных учеников было характерно стремление угасить в народе дух возмущения, сохранить нетронутым несправедливый социальный строй, при котором одни не трудились, но пользовались всеми благами, а другие — все производили, но были голодными и нищими.

Существо этических норм конфуцианства состоит в идеализации и упрочении семейной и социальной, рабовладельческой и феодальной иерархии, в стремлении укрепить среди всех слоев населения верность определенному, уже сложившемуся общественному порядку, издревле установленным обрядам и т. д. Несмотря на все призывы возвратиться к далекой старине, конфуцианцы были людьми, решительно стоявшими на защите существовавшего тогда рабовладельческого государства. Ученик Конфуция Ю-цзы говорит, например: «Редко бывает, чтобы человек, отличающийся сыновнею почтительностью и братскою любовью, любил бы восставать против старших, и никогда не бывает, чтобы тот, кто не любит восставать против высших, захотел произвести возмущение. Совершенный муж сосредоточивает свои силы на основах; коль скоро положены основы, то являются и законы для деятельности. Сыновняя почтительность и братская любовь — это корень гуманности» (Лунь-юй, I, 2). Другой ученик Конфуция призывал всех своих соотечественников служить государю до самопожертвования, независимо от того, какую политику этот государь осуществляет. Самому Конфуцию принадлежат слова: в государстве, объятom мятежом, не живи; появляйся в стране, когда там царит закон и скрывайся в эпоху беззакония. Цель жизни человека — служить князьям и вельможам так же преданно, как отцу и братьям.

Поскольку человек живет пассивной жизнью, от него не зависит существование того или иного общественного строя; порядки возникли раньше, они созданы предками; обязанность человека приноравливаться к сложившимся отношениям, как бы несправедливы они ни были, и подчиняться им. Из этого прямо следовало, что простые люди, и прежде всего крестьяне и ремесленники, должны смириться со своей судьбой, отдать себя во власть своих алчных, эгоистичных хозяев и властителей.

Из приведенных рассуждений Конфуция видно, что ему была чужда мысль о создании в обществе чего-либо нового, более высокого и совершенного. Скорее наоборот, он стремился как бы законсервировать сложившиеся китайское государство и рабовладельческие отношения. Постоянно обращаясь к опыту предков и только в древности видя совершенное государственное устройство, Конфуций по сути дела затруднял борьбу передовых сил китайского общества.

С этим связана и другая сторона учения древнекитайского философа, а именно: призыв к людям согласиться с тем строем, который существует, и погасить в себе всякое стремление выйти из мира социальной несправедливости и нищеты.

Из этого следует, что хотя, по Конфуцию, люди занимают и должны занимать разное положение в обществе, но между ними не должно быть ни конфликтов, ни борьбы. Общество может существовать нормально только при благожелательном сотрудничестве всех его членов. Каждый выполняет свои обязанности и не вмешивается в дела других: ремесленники должны добротнo производить свои изделия, земледельцы добывать побольше пищи, министры служить правителю и народу, правители мудро и честно управлять страной.

Историк китайской философии Д. Бодд удачно сравнил конфуцианское общество с огромной семьей, «члены которой, хотя и различаются по своему положению и функциям, но все гармонично работают для общего блага»<sup>1</sup>. Природа создала одинаковые условия для жизни всех людей. «Если, однако, некоторые люди не могут использовать возможностей своей натуры, то это потому, что они неточно понимают, как действует вселенная. Этот недостаток, однако, можно устранить через обучение и самообразование, так что по теории всегда существует возможность для всех людей достичь состояния мудрости, хотя по общему признанию достижение такого состояния на практике является маловероятным»<sup>2</sup>.

Еще более четко изложил конфуцианскую теорию общества известный китайский историк философии профессор Пекинского университета Фань Ю-лань. Стремление автора дать марксистское истолкование учения Конфуция об обществе и государстве привело его к правильному выводу о взглядах древнекитайского мыслителя относительно классовой структуры общества.

«Ошибки возникают тогда,— пишет Фань Ю-лань, излагая взгляды Конфуция на общество,— когда человек обладает качествами слуги, но не удовлетворен исполнением обязанностей слуги. Мы знаем, что относительное положение правителя и подданного, высшего и низшего... соответствует естественному принципу Неба, а не вызвано человеком... Пусть слуги просто воспринимают свою судьбу и помогают друг другу без неудовлетворения, ...каждый выполняя свои собственные обязанности и в то же время действуя на пользу других... Пусть те, кого население признает достойными, будут правителями, а

---

<sup>1</sup> D. Bodde. Harmony and Conflict in Chinese Philosophy. В кн.: Studies in Chinese Thought, ed. Arthur F. Wright. Chicago, 1953, pp. 46—47.

<sup>2</sup> Ibid., p. 79.

те, чьи таланты не отвечают требованиям света, будут подданными, точно так же как Небо является естественно высоким, а Земля естественно низкой... Хотя и не имеет места сознательное расположение их согласно тому, как нужно, но результат неизбежно таков, как нужно»<sup>1</sup>.

Таким образом, конфуцианским идеалом общества был классовый мир, гармония, безропотное согласие всех со своим положением, смирение перед «естественным» и «неотвратимым» подразделением людей на те слои и классы, которые сложились ко времени их деятельности.

Правда, у Конфуция есть высказывания, из которых видно его критическое отношение к политике отдельных правителей и к излишествах среди крупных собственников.

Теоретически в своей критике политики правителей и государственного чиновничьего аппарата конфуцианцы опирались на два довода: а) Они развили теорию «предписания неба», согласно которой правитель заслуживает одобрения неба пока он правит добродетельно и разумно. Но он теряет это право, если начинает править дурно. Тогда по велению неба народ может призвать другого правителя. б) Правитель обязан поддерживать гармонию между обществом и природой. «Небо» и «поднебесный мир» находятся во взаимной связи. Если возникают неблагоприятные для людей природные условия, они, согласно воззрению некоторых конфуцианцев, указывают на дурной образ правления и дают право на критическое отношение к нему.

Хотя оба эти довода могли истолковываться весьма субъективно, они нередко служили основанием для критики деспотической власти и защиты более демократических порядков.

В период Хань, во время сильного обострения классовой борьбы в стране, в социальных учениях все чаще встречается резкая критика общественного устройства того времени. Даже отдельные конфуцианцы, занимавшие видные посты в государстве, нередко критиковали несправедливость строя, при котором у богатых «поля тянутся чередою, а бедные не имеют земли, чтобы воткнуть шило».

При жизни Конфуций не смог значительно повлиять на ход дел в китайских государствах. Хотя он и был ревностным приверженцем общественного строя, при котором жил, однако его взгляды не были тогда приняты на вооружение китайскими правителями. Не удивительно, что у Конфуция мы сплошь и рядом встречаемся с явным выражением недовольства системой управления государством и деятельностью правителей.

---

<sup>1</sup> Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy, trans. by D. Bodde, Princeton, N. Y., 1952—53, p. 227.

Он даже сравнивал Китай с другими восточными и северными народами, указывая, что у них есть правители, а в Китае их нет. Будучи отстранен от служебных обязанностей в одном из китайских княжеств, философ говорил своим ученикам:

«Дети мои, чего вы беспокоитесь, что я потерял место? Империя давно уже находится в беспорядке и небо хочет, чтобы ваш учитель был колоколом с деревянным языком (провозвестником истины)»<sup>1</sup>.

Что же касается людей, увлекающихся излишним обогащением, то философ считал их неспособными к какой-либо разумной деятельности. Напрасно ожидать чего-либо ценного от людей, которые целый день только и заняты тем, что набивают себя едой и не пользуются своим разумом. Однако подобные замечания не нашли развития.

Добродетелен, по Конфуцию, не тот, кто стремится к общему благу и в этих целях борется против сложившихся несправедливых порядков, а тот, кто безоговорочно подчиняется власти и признает законными все ее действия. Ничего по сути дела не меняют и требования Конфуция, обращенные к правителям. К числу этих требований относятся: чтобы хороший правитель стал отцом для своего народа, понуждал людей трудиться в ограниченное, заранее установленное время и делал «ношу людей легкой».

Выполняя эти условия, правитель, по Конфуцию, может достигнуть «доверия» своего народа. Конфуцию приписывают слова: «Своим великодушием он (правитель) побеждал всех. Своей искренностью он заставлял людей доверяться ему. Его достижения по причине его серьезнейшей работы были очень велики. Все восхищались его справедливостью».

Акад. В. Васильев отмечал демократический характер идей Конфуция. Известные демократические идеи действительно содержались в учении Конфуция. Особенно проявилась эта черта взглядов китайского мыслителя в критическом отношении к праву наследования престола. К управлению должны привлекаться люди не согласно их происхождению, а согласно способностям и познаниям. Очевидно и просветительская деятельность Конфуция была связана с подобным пониманием подбора правящих лиц<sup>2</sup>.

Хотя Конфуций никогда не был противником императорской власти, он стоял лишь за ее усовершенствование и при-

<sup>1</sup> «Лунь-юй», III, 24.

<sup>2</sup> «Луский князь спрашивает Конфуция: ты одет ведь как ученый? Конфуций отвечал: ...благородный муж заботится о том, чтобы как можно большему научиться, а платье его сообразно с местностью... Ученый, сидя на рогожке, помещает внутри себя верховные правила, готовясь, что его пригласят (на службу), учится день и ночь...» (В. Васильев. Очерк истории китайской литературы. «Всеобщая история литературы», т. I, стр. 503).

влечение к управлению государством наиболее способных, образованных и нравственно совершенных лиц, его демократические идеи сыграли, однако, положительную роль в истории политической и социологической мысли Китая. Утверждение Конфуция о том, что управлять страной или выполнять обязанности чиновников могут лишь подготовленные, добродетельные люди, на первый взгляд кажется сугубо аристократическим. Но если учесть, что, согласно представлениям философа, любой человек, в том числе и из простой среды, может со временем стать образованным, справедливым и добрым, то значит все дело в постановке обучения. В системе же обучения, разработанной Конфуцием, демократический принцип проводился в жизнь. «Я никогда никому не отказывал в обучении, даже если он вместо платы за обучение приносит мне кусок сухого мяса». Благодаря осуществлению этого принципа, среди учеников Конфуция были как представители богатых семей, так и выходцы из среды неимущих. Есть данные, что симпатии Конфуция склонялись в сторону тех своих учеников, которые вышли из бедных слоев населения. Так он поощрительно отзывался об одном своем ученике, который, хотя и носил скромное платье, но стоял без малейшего смущения рядом с тем, кто был в дорогой одежде.

Важным моментом демократических идей Конфуция явилось его признание равными всех людей по их возможностям. Он был далек от того, чтобы подразделять общество на благородных и низших по своему происхождению. Это и понятно, поскольку мыслитель мог наблюдать, как часто выходцы из беднейших слоев населения вели себя достойно, а лица, родившиеся в семьях высших сановников, часто поступают как «скоты или глупцы». Философ подметил также, что все люди, к каким бы слоям общества они ни принадлежали, постоянно стремятся к счастью и довольству. И он понимал, что ни китайская религия, ни социальные традиции не запрещают счастья людям, не клеймят это стремление людей как дурное, эгоистическое или низкое. Он видел также постоянное противоречие в жизни: люди стремятся к счастью, а живут убого, бедно.

Однако найти путь к правильному разрешению этого противоречия Конфуций оказался не в состоянии. Он ограничился призывом действовать разумно, воспитывать в себе высокие нравственные черты, противоборствовать всему антисоциальному, стремиться к знаниям — и только. Но вполне понятно, что подобный план улучшения государственного управления и народной жизни был утопическим, идеалистическим в своей основе. В ту пору предполагать, будто просвещенные граждане являются основой государственной жизни, означало почти полностью оторваться от реальных условий китайской действи-

тельности, ибо необходимые знания могли приобретать только весьма немногие люди. Но уже одно то обстоятельство, что философ призывал своих учеников и последователей к самостоятельному мышлению, признавал огромную роль образованности, просвещения в жизни общества, не думал, будто он уже познал всю истину, а стремился отыскать путь к ней и считал, что люди обретут счастье, потому что будут людьми свободными,— дает основание высоко оценить демократический характер некоторых политических идей основателя конфуцианства.

Конфуций был убежден, что люди хотя и обязаны принять данный строй общества, но могут воздействовать на государство, так как они сами и составляют общество. Идеальный человек тот, который не уходит в себя от общественных дел и вместе с тем не сливается с жизнью и мнением большинства. Человек обязан сквозь все перипетии жизни следовать Пути, то есть идти по верной дороге к добродетельной жизни.

Однако подобные идеи тонули в общем консервативном мировоззрении Конфуция. Это видно, в частности, на примере его этических взглядов.

Один из принципов этики Конфуция, получивший известность как «золотое правило», даже гласил: «Не делай другим того, чего не хочешь, чтобы делали тебе». Сам Конфуций подробно не обосновал этого принципа. Развивая эту мысль, философ считал добродетельными людьми тех, кто, желая устроиться сам, стремится устроить других, желая успеха себе, стремится помочь преуспеть другим. Ученики и последователи Конфуция посвятили много труда для разработки указанного этического принципа.

Подобного рода требования, правила этики, хотя и назывались «золотыми», были крайне отвлеченными, поскольку они выдвигались в условиях ожесточенной классовой борьбы. Когда Конфуций, обращаясь к населению, требует совершать только такие поступки, которые были бы полезны всем вместе и каждому в отдельности, он, очевидно, понимал, что лица, стоящие у власти, никогда не поступали и не собирались поступать согласно его «золотому правилу». Они, возможно, признавали это правило, но предпочитали не придерживаться его в жизни. Из этого вытекало, что призывы Конфуция к его современникам проявлять повсюду добродетель, не делать зла другим людям относились лишь к подданным правителей, простому люду, к трудящемуся населению, а не к знати, не к вершине общества, не к императорам и их окружению.

Как ни стремился Конфуций приложить на практике свои взгляды на лучший способ управления государством, у него, подобно Платону в Греции, ничего из этого не вышло.

«Если бы кто-либо из правителей призвал меня,— заявлял Конфуций,— то в 12 месяцев я произвел бы значительные перемены, а в три года усовершенствовал бы управление».

Это было большое обещание, но никто из китайских правителей не пожелал воспользоваться услугами Конфуция; его программа улучшения управления государством осталась невыполненной.

Чем объясняется, что услугами Конфуция не воспользовались правители древнего Китая? Ведь в его программе не было ничего резко противоречащего интересам верхушки древнекитайских рабовладельцев, более того, распространение его взглядов явно подрывало влияние прогрессивного социального учения Лао-цзы. Объясняется это тем, что Конфуций предполагал упрочить рабовладельческие порядки не столько в существовавших тогда их формах, сколько путем воспроизведения опыта правления «идеальных» государей более древней эпохи.

Несомненно, что на отрицательное отношение правителей к идеям Конфуция повлияли и те демократические пожелания, которые содержались в его учении о государстве, как бы ограничены они ни были. Он рекомендовал, например, почитать пять так называемых «прекрасных качеств» правителей и изгонять четыре «дурных». К «прекрасным качествам» правителей он относил: 1) способность человека, стоящего во главе государства, приносить пользу без больших затрат; 2) осуществлять общественные работы таким способом, чтобы не вызывать у населения большого ропота; 3) уметь добиться результатов и не быть эгоистичным, жадным, стремясь к милосердному управлению страной; 4) достигать авторитета, не гордясь своим высоким положением, почтительно относиться ко всем людям; 5) не быть надменным, стремиться достигнуть уважения со стороны населения<sup>1</sup>.

Из этого перечня «хороших качеств» правителей видно, сколь ограниченными были требования философа к государям и как мало беспокоился он о благе простых людей; его больше

---

<sup>1</sup> В «Лунь-юй» говорится: «Когда правитель будет доставлять пользу народу, исходя из того [основываясь на том], что для него полезно — разве это не будет благодеянием без затрат? Когда он будет выбирать пригодную работу и заставлять их трудиться над ней, то кто же будет роптать? Когда он будет желать гуманности и приобретет ее, то где же тут место для алчности? Когда для него не будет ни сильных, ни слабых по численности, ни малых, ни великих дел и он будет относиться с одинаковым уважением ко всем и ко всему, то разве это не будет самодовольство без гордости? Когда он оправит свое платье и шапку, его взор будет проникнут достоинством, и, при взгляде на его внушительный вид, люди будут чувствовать уважение — разве это не будет величием без свирепости?» (XX, 2).



всего волновал вопрос о самом правителе, его нравственных принципах и благополучии. Но даже и этот ограниченный взгляд оказался мало пригодным для китайских императоров и князей. Он как бы сдерживал их своеволие и неограниченную власть.

Абстрактная программа Конфуция по усовершенствованию управления государством оказалась чуждой для народа и неподходящей для китайских государей.

Конфуций наивно предполагал, будто стоит государю строго придерживаться указанных моральных принципов, и все дела в государстве потекут как по маслу. Даже в тех случаях, когда он был явно недоволен политикой того или иного государя, преклонение перед правителем как «высшим существом» застилало пеленой его взгляд на истинное положение дел в государстве. Простые смертные люди совершают в жизни многочисленные ошибки, многие из которых влекут за собою беды и непоправимые последствия. Совсем иное дело ошибки правителя: «Ошибки благородного мужа,— говорит Конфуций,— подобны солнечному и лунному затмениям. Люди все видят его ошибки, а когда он исправит их, они взирают на него с уважением»<sup>1</sup>.

Еще более отвлеченный характер носит его требование устранить «дурные качества» правящих лиц. Он отмечал, например, будто бы жестокость правителей состоит не в массовых казнях людей, а в том, что, казня их, правитель не разъясняет причины наказания. «Дурная сторона» правителя состоит не в издании законов, направленных против крестьян и ремесленников, а в том, что он «оскорбляет лиц», требуя у них отчета об исполнении законов. «Дурная сторона» правителя состоит, далее, не в его насилии над трудовым народом, который принуждается безвозмездно работать на князей и ванов, а в том, что земледельцы и ремесленники не предупреждаются заранее о необходимости выполнять такую работу.

Конфуций, видимо, искренне верил, что правители заботятся не об интересах своего класса, а, прежде всего, об общих, всенародных интересах. Неприязненно относясь к выступлениям людей из народа за улучшение своей жизни, он видел в этих выступлениях проявление частных эгоистических целей. Ему принадлежат слова: благородный муж заботится об общих, а не о частных и личных интересах, а низкий человек, наоборот, заботится о частных и личных, а не об общих интересах<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Лунь-юй», XIX, 21.

<sup>2</sup> См. там же, II, 14.

Отождествляя интересы людей из народа с эгоистическими целями, китайский философ лишь повторял избитую выдумку идеологов имущих классов о якобы неспособности неимущих подняться до общегосударственных интересов.

Из этого видна также вся слабость критики «дурных качеств» древнекитайских правителей, если вообще эти рассуждения Конфуция могут быть названы критикой.

У Конфуция нередко можно встретить замечания о необходимости иметь «справедливое правительство». Однако сам философ не вдавался в подробности на этот счет. Мы можем судить об этих мыслях только по отдельным фактам и преданиям. Насколько Конфуций был далек от того, чтобы видеть действительные цели политической власти государя и насколько чужды были ему заботы об интересах и благе простых людей, видно из того, как он описывал характер поведения и задачи правителя. В «Лунь-юй» можно прочесть, например, будто бы для человека, занимающего высокое положение, важны три вещи: «телодвижения, свободные от грубости и небрежности, выражение лица, близкое к искренности, и тон речи, свободной от вульгарности и несообразности. Что касается [расположения] жертвенных сосудов [то есть разных мелочей], то для этого есть специальные чины»<sup>1</sup>.

Конфуцианские источники описывают еще, например, такой случай. Однажды Конфуций увидел плачущую женщину у одинокой могилы. Его ученик Цзы-Лу спросил о причине ее горя и услышал такой ответ: «Моего свекра растерзал тигр, моего мужа постигла та же участь, а теперь такой же смертью погиб мой сын». На вопрос Конфуция, почему несмотря на несчастья женщина не уходит из этих мест, последняя ответила: «Оттого, что здесь нет притеснений правительства». Из этого факта Конфуций делает назидание своим ученикам: «Заметьте, дети, что притеснения правительства хуже лютого тигра»<sup>2</sup>.

О каких притеснениях правительства идет речь у Конфуция? Известно, что китайский философ не был согласен прежде всего с притеснениями, направленными против сторонников старых «добрых» традиций. Было бы нарушением исторической правды преувеличивать значение приведенных выше высказываний Конфуция и изображать его на этом основании чуть ли не сторонником народовластия, как это сделали английские историки Беттани и Дуглас, на которых мы только что ссылались.

---

<sup>1</sup> «Лунь-юй», VIII, 4.

<sup>2</sup> Беттани и Дуглас. Великие религии Востока, ч. II. Перевод с английского Л. Б. Хавкиной. СПб., 1899, стр. 18.

Представляют интерес взгляды Конфуция на сущность человеческой природы и его высказывания о цели жизни и путях поведения людей.

По природе своей, учил Конфуций, люди похожи друг на друга, однако на практике они чрезвычайно различны. Уже здесь содержится мысль о разной роли людей в жизни общества, в зависимости от их социального положения и той среды, в которой они живут. Философ подчеркивал не только социальные различия между людьми, но также их сходство и подобие друг другу. Именно из общей природы всех людей он выводил значение доброго начала и хорошего примера в жизни общества. Если общество несправедливо, его отдельные изъяны возможно поправить. Для этого необходимо распространять положительные примеры поведения из жизни отдельных людей. Но чтобы появились подобные примеры, каждый человек должен стремиться стать лучше, чем он есть, постоянно совершенствоваться.

Одним из важных признаков совершенства человека Конфуций считал воспитание твердой воли, умения сохранять присутствие духа в самых разнообразных и сложных условиях. Человек, рассуждал китайский мыслитель, какой бы высокой добродетелью он ни обладал, всегда может попасть в беду; но попав в беду, знающий, разумный не теряет равновесия. Люди, не обладающие этими качествами, изменяют своим убеждениям. Бывают такие случаи в жизни, когда на полях трудится землепашец, но поля не приносят ему высокий урожай. Мастер создает прекрасную вещь, но люди могут быть равнодушными к ней. Человек знает, как улучшить управление государством, но не находит поддержки у тех, кто правит. В таких случаях человек слабовольный потеряет веру в себя. Люди знающие, волевые пронесут свои убеждения, свою веру сквозь все трудности и останутся победителями. Не у каждого хватит сил, чтобы дойти до цели. Однако, если ты хочешь двигаться, а не стоять на месте, сделай передышку на половине пути, но не теряя уверенности и упорно стремись к цели.

Древнекитайский философ придавал первостепенное значение воспитанию добродетельных начал в людях. Он ставил в зависимость от исполнения моральных норм не только жизнь отдельного человека, но и существование всего общества. В «Лунь-юй», например, говорится, что если народом управлять с достоинством, то он будет почитателен. Если привить всем чувство почитания своих родителей, то народ будет предан и своему государю, если постоянно возвышать людей добродетельных и наставлять людей неспособных, то весь народ устремится к добру (II, 20).

Важным нравственным качеством людей философ считал постоянство. «Кто не имеет чего-либо и делает вид, что

имеет,— писал он,— пусть и делает вид, что полон, беден и делает вид, что он богат, тому трудно быть постоянным» VII. 25) <sup>1</sup>.

Из всех этих соображений вытекают два вывода:

1) Конфуций развил ценные мысли о необходимости постоянных усилий на пути к более совершенному состоянию человеческой жизни. Будучи восприняты передовыми людьми, эти идеи воспитывали стойкость характера, крепкую волю, поддерживали желание идти вперед, несмотря на трудности и препятствия.

2) Но все эти пожелания носили крайне абстрактный характер. Подобных взглядов мог придерживаться лишь тот, кто считал рабовладельческий строй V в. до н. э. совершенным, дающим всем и каждому возможности свободного развития и материального благополучия.

Но выше было показано, что это был за общественный строй, в каком отчаянном положении находились тогда крестьяне, ремесленники, рабы. Из этого можно заключить, что призывы Конфуция к совершенствованию людей не могли быть практически осуществлены.

По каким же направлениям должно пойти самосовершенствование людей и распространение хороших примеров их жизни, дабы этим примерам могли подражать все остальные люди? Три основных качества обязан человек воспитывать в себе: указанные выше нормы морали, воспитание высокого ума и храбрости.

По поводу норм морали, исполнение которых необходимо для совершенствования личности, мы уже сказали. Не менее сомнительны призывы Конфуция к воспитанию высокого ума и храбрости. Он считал тех людей представителями «высокого ума», кто знает «ритуалы», законы и традиции древности и пр. Но, как известно, возможность приобретения знаний («высокого ума») была почти исключена для огромного большинства населения: земледельцев, ремесленников, рабов. От голода, болезней и нищеты в Китае ежегодно умирали многие тысячи людей. Поэтому призывы воспитывать «высокий ум» оставались глазом вопиющего в пустыне. Что же касается «храбрости», то

---

<sup>1</sup> В «Лунь-юй» мы находим два места, говорящих о качествах людей: для совершенных людей не обязательна роскошь. Если «человек, при виде корысти, думает о долге, при виде опасности, готов пожертвовать жизнью, отдает людям давно обещанное и не забывает слов, данных в жизни, то и такого можно назвать совершенным». «Почтительность, великодушие, искренность, сметливость и доброта. Если человек почтителен, то он не подвергается пренебрежению, если человек великодушен, то он привлекает к себе всех, если он честен, то люди полагаются на него, если он сметлив (умен), то он будет иметь заслуги (успех), если он милостив, то в состоянии будет распоряжаться людьми» (XIV, 13; XVII, 6).

здесь имелось в виду поведение солдат и полководцев на войне. Но выше уже были приведены примеры и факты отношения солдат к войнам, которые велись разными династиями в целях завоевания соседних стран. Воюй храбро — вот призыв Конфуция. Но за что, за чьи интересы? Стоит поставить такой вопрос, чтобы выяснилась вся фальшь подобных призывов.

Нет никаких оснований предполагать, будто Конфуций проповедовал идеал нового человека с высшими социальными и нравственными устоями жизни, порвавшего с прошлыми традициями и устремившего свой взор в счастливое будущее. Религиозные истолкователи конфуцианства нередко именно так изображали социальные воззрения древнекитайского философа. Однако сам философ не помышлял об этом. Для него идеальные отношения людей — это давно минувшее прошлое.

Так в учении Конфуция причудливо переплетались призывы к духовному, моральному совершенствованию личности с реакционными устремлениями двинуть общество вспять, воспроизвести и упрочить отжившие формы жизни, подчинить простых людей труда абсолютной власти имущих классов.

Глубоко противоречивый характер общественных воззрений Конфуция с особой силой проявился в учении о «выправлении имен».

### Учение о «выправлении имен»

В учении Конфуция о «выправлении имен» следует различать три момента: оправдание социального неравенства, требование точно определять вещи и явления, обоснование правильных действий на основе верного знания.

Согласно этому учению Конфуция, каждому человеку небом заранее предопределено место в обществе. Земледелец по воле неба обязан быть земледельцем, он не может и не имеет права быть никем другим. Также обстоит дело с ремесленниками, купцами, чиновниками, мореходами, членами императорского дома и т. д. Но если человеку заранее определены его место и роль в государстве, то и звание человека должно быть постоянным и находиться в точном соответствии с его фактическим положением. Конфуций говорит: «Государь должен быть государем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном».

По сути дела в данном случае мы встречаемся с той же идеей, которая была выражена еще древнеиндийским брахманизмом: в обществе есть строго очерченные и отграниченные друг от друга социальные группы, касты; люди по воле неба принадлежат к одной из таких каст и потому им запрещен переход из одной социальной группы в другую.

Учение Конфуция о «выправлении имен» было выдвинуто как для того, чтобы раз и навсегда утвердить разные слои населения в том положении в обществе, которое они занимают, так и для того, чтобы подчинить все население традициям и законам, сложившимся на заре господства старой родовой аристократии. В «Лунь-юй» можно нередко встретить рассуждения о связи «выправления имен» со строгим исполнением старинных ритуалов. Здесь же часто указывается и на социальную подоплеку этого учения. Если не применять ритуалов, поучал Конфуций, то рабы неизбежно станут совершать легкомысленные поступки и безрассудные действия. Не будучи связанными с традициями и неподчиненные законам, установленным родовой аристократией, рабы будут делать что желают и у правительства не будет сил, чтобы их обуздать.

Всякие попытки представить людей равными по положению в государстве Конфуций и его последователи резко отвергали. Если стереть разницу между знатью и простолюдинами, рассуждал философ, то как тогда можно будет показать авторитет и величие знати? Да и государство перестанет быть государством, если сотрется разница между благородными и простыми людьми! Из этого видно, в частности, сколь несостоятельны попытки некоторых зарубежных буржуазных историков представить Конфуция каким-то святым человеком, будто бы отвергавшим социальное неравенство людей и проповедовавшим всеобщую любовь, братство и равенство.

В учении о «выправлении имен» не трудно видеть ясно выраженный классовый характер конфуцианской идеологии. Этим учением конфуцианцы навечно обрекали трудящиеся массы на нищету, обездоленность и угнетение. Само небо повелело людям труда вечно влачить ярмо эксплуатации и извиваться под плетью нанятых рабовладельцами надсмотрщиков. Само небо предназначало государям вечно властвовать, людям труда подчиняться, богатеям жить в роскоши, лени и довольстве.

Господствующие классы древнекитайского общества — рабовладельцы, а затем феодалы искусно использовали учение Конфуция о «выправлении имен». Они поставили себе на службу основное, реакционное содержание этой теории. Конфуцианство, все более проникаясь мыслями и интересами верхушки китайского общества, постепенно становилось господствующей идеологией.

Обычно в теории «выправления имен» видят одну сторону — стремление Конфуция распределить всех людей на устойчивые группы согласно их «званию», их положению в обществе. И, действительно, в этом состоит важнейшая сторона учения о «выправлении имен». Но кроме сказанного, у китайского философа имеются замечания и другого характера. Свое учение он

связывал также с необходимостью точно называть все вещи, ибо это, по его мнению, поможет людям лучше понимать друг друга. Называя предметы, нельзя допускать путаницы. Назвав круглый бокал квадратным, ты не изменишь его.

Человек, умудренный опытом и знаниями, учил Конфуций, весьма осмотрительно, когда речь идет о вещах, недостаточно ему известных. Он хорошо понимает все последствия такого факта, когда названия предметов неправильны; в этом случае и речь людей не будет соответствовать истинному смыслу вещей. Это, в свою очередь, ведет к тому, что и дела не могут идти успешно, не смогут процветать нормальные отношения между людьми (благопристойность), а государь не сможет правильно распределять наказания и поощрения. При неправильном наименовании предметов «народ не будет знать, как двинуть рукой или ногой». Отсюда поучение китайского философа: высший или мудрый человек должен добиваться, чтобы слова его были правильными и точно соответствовали сути вещей.

Из требования древнекитайского философа давать точные наименования предметов вытекало следствие: если наименование предметов будет неточным, то люди не смогут правильно действовать. Когда Конфуция спросили, с чего он намерен начать, если его привлекут к управлению государством, он ответил на это: необходимо исправить имена. На вопрос, для чего требуется это исправление имен, философ, назвав своего ученика дикарем, отвечал ему:

«Благородный муж осторожен по отношению к тому, чего не знает. Если имя неправильно [не соответствует действительности], то слово будет противоречить делу, а когда слово противоречит делу, то дело не будет исполнено, а если дело не будет исполнено, то церемонии и музыка не будут процветать; а если церемонии и музыка не будут процветать, то наказания не будут правильны; а когда наказания будут извращены, то народ не будет знать, как ему вести себя. Поэтому для благородного мужа необходимо, чтобы имя он непременно мог сказать и слово исполнить и чтобы в словах его не было ничего бесчестного [недобросовестного]»<sup>1</sup>.

Требование Конфуция добиваться строгого соответствия понятий предметам положительно влияло на развитие научных знаний, на выработку правильных представлений об окружающем человека вещах. Этим требованием воспользовались многие поколения естествоиспытателей в Китае. Однако сам мыслитель не сделал из этого правильного в общем положения каких-либо выводов для изучения природы.

Что же касается общественной жизни, то, как об этом уже

---

<sup>1</sup> «Лунь-юй», XIII, 3.

было сказано, его мысли о «выправлении имен» были использованы в реакционных целях. Иначе и не могло быть: за народом Конфуций не признавал никакой самостоятельной роли. Только правитель мог, по его мнению, привести в движение массу населения. Сам же народ не может двинуть «ни рукой, ни ногой», если ему не скажут, как это надо делать.

Религиозно-идеалистическое мировоззрение философа полностью закрыло ему путь к пониманию действительной роли жизни людей труда в обществе. Не приходится говорить о том, насколько выгодны были подобные воззрения, лишавшие народные массы всякого права на самостоятельные и активные действия, правящим классам рабовладельческого общества.

### Личность и государство

В IV—III вв. до н. э. в трактате «Великое учение» из всего многообразного конфуцианского наследия на первый план выдвигается идея о самосовершенствовании личности, о достижении человеком некой внутренней гармонии с небом. Религиозно-этические реакционные идеи конфуцианства получают все большую поддержку в среде господствующих классов древнего Китая.

Особенно ярко религиозно-идеалистический субъективизм проявляется в учении о государстве и личности. Многочисленные конфуцианские проповедники и прорицатели ставят всю государственную жизнь в зависимость от деятельности личности и от степени ее совершенства. Не общество и государство создают условия для деятельности личности, а наоборот, учили конфуцианцы, общество и государство зависят от личности: чем совершеннее личность, тем совершеннее государство. В этом полностью проявилось субъективно-идеалистическое понимание конфуцианцами общества и государства. По сути дела, согласно социальным воззрениям Конфуция, народ вообще не играет никакой роли в жизни общества. Все дело в правителе, в его добродетели.

«Кто управляет при помощи добродетели,— учил философ,— того можно уподобить северной полярной звезде, которая пребывает на своем месте, а (остальные) звезды с почтением окружают ее»<sup>1</sup>.

Ту же мысль проводил он, набрасывая план усовершенствования управления государством:

«Если бы добродетельные люди управляли страной в течение ста лет, то они сумели бы исправить все дурное...».

Подобные соображения щекотали самолюбие китайских правителей и они нередко поддерживали эти взгляды. Но даже и

<sup>1</sup> «Лунь-юй», II, 1.



такие идеи не всегда оказывались по душе ванам и титулованным сановникам; ведь такого рода воззрения возлагали ответственность за все несправедливости управления, за нищету народных масс на правителей, на их моральные качества! А это были довольно опасные предположения для тех, кто управлял страной.

Благополучие государства конфуцианцы связывали также с правильным воспитанием и соответствующей организацией семьи. Они рассуждали так: если у человека мысли искренние, то его сердце исправно; так как сердце у него исправно, значит его личность воспитана; когда человек воспитан, тогда семья будет устроена; если семья устроена, то государство будет управляться надлежащим образом.

Все человеческие отношения, вплоть до таких, как отношение к предкам, родителям, родственникам, сослуживцам, подчинены у конфуцианцев одной идее — уважать правителей, охранять существующий порядок социальных отношений. «Если вы будете любить своих родителей, — говорил один из конфуцианцев, — то тем самым и в народе укрепите чувство любви; если вы будете почитать старших родственников, то тем самым научите народ послушанию; укрепив в себе чувство любви, простолюдины будут ценить своих родителей, научившись почтению к старшим, будут с уважением относиться к приказаниям правителей».

Учение конфуцианцев о личности и государстве было глубоко ошибочным. Помимо того, что в этих представлениях все действительные общественные отношения поставлены вверх ногами, в них содержится еще та вредоносная мысль, будто бы совершенство личности есть врожденное качество избранной знати. По сути дела конфуцианцы изменили некоторым принципам собственного учения. Исходя из упомянутой догмы конфуцианцев, казалось бы логичным рассуждать так: если государство зависит от совершенства личности и при том государство объединяет огромное число людей, то правители, как и само государство, обязаны заботиться о благополучии и совершенстве всех людей, населяющих данную страну. Однако у последователей Конфуция об этом нет и речи. Согласно их учению, совершенства могут достигнуть только высшие — знатные и богатые слои общества. Только у «избранных» это совершенство выражено в качестве врожденного знания. Что же касается людей труда, составляющих большинство населения государства, то им, оказывается, такое знание совершенства неприуще.

Особое значение придавал Конфуций идее «гуманности» («жэнь»), отождествлявшейся им с человечностью вообще. Содержание этой идеи включает любовь к родственникам, защиту

прежних обычаев, уважение к представителям старой родовой аристократии. По сути дела все призывы конфуцианцев к священному выполнению ритуалов сводятся к этому содержанию принципа «гуманности».

Учение Конфуция о «жэнь» имело ряд прогрессивных сторон.

Во-первых, из принципа «жэнь» следовало требование взаимной помощи людей друг другу. На вопрос своего ученика Цзы Гуна, можно ли назвать гуманным человека, который оказывает помощь всем людям, Конфуций назвал такого человека не только гуманным, но и мудрым.

Во-вторых, из принципа гуманности вытекало взаимное доверие людей. На вопрос другого своего ученика Цзы Лу о желании учителя философ отвечал, что он хотел бы, чтобы составившиеся люди жили спокойно, друзья жили во взаимном доверии, и все заботились бы о младших.

В-третьих, в учении о гуманности интересы общества выступают на первый план, а частные интересы личности подчиняются интересам общества. Гуманный человек, учил Конфуций, — это человек с высокими, благородными мыслями. Он не может желать улучшить или сохранить свою жизнь ценой смерти других людей. Скорее наоборот, ради гуманности, общих интересов он в состоянии принести себя в жертву.

Однако было бы большой ошибкой предполагать, будто бы Конфуций распространял принцип гуманности на все слои общества. Идея «гуманности» предназначалась для высших слоев населения. Она охватывала аристократическую знать, крупных чиновников, деятелей в области идеологии. Ведь именно Конфуций говорил, что бедный человек, если он даже бескорыстен, все равно не обладает достаточной знатностью происхождения и полнотой знаний, чтобы проявлять «гуманность». По его мнению, бывают «благородные люди», которые не обладают «гуманностью», но нет простых людей, которые могут быть «гуманными». Если «гуманностью» не обладают простые люди вообще, то тем более не могут ею обладать рабы. Рабы и бедняки, рассуждал Конфуций, могут, скажем, отдать жизнь ради воды или огня, но никто из них не пожертвует своей жизнью во имя «гуманности». В деревенщине преобладает природа над воспитанием, в чиновнике — воспитание над природой. Только у «благородного мужа» проявляется сочетание природы и воспитания.

Приведенные рассуждения Конфуция обнаруживают его враждебность к простым обездоленным людям и своего рода пресмыкательство перед «благородными людьми» — правителем, знатью, крупными собственниками. Китайский мыслитель был человеком высокообразованным для своего времени. Он

хорошо знал историю своей страны. И зная, что именно тысячи и тысячи простых людей Китая жертвовали своей жизнью, отстаивая страну от нашествия чужеземцев, он, вопреки истине, неправдиво говорил о крестьянах и ремесленниках Китая, заявляя, будто бы простые люди не могут жертвовать своей жизнью ради идеи «гуманности». В действительной жизни Китая было все наоборот. Крестьяне, ремесленники, деревенская и городская беднота героически отстаивали родные земли от нашествия врагов, а так называемые «знатные» нередко покидали насиженные места задолго до появления врага.

После этого каждый может сделать вывод, чего стоят абстрактные рассуждения конфуцианцев о равенстве всех людей в обществе!

Китайский писатель Лу Синь хорошо вскрыл существо конфуцианских призывов к осуществлению справедливости в условиях, когда в древнем Китае царил дикая жестокость деспотов. В его «Дневнике сумасшедшего» (1918) герой произведения так говорит о конфуцианской проповеди человеколюбия: «Желая справиться, я раскрыл книгу по истории, но в книге отсутствовали хронологические даты, а каждая страница была испещрена словами «гуманность», «справедливость», «мораль» и «добродетель» (четыре понятия конфуцианской морали.— Г. А.). Так как я все равно не мог заснуть, то глубоко за полночь внимательно читал книгу и вдруг между строками рассмотрел, что вся книга исписана одним словом — «людоедство»<sup>1</sup>.

С точки зрения Конфуция, человек труда не только не имеет никаких принципов морали, а тем более идеи «гуманности», но и не знает, с какой целью живет и ради чего действует: «Люди, массы действуют и не знают, что они делают; они имеют привычки и не знают почему; они странствуют всю свою жизнь и не знают своего пути».

Несмотря на крайне тяжелое положение трудящихся классов древнего Китая, Конфуций уклонился от того, чтобы подразделить общество на имущие и неимущие слои населения, на трудящихся и угнетателей — тех, кто лишь пользуется чужим трудом. А это было сделать не трудно, ибо уже в «Шицзине» люди из народа отчетливо противопоставляли себя тунеядцам. Философ делает шаг назад по сравнению с уже достигнутыми в ту пору знаниями по вопросу о подразделении населения Китая на разные социальные группы и классы. Так, он относит к «высшему классу» лиц, обладающих знанием «от рождения», к следующему классу — людей, достигающих знания в процессе учения, к более низшему общественному слою — грубых, тупоумных людей, способных, однако, получить знание, и к

<sup>1</sup> Лу Синь. Собрание сочинений в 4-х томах, т. 1. ГИХЛ, 1954, стр. 64—65.

последней группе — глупых людей, не желающих ничему учиться<sup>1</sup>.

Не говоря уже об ошибочности исходного пункта такого деления людей на классы по уровню и даже источнику («от рождения») приобретения знаний, все оно носит произвольный характер. Совершенно ясен и социальный смысл конфуцианских идей о классах: возвеличение имущих («высших») и презрение к людям труда, которые якобы грубы, тупы и не желают учиться. Конфуций даже не поставил такого вопроса: а могли ли учиться крестьяне-общинники, городская беднота, рабы?

Вся история конфуцианства показывает, что оно враждебно трудящимся массам. Уже сам основатель школы называл простых людей и всех недовольных государственным управлением «разбойниками», «подлыми людьми», которые не боятся «веле-ния неба», «приверженными к земному», «пошлыми», «невежественными», «лишенными сдержанности», «аморальными», «толпящимися стадами», «неспособными на большие дела», «невеликодушными» и т. п.

Понятно, что в период усиления классовой борьбы и роста народного недовольства конфуцианцы нередко подлаживались под настроение масс и внешне как бы сочувствовали их бедственному положению. Однако, как только обстановка принуждала их высказываться без обиняков, прямо, открыто, они чаще всего становились на позиции старой родовой аристократической знати против народа. Дело людей из народа подчиняться правителям, говорили они. Конфуций советовал людям из народа: стремиться к хорошему; отношения между высшими и низшими подобны отношениям между ветром и травой. Трава должна наклоняться, когда дует ветер.

### **Взгляды Конфуция на отношения между народами**

В социально-политической идеологии Конфуция есть важный вопрос, который китайский мыслитель решал в интересах всего общества, — это вопрос об отношениях между народами и государствами.

В эпоху социальных потрясений, острых классовых битв и продолжительных войн между царствами Конфуций решительно выдвигал мысль о необходимости мира и спокойствия на земле. Он видел в войнах источник народных бедствий и исключал войны как средство разрешения конфликтов между государствами. В этом несомненная заслуга Конфуция.

<sup>1</sup> «Те, которые имеют знание от рождения, суть высшие люди, — говорит Конфуций, — следующие за ними (второе место принадлежит) — это те, которые приобретают знания учением; следующие за этими — это те, которые учатся, несмотря на свою непонятливость; непонятливые и неучащиеся составляют самый низший класс» («Лунь-юй», XVI, 9).

Глубокие рассуждения Конфуция по вопросу о войне и мире находили отклик в сердцах простых людей древнего Китая.

Выше уже приводились материалы «Книги песен», из которых можно заключить, как глубоко ненавидел народ войны, почти беспрестанно ведшиеся императорами и их вассалами в китайских провинциях. Конфуций несомненно отражал настроения широких масс населения, когда выступал против применения силы в отношениях между государствами и народами.

Однако Конфуция нельзя назвать пацифистом. «Он полагал,— пишет Х. Крил,— что, к сожалению, существуют такие времена, когда нравственные люди используют силу, чтобы спасти самих себя и весь мир от порабощения со стороны тех, для кого сила есть единственный аргумент и единственная санкция. Но он считал силу последним пристанищем, прибежищем, которое всегда должно быть подчинено не только по идее, но также и фактически власти справедливости. Он говорил: «Если я чувствую в сердце своем, что я неправ, я должен прийти в ужас, даже если мой противник наименее страшный из людей. Но если сердце мое говорит мне, что я прав, я пойду один против тысяч и десятков тысяч». Он считал, что армия не может эффективно бороться, если входящие в нее солдаты не знают, почему они борются и не убеждены в справедливости этого дела»<sup>1</sup>.

Именно потому, что вопрос о мирных отношениях между государствами имеет огромное значение в современной жизни, реакционные буржуазные историки социальной мысли с особым усердием извращают эту сторону истории общественных учений. Для примера здесь можно сослаться на Богардуса. Излагая мнение Конфуция о взаимоотношении государств, он не удержался от сознательной клеветы на великий китайский народ и его историю. «Есть доля иронии в том,— пишет Богардус,— что когда Китай начал выступать как мировая держава, он должен был изменить свою традиционную политику и стать милитаристской нацией»<sup>2</sup>.

У реакционного буржуазного историка социальной мысли не только вся история, но и современность изображены в кривом зеркале. Выходит, что до тех пор, пока в Китае хозяйничали английские, американские и японские милитаристы и воронили денежного мешка, пока они душили и грабили китайский народ, все было хорошо, справедливо и спокойно. Китай в это время придерживался «своей традиционной мирной политики». Но как только китайский народ сбросил иго империалистических колонизаторов, вышвырнул за пределы своей страны ино-

<sup>1</sup> H. Creel. Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung, L., 1954, pp. 40—41.

<sup>2</sup> E. Bogardus. The Development of Social Thought, p. 60.

странных и отечественных угнетателей и грабителей, он покончил с «мирной традицией» и стал «милитаристской нацией»!

Только закоренелые колонизаторы и их идеологи, преследующие цели закабаления и ограбления других народов, могут столь беспардонно извращать историю, современную жизнь и нагло клеветать на народы, вступившие на путь социалистического строительства. Кому не известно, что именно современный Китай, китайский народ, освободившийся от ярма чужеземной эксплуатации, впервые за свою многотысячелетнюю историю строит свою политику на основах мирного сосуществования и дружбы со всеми народами и государствами мира. Понятно, что такая политика пришлась явно не по душе идеологам колониализма. Этим и объясняется фальсификация китайской истории реакционными буржуазными историками социальной мысли.

### Эволюция конфуцианства

Конфуцианство эволюционировало на протяжении двух с половиной тысяч лет и претерпело в своем развитии большие изменения.

В раннем конфуцианстве содержались прогрессивные идеи и мотивы: осуждение чрезмерного богатства, необходимость распространения знаний во всех слоях общества, призывы к мирной жизни народов. Большое значение имели сбор, запись и изучение Конфуцием и его последователями разнообразных исторических материалов о жизни народов Китая, народных легенд, сказаний, песен. Систематизация накопленных предшественниками литературных материалов, их новое истолкование, сохранение и пропаганда содержащихся в них идей сыграли весьма большую роль в развитии древнекитайской культуры. Очевидно, этими обстоятельствами и надо объяснить то влияние, которое имело конфуцианство в ранний период своего развития.

На эту сторону дела вполне справедливо обратил внимание академик В. Васильев. В своей книге «Религии Востока» он писал о причинах влияния Конфуция: «Народ в Китае смотрит с недоверием на своих чиновников; оттого он не изъявляет сочувствия к тому образованию, которое ему предлагается. Но вот теперь он завелся собственным своим учителем, от которого пошли другие учителя, он готов их слушать. Понятно, что эти учителя должны говорить в его духе, соболезновать об его страданиях, осуждать поборы, наряды. Все это нашлось в конфуцианстве. Мы видим в нем поддержку демократических начал, и вместе с тем, неограниченной власти государя»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм, стр. 31.

Но и в ранний период своего развития конфуцианство отнюдь не было революционным учением. Об этом необходимо сказать ввиду того, что некоторые историки явно преувеличивают роль идей Конфуция в жизни древнекитайского общества. Это можно видеть на примере книги Х. Крила «Китайская мысль от Конфуция до Мао Цзэ-дуна». По мнению этого историка, Конфуций был революционером, пытавшимся построить общественный порядок на совершенно новых, более высоких социальных основаниях. «Конфуций ждал от своих учеников,— пишет Крил,— чтобы они играли динамическую роль, революционизируя любое правление, в котором они примут участие, и заставляя его служить нуждам народа»<sup>1</sup>.

Однако факты говорят о том, что для подобных заключений нет оснований. Конфуций не был революционером и его взгляды не были выражением мыслей и чувств трудящихся. Во всяком случае факты говорят о другом, о стремлении Конфуция служить правящим классам древнекитайского рабовладельческого общества.

При своем рождении в VI—V вв. до н. э. конфуцианство не было господствующим воззрением. Лишь постепенно, по мере того, как из него изгонялись прогрессивные элементы, учение Конфуция все более отражало интересы и запросы сначала рабовладельческой, а затем феодальной знати. На первый план выдвигалось учение о божественном происхождении «сына неба» — государя. Эту свою апологетическую концепцию конфуцианцы последовательно проводили в жизнь. При императоре У-ди (140—87 гг. до н. э.), в эпоху Ханьской династии, учение Конфуция получает сильную поддержку со стороны государственной власти и становится господствующим мировоззрением — идеологической опорой китайских рабовладельцев и феодалов.

Со временем учение Конфуция стало официальной религией, а сам он был провозглашен богом. Во многих провинциях Китая феодальная знать, широко использовавшая выгодную для нее идеологию конфуцианства, воздвигла в честь Конфуция особые храмы. Конфуцианские проповедники сравнивали своего учителя с Солнцем, Луной и заявляли, что постичь дух учения Конфуция можно лишь восходя по ступеням, «ведущим к небу».

Господствующие классы многих буржуазных стран Востока и поныне используют идеологию конфуцианства для духовного порабощения народных масс. Для примера можно привести Японию. В течение многих лет некоторые буржуазные историки и философы Японии и прежде всего Иноуэ Тэцудзиро превозно-

---

<sup>1</sup> Н. Cree l. Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung, p. 28.

сят конфуцианство как наиболее приемлемую для японского народа идеологию. Буржуазных идеологов особенно привлекает в Конфуции этическое учение. Это вполне понятно, если учесть основное требование конфуцианской этики — каждый должен быть доволен своей участью и поддерживать сложившийся в его стране общественный строй. Недаром Иноуэ Тэцудзиро восклицает: «Конфуций создал совершенно единственное, великое этическое учение, которое подобно религии. Равного ему нет в нашем мире!»<sup>1</sup>.

Реакционные стороны этико-политического учения конфуцианства широко используются врагами науки, материалистической философии, социального прогресса. В Китае, задолго до победы народной революции, Чан Кай-ши провозгласил «Движение за новую жизнь» (февраль 1934 г.), идеологической основой которого явилось неоконфуцианство. Лозунг восстановления «вековой китайской морали» конфуцианства прямо опирался на учение Конфуция об «исправлении сердца». В своей книге «Судьбы Китая» Чан Кай-ши требует от каждого китаец «честности, соблюдения приличий, бескорыстия», хотя общеизвестна антинародная деятельность самого Чан Кай-ши, нажившего на грабеже и эксплуатации китайского крестьянства огромное состояние. Строя свою власть на вооруженном насилии над народом, опираясь на американские штыки и доллары, Чан Кай-ши насаждал вместе с тем в духе извращенного учения конфуцианцев невежество. В упомянутой книге он комментирует крылатую фразу Конфуция: «Народом можно управлять, но нельзя допустить, чтобы он знал».

Так используются реакционные черты конфуцианства современной реакцией.

Судьба конфуцианской идеологии подтверждает тот взгляд марксистов, что чем более приближалось к своему концу рабовладельческое общество в Китае, тем все чаще господствующие классы брали на вооружение реакционные социальные идеи. Такая же картина наблюдалась при феодализме и в эпоху капитализма. Особенно явственно это можно было наблюдать во времена крупных крестьянских восстаний. Так, уже в период господства феодальных отношений в Китае в начале I в. н. э., когда в Хэнани, Хубее и Шаньдуне разразились крестьянские восстания, император Ван Ман, а после его убийства (23 г. н. э.) его преемники предприняли целый ряд мер к широкому распространению наиболее мистических положений конфуцианства, даосизма и проникшего в Китай из Индии буддизма.

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Я. Б. Р а д у л ь - З а т у л о в с к и й. Конфуцианство и его распространение в Японии, стр. 428.



Постоянная и непрерывная борьба конфуцианцев против учения Лао-цзы и его школы также говорила о глубоких противоречиях, разъедавших имущие классы древнекитайского общества. Противоположность социальной среды, породившей учения Лао-цзы и Конфуция, резко выразилась в их совершенно различных подходах к объяснению законов существования и причин изменения общественной жизни. Лао-цзы видел основу существования общества в предоставлении населению Китая возможности проявить самостоятельность в хозяйстве, в семейной жизни; он заботился также и о производстве материальных благ для населения. Конфуций все упования возлагал на характер и добродетели правителя. Один исходил из реалистических представлений о сложившихся отношениях в современном ему обществе, другой мечтал о возвращении к стародавним временам господства рабовладельческой аристократии.

#### 4. БОРЬБА ПЕРЕДОВЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ КИТАЯ ПРОТИВ КОНСЕРВАТИВНЫХ ИДЕЙ КОНФУЦИАНСТВА

Положение дел в Китае в V—III вв. до н. э. было вовсе не таким, чтобы народ можно было убедить в истинности и справедливости конфуцианских принципов. Рабовладельческое общество уже дало сильные трещины, а глубокое недовольство широких слоев рабов, крестьянства, ремесленников все чаще принимало форму открытой борьбы против рабовладельческой знати, ее государства, ее политики. Неимущие эксплуатируемые слои населения не только думали по-иному, чем ортодоксальные конфуцианцы, но и действовали таким образом, что нередко на больших территориях пылали дворцы и усадьбы крупных землевладельцев, истреблялись царские сановники, устраивались массовые побеги рабов.

Этим объясняется, почему среди населения гораздо большим влиянием пользовались те политические мыслители и деятели, которые, частично используя некоторые демократические идеи раннего конфуцианства, выдвигали новые, более передовые взгляды и теории, в которых нашли отражение народные интересы и чаяния. К числу таких политических мыслителей и деятелей следует прежде всего отнести глубоких, оригинальных и смелых ученых — Мо Ди и Ян Чжу, а также авторов трактата «Гуань-цзы».

#### Учение Мо Ди

*Мо Ди*, или *Мо-цзы* (479—403 гг. до н. э.) известен как выдающийся прогрессивный мыслитель, разрабатывавший главным образом социальные проблемы. Его идеи были полной про-

тивоположностью взглядам Конфуция и возникли в борьбе с консервативными сторонами конфуцианской идеологии. В основе развернувшейся борьбы моистов — сторонников учения Мо Ди — лежали классовые мотивы: Конфуций был идеологом родовой рабовладельческой аристократии и его взгляды на общество выражали ее интересы. Мо Ди выступил идеологом народных низов, простых людей и с их позиций развил свою социальную теорию<sup>1</sup>.

### *Мо Ди о познании будущего. Борьба против фатализма*

Мо Ди, как создатель самостоятельного направления в древнекитайской общественно-политической мысли, не был абстрактным ученым. Философ создал из своих сторонников политическую организацию с ярко выраженной прогрессивной социальной теорией, крепкой дисциплиной, особыми моральными принципами. Участники организации моистов — выходцы из ремесленников и земледельцев — на себе испытали весь гнет рабовладельческого строя. Они были активны в политической борьбе и не боялись высказываться по самым животрепещущим вопросам общественной жизни того времени.

Разносторонняя и смелая борьба моистов отражала тяжелое положение мелких производителей — земледельцев и ремесленников. Как было показано выше, в конце эпохи Чуньцю земля все в больших количествах сосредоточивалась у крупных рабовладельцев — ванов, гунов, сановников, военных. Разорение крестьян шло полным ходом. Угроза вовсе потерять землю и все имущество была для земледельцев вполне реальной. Мо Ди говорил о том, что у людей есть три несчастья: голодные не могут добыть еды, мерзнущие не имеют одежды, работающие не знают отдыха. Все это — одно огромное несчастье людей.

Основная установка моистов состояла в том, чтобы защитить собственность и права трудящегося населения страны — земледельцев и ремесленников, облегчить участь рабов и добиться ликвидации рабства.

Произведения Мо Ди проникнуты благородными гуманистическими идеями, заботой о простом человеке, о его благополучии и счастье. Чтобы сделать жизнь людей счастливой, учил Мо Ди, надо доискаться коренных истоков нищеты и социального зла, найти пути их преодоления. К числу причин,

---

<sup>1</sup> Мо Ди (Мо-цзы) родился в царстве Лу в бедной семье ремесленника. Некоторые историки предполагают, что Мо Ди выходец из среды рабов. Он занимался сооружением повозок и достиг в этой профессии большого искусства. Сам Мо Ди писал, что он может быстро разрубить дерево толщиной в 10 см и построить повозку, которая выдержит большой груз. Свою профессию он называл «полезной для людей».

порождающих зло и нищету, Мо Ди относил войны между народами, жадность правителей и лиц знатного происхождения, использование власти в интересах узких групп лиц. Устранение войн, искоренение алчности имущих и коррупции властителей даст возможность, по его мнению, добиться всеобщего блага.

Хотя в произведениях Мо Ди нередко встречаются ссылки на «волю неба», рассуждения о духах, о людях как «слугах неба», его взгляды на природу содержали сильные материалистические тенденции. Идеологи господствующих классов использовали представления о «воле неба», духах и пр. для укрепления своей власти, для духовного закабаления народа. Мо Ди критиковал использование ими народного невежества в эгоистических целях правителей. Он сравнивал свое понимание «воли неба» с циркулем у мастера, изготавливающего колеса, и с угольником у столяра. Первый измеряет правильность круга, второй — точность углов. «Воля неба» для Мо Ди — это способ измерения гуманности и негуманности ванов, гунов, саношников в поднебесной. Другими словами, философ говорил о «воле неба» с целью оценить деятельность правящих лиц: приносят они пользу или вред народу. Если приносят пользу — их надо поддерживать, если вред — устранять.

Этой же цели посвящены мысли философа о существовании духов. Если есть духи, то все люди, а не только богатые становятся духами после смерти. Духи смотрят за поведением людей, наказывают жестоких и несправедливых правителей, награждают слабых и неимущих. Как метко сказал один китайский историк, конфуцианцы говорили о «воле неба» для устрашения простого народа, моисты же учили о «воле неба» для устрашения господствующего класса рабовладельцев.

Отсюда можно сделать вывод, что в представлении Мо Ди о «воле неба» и роли духов содержался протест угнетенных против своих врагов. Хотя этим путем моисты и стремились улучшить положение простых людей, их взгляды, конечно, не могли повлиять на практику и политику правящего класса.

Мо Ди нанес сильный удар по конфуцианскому учению о предопределенности судьбы людей. Он считал, что фаталистические воззрения конфуцианцев придуманы для обмана крестьян и ремесленников, которые, покорясь конфуцианской догме, перестали бы бороться за свои права и чаяния. Ведь конфуцианцы изображали положение трудящихся таким образом, будто бедность или богатство, преждевременная смерть или долголетие, счастье или несчастье заранее даны судьбой. Люди, желающие равенства, счастья и свободной жизни, говорил Мо Ди, обязаны отвергнуть проповедь о судьбе и фатальной предопределенности событий. Все, кто чувствует в себе силу, не могут сказать, что они признают судьбу. Только лю-

ди, поставившие цель обмануть кого-либо, или лица, поддавшиеся такому обману, могут говорить о судьбе и верить в ее неизбежность.

Постоянно сталкиваясь с доводами конфуцианцев о невозможности познать будущее, Мо Ди многократно пояснял своим последователям и ученикам ложность этих доводов. Учению о судьбе и ее непознаваемости он противопоставлял всем известные простые и реальные факты и примеры, взятые из жизни и быта народа. На вопрос одного из своих современников о возможности познания будущего, Мо Ди заметил: предположите, что ваши родители, которые находятся от вас на расстоянии в сто ли, очутились в опасности и срочно нуждаются в вашей помощи. Вы решаете немедленно отправиться в путь. Вам предлагают две повозки: одну — старую, с клячей в упряжке, другую — прочную, с хорошей, сильной лошадью. Вы не задумываясь выберете прочную повозку с хорошей лошадью. Почему? Потому что на ней вы можете гораздо быстрее и увереннее достигнуть цели. Но этим самым вы уже приоткрыли завесу над вашим ближайшим будущим.

Мо Ди не просто отрицал догму конфуцианцев о предопределенности судьбы людей, а противопоставил ей свое учение о критериях истинности знания и справедливости человеческих поступков. Это учение китайского философа оказало большое влияние на последующее развитие социальной и философской мысли древнего Китая. Суть учения Мо Ди состояла в следующем: истина должна быть понятна всем людям. Конфуцианцы считают свое учение о ритуалах за истину, но никто не понимает зачем нужны эти сложные обряды. Иное дело, если та или иная мысль, тот или иной поступок уже проверен прошлыми поколениями. Тогда вывод для поведения людей в настоящем напрашивается сам собою. Если ваши планы не исполняются, учил Мо Ди, то извлеките урок для будущего из прошлого. Познавая видимое, вы познаете скрытое. Далее. Конфуцианцы много рассуждают об истине и гуманности, но все это у них — плод досужей фантазии. Истинно лишь то, что «опирается на слышанное и виденное», на данные органов чувств. О слышимом и видимом мы говорим, что оно существует, о неслышимом и невидимом говорим, что оно не существует. Можно придумать много хороших вещей и в этом нет никакой заслуги. Важно выдвинуть предложение, которое может быть практически осуществимо и принесет пользу всем.

Нельзя не видеть во всех этих рассуждениях Мо Ди зерен истины, стремления опереться на опыт многих поколений людей и на данные органов чувств. Эти мысли мистов содержали элементы материалистического подхода к познанию мира и нанесли удар по идеалистическому мировоззрению конфуцианства.

## *Человек и животный мир. Происхождение государства*

В учении Мо Ди содержатся глубокие мысли о происхождении человека, его отличии от животного мира, а также изложена теория возникновения государства.

Китайский философ высказал гениальную догадку о пассивном отношении животных к природе и активном отношении к ней человека. Животные, учил он, берут в природе то, что они находят, чем питаются. Птицы и звери потому только и могут существовать, что находят в готовом виде воду и траву. Им не зачем заботиться о жилье и одежде. Природа дала птицам перья, зверям шерсть. Они не создают для себя ничего заново. Совсем иное дело человек. Он склонен к производственной деятельности. Все, чем он живет, питается, есть соединение данных природы и непрерывного труда. Может быть в далекие времена люди также во многом пользовались тем, что им давала природа в готовом виде. Теперь положение изменилось. Ныне люди могут существовать только при том условии, «если они опираются на свои силы. В противном случае они существовать не могут». Правда, не все люди трудятся, но все существуют. Более того, тот, кто не трудится, живет лучше земледельца, ремесленника и торговца. Но это не означает, что так должно быть и впредь, что такое положение дел в обществе можно назвать справедливым. Личный труд каждого — основа благополучия всего общества.

Мо Ди был одним из первых китайских философов, не только высоко ценивших труд земледельцев и ремесленников, но пытавшихся обобщить опыт людей труда, распознание ими природных явлений<sup>1</sup>.

Философ называл несправедливым и аморальным поведение людей, которые не приложили своего труда и пользуются результатами чужой деятельности.

---

<sup>1</sup> «Мо-цзы придавал большое значение знаниям в области производства. Многие параграфы «Моцзина» содержат записки с исследованиями в области геометрии, механики, оптики. Особенно следует отметить исследования в области оптики: высказывания о тени, об отражении света, о том, что свет распространяется по прямой линии, о плоских и сферических зеркалах. Ясно, что это — древнейшее в Китае последовательное изложение основ оптики. Мо-цзы зафиксировал в своей книге достижения трудового народа Восточного Чжоу в области ремесла. Сам он тоже был одним из выдающихся ремесленников своего времени (он делал орудия для обороны городов во время осады и, как говорят, по умению превзошел такого мастера, каким был Гун Шу-бань). В этом отношении Мо-цзы был не похож на Конфуция, который презирал производительный труд. «Искусства» Конфуция служили социальной прослойке чиновников — «ши»; Мо-цзы же стоял за «искусства» простого народа» (Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая, стр. 192).

Эти положения Мо Ди являются ценным завоеванием древнекитайской общественно-политической и социологической мысли. С ними связано и представление моистов о происхождении государства.

Положительной чертой древних времен является, по Мо Ди, желание всех трудиться. Все были заняты полезным делом. Отрицательной чертой того времени были, по его мнению, постоянные раздоры и вооруженные схватки. В это время государства не существовало. Возобладало себялюбие и взаимная неприязнь людей. Иные имели избыточную силу, но другим не помогали, обладали имуществом, а с другими не делились, стремились к лучшему, но не посвящали других в свои замыслы. Люди не сознавали общности своих интересов, придерживались различных мнений и потому часто нападали друг на друга. Все дело в том, думал китайский мыслитель, что еще не был выработан совершенный взгляд на справедливое общество, люди не понимали, как следует подразделить общество на правителя и подданных, высших и низших, старших и младших. Результатом такого положения явились всякого рода неурядицы, возмущения целых групп людей, возник хаос. Люди долго не могли избавиться от хаоса, пока не пришли к единому мнению, согласившись на установление некоторых общих моральных норм жизни. Когда это условие возникло, осталось найти самого достойного и мудрого человека. Такой человек был найден, его избрали государем. Мо Ди говорит: «Поэтому выбрали самого достойного во всей поднебесной, умнейшего человека и сделали его властителем». Задача правителя состояла в том, чтобы объединить все мнения людей в одно и покончить со смутой, взаимным недоброжелательством и борьбой. Люди стали жить в государстве и иметь свое правительство.

Насколько глубоки были идеи Мо Ди о различии человека и животных, настолько беспомощны, наивны, ошибочны его взгляды на происхождение государства. Факты о далекой древности человечества были тогда неизвестны и потому свою теорию происхождения государства философ строил чисто умозрительно. Ахиллесова пята этой теории состоит в ее идеалистическом характере. Движущей силой изменения жизни людей выступают мнения. Мнения людей различны — государства еще нет; мнения одинаковы — возникает государство и правительство. Конечно, условия для выработки более глубоких взглядов о государстве и его происхождении в то время еще не сложились. Но созданная Мо Ди теория и тогда вступала в противоречия с жизнью, с практикой. Ведь философ сам говорил о несправедливости правителей, о том, что они защищают интересы богатых и знатных, угнетают простой народ. Согласно же его теории происхождения государства, правители призваны

объединить всех людей. Эти натяжки, искусственное построение доводов были нужны Мо Ди для доказательства необходимости и разумности власти государя.

### *О классах и государстве*

Будучи сам выходцем из среды неимущих, занимаясь долгое время ремеслом, Мо Ди близко соприкасался с положением городской и деревенской бедноты, понимал их нужды и интересы. Вместе с тем, он был свидетелем образа жизни сановников, землевладельцев, правителей. Философ непосредственно наблюдал огромную пропасть, разделявшую бедных людей и богатых. Первые трудятся день-деньской, но их семьи голодают. Вторые не трудятся, праздно проводят время, веселятся, забавляются охотой, имеют роскошные дома и одежды. Ваны, гуны «только лишь сидели и ели, но нисколько не работали», пользовались «плодами труда других». За это их ненавидели простые свободные люди и рабы, говорил Мо Ди. К тому же владетельная знать захватила в свою собственность горы и леса, реки и озера. Крестьянам стало нечем кормиться, и они ожесточились против ванов, гунов, сановников. В стране появилось много голодных людей, не имеющих крова и одежды. В этом, по мнению философа, лежат истинные причины народных волнений, мятежей, разгрома крестьянами усадеб крупных землевладельцев.

Критика праздного образа жизни рабовладельческой аристократии была связана у Мо Ди с борьбой против конфуцианской идеологии. Конфуцианцы проповедовали необходимость заниматься музыкой, как средством воспитания. Моисты видели в этом своего рода опьянение, которое имеет вредные последствия. «Если музыку слушает государь, он забывает о правлении, если ее слушает незнатный, он забывает о своих делах».

Конфуцианцы были сторонниками старинных обрядов и ритуалов. Они стояли за торжественные и расточительные похороны, продолжительный траур и т. п. Но какой толк из всего этого? «Имущество уже созданное закапывается в могилу, надолго запрещается создание новых средств к жизни,— говорил Мо Ди.— Так стремиться к богатству — это все равно, что желать получить урожай и запретить пахать и сеять». Только бездельники могут проповедовать конфуцианские обряды. Поэтому правители не должны следовать дурным и вредным для общества советам последователей Конфуция, а побольше беспокоиться об интересах всего населения.

Чтобы сохранить свои привилегии, учил Мо Ди, аристократы никого не допускают к управлению страной, кроме своих родственников и близких людей. И он резко критиковал правителей, привлекавших на высокие должности «родственников

по мясу и крови», богатых и знатных. Вместо того, чтобы ценить и любить родных, следует ценить мудрых, способных, знающих людей, независимо от того, из какого общественного слоя они происходят. При этом философ ссылается на опыт мудрых древних правителей: «в древности совершенномудрые правители чтили мудрых и назначали на должности способных, не принимали в расчет родственные связи, не склонялись на сторону богатых и знатных, не обольщались красивой внешностью».

Конфуцианцы считали, что управлять страной способны только «знатные» и «благородные». Бедные, «низкие» не могут быть гуманными. Мо Ди резко возражает против такого рода идей. Ремесленники и земледельцы ничем не хуже знатных и богатых. Нужно выдвигать способных людей, хотя бы они и были ремесленниками или крестьянами. Их следует повышать в должности, увеличить им содержание, поручить им вести государственные дела. Если бы богатство и знатность были врожденны, то чиновники всегда были бы богаты и знатны. Однако этого не бывает в жизни. Народ также не всегда незнатен. Все может измениться.

Эти рассуждения философа не вели к выводу о необходимости уничтожения классового деления общества. Правитель, «сын неба», необходим, нужно лишь добиваться, чтобы он был справедлив. Простые люди обязаны подчиняться высшим. То, что одобряется высшими, учил Мо Ди, то обязательно должно одобряться всеми, то, что осуждается высшими, должно всеми осуждаться. Мо Ди выступал не против деления общества на богатых и бедных, а против увековечивания такого деления, за свободу инициативы непосредственных производителей в ремесле и земледелии.

Мо Ди был одним из тех передовых людей древнего Китая, которые смело и решительно выступили против рабства. Особенно резко осуждал он войны, которые велись ради захвата рабов, золота, нефрита, хотя и изображались правителями и чиновниками «справедливыми», «полезными» и пр. Нередко правители больших и сильных государств, рассуждал Мо Ди, ради своих корыстных интересов пускают в ход войска, охранников, вооруженных рабов для разграбления слабых стран. Эти правители и их войска допускают бесчеловечность и жестокость по отношению к побежденному народу. Непослушных они вырезают, а послушных связывают веревкой и увозят в свое государство. По возвращении на родину они превращают захваченных мужчин и женщин в рабов.

Китайский философ был противником превращения свободных людей в рабов независимо от того, захвачены они в плен во время войны, разорились или попали в долговую кабалу.



## *Принципы морали. Всеобщая любовь*

Хотя Мо Ди хорошо видел бедствия и страдания народа, он не выработал какой-либо реальной программы улучшения народной жизни, если не считать его предложения об уменьшении поборов с крестьян и установлении таких налогов, при которых «земледельцы, отдавая средства государству, сами насколько не страдают». Меры, предложенные философом, больше сводились к различного рода увещаниям правителей, к провозглашению справедливых моральных норм во взаимоотношениях правителя и народа, чем к практическим и осуществимым требованиям широких масс трудящихся.

Одной из мер, ясно показывающих всю утопичность планов Мо Ди, является его требование к правителю «любить народ» и желать ему пользы, завлекать его богатством и знатностью.

Мо Ди в известной мере закрывал глаза на действительную жизнь того времени, полную противоречий и острой классовой борьбы, когда призывал всех любить всех. Его требование относиться к чужому государству как к своему, к чужой семье как к своей, к другим как к себе сглаживало общественные противоречия и создавало иллюзию о возможности всем классам и группам общества жить в мире, согласии, любви и братстве. Правда, его моральный принцип всеобщей любви предполагал практическую помощь людей друг другу, но это не меняло сути дела.

Китайский утопист до того верил во всеислие своих призывов ко всеобщей любви, что считал даже, будто бы в обществе сильные перестанут обижать слабых, знатные презирать незнатных, богатые бедных, если восторжествует взаимная любовь людей. Если в поднебесной станет господствовать всеобщая, взаимная любовь, учил Мо Ди, то государства не будут воевать между собой, семьи перестанут враждовать, исчезнут воры и разбойники, возникнет родительская любовь между государем и подданными и на земле наступит полный порядок.

Несомненно, что в этой морали проявлялся известный протест угнетенного народа против эксплуатации, социальной несправедливости. Однако моральные принципы философа не могли принести какой-либо пользы, поскольку изображали классовых врагов простого народа заблуждающимися людьми, которые вот-вот примкнут к теории всеобщей любви и прекратят свои злодеяния. Недаром идеологи имущих классов использовали затем подобную проповедь для укрощения народных масс.

Мо Ди считал необходимым, чтобы люди доказывали свою любовь друг к другу практически, то есть приносили пользу

друг другу. Принцип полезности для всех людей того, что делают правители, или того, что происходит в обществе, является одним из основных в этике китайского мыслителя. Мо Ди и по этому вопросу выступил против конфуцианцев. Последние постоянно обращались к народу с призывом быть преданным, честным, спокойным. Философ увидел в этих призывах ложь правящих лиц. Он обернул эти требования к самим правителям и призывал их любить народ, быть преданным ему, приносить пользу народу своей честностью. В противоположность конфуцианцам Мо Ди признает хорошим и справедливым не то, что полезно правителям, а то, что полезно для всех. Что же является полезным для общества и что наносит ему вред? Китайский мыслитель выдвигает критерий для выявления хорошего и определения дурного: необходимо проверять правила поведения и действия людей на опыте прошлого и настоящего, необходимо изучать влияние этих правил на жизнь людей.

Противоречие в учении Мо Ди состояло в том, что, выступая за интересы крестьян и ремесленников, свои надежды он возлагал на господствующий класс, на рабовладельцев, на «уважаемых людей», имеющих богатство, власть, авторитет. К последним у него были два требования: править гуманно, заботясь об интересах всех; жить скромно, трудиться на полях вместе с земледельцами, не угнетать их, не заставлять работать на других. Моисты считали идеалом государя Юя, который трудился во время наводнения вместе со всеми подданными. С мотыгой в руках он отводил воды из затопленного места. Мо Ди призывал следовать этому примеру.

Властители, говорил Мо Ди, для сооружения дворцов, удовлетворения своих прихотей, грабят народ, отнимают у него средства, необходимые для жизни. Ради красивой, богатой одежды они усиливают угнетение народа. Они не знают предела в еде: питаются жирным мясом, черепахами и пр., имея до 100 блюд за обедом. Разве это не ведет к нищете народа? Откажитесь от роскоши, живите скромно, как живут простые люди, и народ не будет голодать! А ведь при роскоши правителей и их приспешников «нет возможности сосчитать умерших от холода и голода!»

Проповедь Мо Ди была от начала до конца утопичной. Его идеалы, его требования к правителям были нереальными. Многие из рабовладельцев внимательно выслушивали назидания моистов и, может быть, одобрительно похлопывали их по плечу, но и не думали воспользоваться их советами и нравоучениями. Господствующему классу были куда ближе конфуцианские идеи, налалавшие покрывало святости и справедливости на существовавшие тогда общественные порядки.

Будучи утопическим мыслителем, Мо Ди твердо верил во всемогущество своей проповеди всеобщего братства и любви людей друг к другу. Всеобщая любовь, говорил он, является верным средством управления мудрых царей. Только она дает мир правителям и хлеб народу. Благородный человек правильно сделает, если поймет принцип всеобщей любви и будет ему следовать; тогда он будет милостивым в качестве правителя, лояльным в качестве министра, нежным в качестве отца, любящим в качестве сына, учтивым в качестве старшего брата и почитательным в качестве младшего брата.

Исходя из этой теории, Мо Ди проповедовал любовь людей друг к другу, их взаимную выгоду, применение одинаковых законов ко всем людям, не принимая во внимание родственные связи, ратовал за выдвижение на государственную службу людей, занятых в земледелии и ремесле. Этим он стремился положить конец тому, чтобы людей из народа всегда признавали низкими, недостойными, неспособными к более широкой деятельности.

Мо Ди не понимал, что все это недостижимо в обществе, разделенном на богатых и бедных, на угнетателей и угнетенных. Однако его вера в доброе начало, заложенное природой в каждого человека, в способность людей достигать полезных целей и результатов, оказала положительное влияние на социальную мысль той эпохи.

Как ни абстрактна была доктрина Мо Ди о всеобщей любви, она все же получила довольно широкое распространение и влияние. Объясняется это тем, что этика китайского философа была направлена не на подавление воли людей, а на ее возвеличение; она будила мысль об одинаковых правах всех людей.

### *Осуждение войн*

Еще в «Трактате о военном искусстве», составленном, очевидно, полководцем Сунь-цзы (VI—V вв. до н. э.), которого Мао Цзэ-дун назвал великим военным теоретиком древнего Китая, содержится строгое предупреждение правителям и военачальникам не начинать и не вести войн без настоящей необходимости.

По мнению Сунь-цзы, государь не должен поднимать оружие из-за своего гнева; полководец не должен вступать в бой из-за своей злобы. Ведь гнев опять может превратиться в радость, злоба опять может превратиться в веселье, но погибшее государство снова не возродится, мертвые не оживут.

В «Трактате о военном искусстве» говорилось: «Сунь-цзы сказал: война — это великое дело для государства, это почва

жизни и смерти, это путь существования и гибели. Это нужно понять». «Никогда еще не бывало, чтобы война продолжалась долго и это было бы выгодно государству,— писал Сунь-цзы.— Поэтому тот, кто не понимает до конца всего вреда от войны, не может понять до конца и всю выгоду от войны»<sup>1</sup>.

Мо Ди не исследовал вопроса об условиях, при которых возможно вести войну и при которых нельзя. Исходя из основного правила своей этики о неизбежности победы справедливости, о привязанности людей друг к другу и их взаимной любви, а также из того, что сильные и богатые люди не должны возвышаться над неимущими и угнетать их, Мо Ди выводит заключение о правилах отношений между государствами.

Так же как в свое время Лао-цзы, Мо Ди решительно стоял за равноправные отношения между государствами, в том числе большими и малыми. Каждый признает несправедливым, рассуждает он, нападение группы людей на одного незащищенного человека. Но почему же надо признать справедливым угнетение малых государств большими и сильными?

Особенно смело восставал он против войн и дал впервые в истории социальной мысли детальное обоснование всей вредности войн для человека и человечества. Прежде всего война уничтожает самое ценное в обществе — людей. Она нарушает, далее, естественный ход жизни общества, отрывает людей от полезных занятий ремеслом и земледелием, прививает им пренебрежительное отношение к труду. Во время войн возникают эпидемии, увеличивается смертность. Люди голодают. Кроме того, каждая война ведет к уничтожению многих ценностей и богатств, созданных человеком: уничтожается военное снаряжение, гибнут села и города; огромные запасы военного имущества, изготовленные тысячами людей для ведения войн, становятся излишними и ненужными после ее окончания.

Большое значение в учении Мо Ди имело резкое осуждение насилий и грабежей, совершаемых более сильными государствами над слабыми. Ход его рассуждения таков: убийство одного человека является преступлением и карается смертью; отсюда следует, что убийство десяти человек может быть оценено как десятикратное преступление и должно повлечь за собой десять смертных приговоров. Еще более тяжким преступлением будет убийство ста человек. Благородные честные люди всех стран осуждают такого рода преступления и клеймят их позором. Но война есть убийство большего количества людей.

---

<sup>1</sup> Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Перев. Н. И. Конрада. М.—Л., 1950, стр. 33, 35. Перевод знаменитого трактата Сунь-цзы акад. Н. И. Конрадом является первым подлинно научным переводом на русский язык выдающегося произведения китайского полководца. Ценность этого издания состоит также в обширных научных комментариях.

Значит, она является самым тяжким преступлением перед обществом. Однако, когда дело касается этого самого большого преступления, то люди чаще всего не знают и не понимают, что им следует резко осудить это зло и преступление. Так и получается, что если совершается маленькая ошибка, люди представляют себе, что они должны осудить ее, но когда совершается нападение одного государства на другое, людям неизвестно, что они должны осудить нападающее государство.

Приведя эти доводы в защиту мирных отношений между странами и выяснив, что в жизни, к сожалению, этими доводами мало кто из правителей пользуется, Мо Ди с горечью восклицает: «Можно ли после этого сказать, что мы знаем разницу между справедливостью и несправедливостью?»

Осуждение войн и показ того зла, которое они приносят народам, явилось громадной заслугой китайского мыслителя. Нет сомнения, что в этих взглядах нашли отражение народные чаяния о мирном труде, недовольство населения бесконечными военными походами. Мо Ди не только отразил эти широко распространенные в народе настроения, но и продолжил передовые традиции китайской литературы. Еще в «Книге песен», которую внимательно изучал философ, можно было прочесть подобные же строки:

И знаю я: мать моя горько вздохнет:  
«Дитя мое к князю на службу идет,  
Не будет он ведать покоя и сна  
Все ночи и дни напролет.  
Смотри ж — берегись от близких вдали,  
Смотри ж — возвратись из чужой земли,  
Чтоб брошенный труп твой вдали от меня  
Лежать не остался в пыли».

(Шицзин, I, IX, 4).

Моисты решительно выступали против войн между государствами, особенно против угнетения слабых государств сильными. Но они положительно относились к войнам угнетенных — рабов и крестьян — против рабовладельцев. Лозунги моистов нередко заимствовались восставшими земледельцами. Сыма Цянь отмечал, что моисты-странники постоянно боролись за справедливость и что им присущи высокие человеческие качества.

### *Утопический план Мо Ди*

В народных сказаниях и песнях, бытовавших в древнем Китае, живо сохранялись представления о том периоде китайской истории, когда народ не знал рабской доли. Так, в одной из

народных песен царства Ван (период династии Чжоу) говорилось:

В начале жизни все было спокойно,  
Рабской неволи народ мой не знал.  
А дальше все изменилось мгновенно,  
С горем, несчастьями встретились мы,  
Так что стремлюсь я заснуть непременно,  
Чтобы не слышать жалоб судьбы.

(Перевод Р. Ф. Итса).

Подобные фольклорные произведения были широко распространены среди свободного неимущего населения древнего Китая. Мо Ди также придерживался этого взгляда. Он искал образец лучшего устройства общества в возврате к прошлому. Восхищение у философа вызывал родовой строй с его примитивным укладом жизни. Вот пример его рассуждений:

Было время, когда «залы возвышались всего на три чи, к ним вели земляные лестницы из трех ступеней. Крыши покрывались неподрезанным тростником, с дубов не снимали кору.

Все ели из глиняной посуды, пили из глиняных чашек. Пища состояла из необрушенного риса и проса, похлебка — из гороховой ботвы.

В жаркие летние дни носили одежды из грубой ткани, зимой одевались в олени шубы.

Когда хоронили покойников, гробы делали из тунгового дерева, толщиной в три цуня...

*Если бы подобные законы устанавливались для всей Поднебесной, не было бы различий между знатными и простыми»<sup>1</sup>.*

Призывать общество идти назад, к патриархально-родовому укладу быта, когда оно стояло на пороге перехода к феодальным отношениям, означало придерживаться консервативной и даже реакционной точки зрения о путях преодоления социальной несправедливости. Эта утопическая доктрина не становится более совершенной от того, что ее автором ставилась цель устранить или смягчить «различия между знатными и простыми». Недаром еще древнекитайский историк Сыма Цянь, приведя указанное выше положение из сочинений Мо Ди, заметил, что «моисты слишком ограничены и полностью соблюсти принципы их учения чрезвычайно трудно»<sup>2</sup>.

Полагая, что единственный выход из общественных бед — в возврате к прошлому, Мо Ди видел в этом прошлом вовсе не то, о чем твердили тогда конфуцианцы. Последние мечтали о возврате к абсолютному господству родовой аристократии, с чем Мо Ди был решительно не согласен. Он подверг резкой

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 37—38 (курсив наш.— Г. А.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 38.

и остроумной критике взгляды конфуцианцев, объявлявших все старое святым, добропорядочным и высоким, а все новое — низменным и заслуживающим осуждения.

Древние авторы передают, что в ответ на защиту одним из конфуцианцев старых обрядов Мо Ди сказал:

«В древности И изобрел лук, Шу придумал щит, Си Джун создал колесницу, а Цяо-Чуй сделал лодку. Современные наши мастера при создании этих предметов, опираясь на способ своих предков, делают луки, щиты, колесницы и лодки. В таком случае этих мастеров нашего времени, тех, кто делает луки, кольчуги, колесницы, лодки и т. д., можно назвать совершенными людьми, ибо они следуют древним порядкам, а И, Шу, Си Джун и Цяо-Чуй — все они становятся простыми людьми, потому что все они в свое время творили. Разве это не смешно? Если бы каждый в свое время ничего не создал, то откуда бы мог взяться древний порядок, которому надо следовать?»<sup>1</sup>

Мо Ди не только приводил красочные примеры, показывающие нелепость конфуцианского преклонения перед всем старым. Он делал отсюда глубокий общесоциологический вывод. То, чему подражают сейчас как древнему, рассуждал философ, в свое время являлось новым. Конфуцианцы считают «гуманными» и «благородными» тех, кто отрицает новое и преклоняется перед старым. Но если считать все новое отрицательным, то выходит, что среди древних правителей, создавших это «новое», в свое время не было ни гуманных, ни благородных людей.

Так, в учении древнекитайского мыслителя Мо Ди своеобразно переплетались передовые социальные идеи и абстрактные принципы морали, нередко использовавшиеся в интересах имущих групп населения.

В условиях V—IV вв. до н. э. это учение носило прогрессивный характер.

До поры до времени учение моистов могло распространяться; оно хотя бы и в отвлеченной форме отражало растущее недовольство трудящихся системой рабовладельческой эксплуатации и политического деспотизма аристократии. Но уже в период династии Хань и после нее это учение стало весьма опасным для господствующего класса, ввиду чего было предпринято суровое преследование его сторонников. Трудящиеся также не видели в учении моистов пути избавления от рабовладельческого гнета и не могли воспринять это учение как боевую программу своей борьбы.

Нет сомнения в том, что учение Мо Ди было полно проти-

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, стр. 97—98.

воречий. Современный объективный читатель с уважением и симпатией знакомится с его благородными идеями защиты мира между народами, с защитой неимущих, обездоленных людей; читатель может правильно оценить и ту сторону мировоззрения Мо Ди, которая была навеяна господствовавшими в ту пору религиозно-мистическими воззрениями.

\* \* \*

Учение Мо Ди имело много сторонников и продолжателей. Ко второй половине эпохи «Воюющих царств» (Чжаньго) моисты представляли собою одно из наиболее влиятельных течений философской и социальной мысли. Составленное моистами сочинение «Канон» содержит глубокие материалистические идеи и передовые социальные взгляды.

Центральной проблемой этики поздних моистов явилась разработка ими учения о пользе и вреде, приносимых поступками людей. Польза связывается моистами с радостью, вред с печалью, злом, неприятностью. Они стремились найти критерий для оценки поступков и деятельности человека и видели его в *результатах* поведения. Чтобы достигнуть пользы, счастья, радости, люди обязаны ограничить себя в желаниях, не увлекаться мелкими выгодами и удачами. Ведь то, что выгодно сегодня, но не имеет существенного значения для жизни, может стать большим несчастьем в будущем. Надо уметь все взвесить и принять разумное решение.

Человек может достигнуть чего-либо полезного для себя, рассуждали моисты, и это принесет ему радость. Но следует еще выяснить: то, что оказалось полезным для тебя, является ли полезным и для других? Или твоя польза и радость приносят вред и зло другим людям? В «Пояснениях к Канону» говорится: «Если, достигнув чего-то, ты радуешься, значит это — польза. Но если этим ты наносишь вред другому, значит это — не польза». Поздние моисты подвергали критике эгоистические принципы морали рабовладельческой аристократии.

Последователи Мо Ди пошли дальше своего учителя и в вопросе о происхождении государства. Они отбросили представление о первоначальном хаосе и всеобщей войне людей. Центральная власть образуется путем договоренности между министрами и населением. «Государь приходит, когда договорятся вместе министры и народ», — говорится в «Каноне». Народ выдвигает требования, а правитель обязан подчиняться им. «Государь тот, кто следует народу».

Представление поздних моистов о происхождении государственной власти и обязанностях правителя по отношению к народу было крупным шагом вперед в развитии социальной



мысли. Оно подрывало религиозную «теорию» о государе, как «сыне неба», и закладывало основу для будущих учений об общественном договоре.

Весьма близкими к учению поздних моистов были «аграрники» и группа утопистов, разработавших идею о «великом единении» людей.

Среди «аграрников» выделялся *Сюй Син* (III в. до н. э.), выдвинувший положение об обязательности труда для всех мужчин и женщин независимо от того, к какому социальному слою они принадлежали. Формула — «Неработающий не должен есть» впервые была выдвинута «аграрниками» — идеологами бедных слоев земледельцев-общинников. Труд, — учили «аграрники», — основа жизни и благосостояния народа. Если земледельцы перестанут сеять, людям нечего будет есть, если женщины перестанут ткать, не во что будет одеваться. Все продукты должны принадлежать тем, кто их произвел. Всякое присвоение чужого добра является грабежом народа.

Учение о «великом единении» людей, разработанное утопистами, являлось планом будущего устройства общества. В этом обществе должен поддерживаться вечный мир, все будут заняты полезной деятельностью на благо народа, произведенные продукты должны принадлежать тем, кто трудится, отношения людей необходимо строить на взаимной помощи и любви друг к другу.

Учения ранних и поздних моистов, «аграрников» и утопистов представляли собой теоретическое обоснование интересов трудящихся.

Однако не все современные историки социальных учений смогли исторически верно оценить взгляды Мо Ди. Многие буржуазные историки социальной мысли увидели для себя и своего класса явную опасность в высказываниях древнекитайских политических мыслителей в защиту мира между народами. Отсюда их старания замолчать передовые идеи народов древнего Китая, выдвинуть и раздуть религиозно-мистические и абстрактно-этические стороны воззрений древнекитайских философов.

По этому пути пошел, например, автор «Истории социальной мысли» американский историк Фурфей. В своей книге он с особым восторгом цитирует утверждение Мо Ди о том, что «бог имеет сознание и волю», а существо учения китайского мыслителя сводит к религиозно-фантастической стороне его взглядов. Но этот старый прием фальсификаторов науки никого не может убедить. Изучение документальных материалов, относящихся к творчеству выдающегося китайского мыслителя, ясно показывает, что было у него действительно великого, ценного и что оказалось частным, преходящим.

## Учение Ян Чжу

Как уже было отмечено, к IV в. до н. э. конфуцианство получило довольно большое распространение. Но это не означало, что оно было единственной идеологией Китая и подчинило своему влиянию все слои населения. Острая борьба, происходившая внутри класса рабовладельцев, а затем феодалов, нашла свое отражение в борьбе философских школ и различных течений социально-политической мысли. Так, вслед за моистами против конфуцианства выступил знаменитый китайский философ-материалист *Ян Чжу*<sup>1</sup>, живший в царстве Вэй во второй половине V и первой половине IV в. до н. э. Ян Чжу и его сторонники сформулировали основные доводы против господствовавшего тогда в Китае религиозно-этического учения и выработали новый взгляд на жизнь и развитие человеческого общества.

Ян Чжу — одна из крупных фигур в философской, политической и социологической мысли древнего Китая. Его несомненная заслуга состоит в остроумной и содержательной критике древнекитайской религии, в разносторонней борьбе против конфуцианцев, особенно в разоблачении их идеи о естественности социального неравенства людей. Не считаясь с тем, что он навлекал на себя немилость и гнев высокопоставленных лиц из рабовладельческой знати, Ян Чжу бесстрашно говорил о том, что ни в природе, ни в обществе нет ничего сверхъестественного. Не существует ни души, ни потусторонней жизни, ни определяющего влияния «неба» на «поднебесную» жизнь людей. Необходимо отбросить выдумки последователей Конфуция о предопределенности человеческой жизни и видеть в общественных событиях естественный процесс. Не божественное предопределение, а естественная необходимость — вот закон жизни людей. Общественную жизнь, учил Ян Чжу, необходимо объяснять столь же естественным путем, как и жизнь природы.

Несмотря на всю наивность многих рассуждений китайского философа, его учение о единстве процессов, совершающихся в мире, было новым словом в развитии философской и социальной мысли и стояло выше всех официальных воззрений того времени.

### *Ян Чжу о естественности общественных процессов*

Если мир сложен из различных элементов, объединенных в общем понятии *ци*, то не только природные явления, но и явления общественные, согласно учению Ян Чжу, могут быть

<sup>1</sup> Основные сведения о мировоззрении Ян Чжу (Цзы Цзюй) содержатся в древнекитайском трактате «Ле-цзы», а также в произведениях Мен-цзы и Чжуан-цзы, боровшихся против материалистических в своей основе взглядов Ян Чжу.

объяснены их многообразным сочетанием и развитием. Человек, учил он, «подобен небу и земле», он соединяет в себе природу «пяти постоянств» и является самым разумным из всех живых существ. Ни природа, ни общество не находятся в покое, а претерпевают постоянные изменения. В природе естественность процессов проявляется проще, т. к. животные действуют при помощи органов своего тела; люди — разумные существа, ум возвышает их и делает более могущественными. Человек лучше обороняется от врагов, чем зверь, хотя и не имеет таких зубов и когтей, которыми наделены некоторые звери. Он может избежать такой опасности, при которой звери погибают. Жилище и огонь спасают его от холода и зноя.

Естественность явлений и процессов, совершившихся в обществе, Ян Чжу связывал с принципом дао. Был ли Ян Чжу последователем Лао-цзы или не был, этот вопрос до сих пор обсуждается в науке.

Но одно несомненно: многие его идеи перекликаются с положениями «Дао дэ цзина».

Ян Чжу выработал воззрение, резко противоположное конфуцианству. Философ стремился понять мир таким, каков он есть, как он воспринимается органами чувств человека. В мир следует вникать при помощи тех средств, которые дала человеку природа. Уши даны, чтобы воспринимать звуки; нельзя запретить слышать звуки, ибо это будет означать подавление способности слуха. Глаза видят красоту природы; им нельзя запретить видеть, так как это будет означать подавление способности зрения. Нос обоняет запахи вещей; нельзя запрещать ему обоняние — это означало бы подавление способности обоняния. Рот говорит о правом и неправом, запрещать человеку речь, значит подавлять его стремление к познанию. Воспринимая мир своими чувствами, люди могут судить о нем, различать истинное от ложного, учитывать естественный ход вещей.

Следовательно, цель чувственного восприятия явлений природы, по Ян Чжу, в необходимости строго учитывать естественный ход событий, слиться с ним, приспособиться к нему. У философа еще нет речи об активном воздействии человека на окружающий его мир. Тьма и хаос существуют в мире и для тех, кто действует, и для тех, кто бездействен. Какой же смысл действовать?

Материалистические идеи Ян Чжу носили тот созерцательный характер, который был присущ всему домарксистскому материализму.

В трудах многих современных китайских историков-марксистов обращается внимание на противоречие в социальном учении Ян Чжу: признавая естественность общественных

процессов, он, в отличие от моистов, не требовал принятия решения для осуществления определенных действий. Для него естественность процесса как бы обрекает человека на пассивность и ожидание результатов развития. Именно так и объясняют китайские историки принадлежащие Ян Чжу два рассуждения: «Большая дорога с множеством разветвлений ведет к гибели баранов»; «Ученые гибнут из-за множества направлений».

Историк Ян Юн-го рассказывает: «Младший брат Ян Чжу — Ян Бу, облачившись в белую одежду, вышел из дома. Когда он возвращался, пошел дождь, он переоделся в черное. Собака не узнала его и стала бешено лаять на него. Рассердившись, Ян Бу собрался побить ее, но Ян Чжу сказал: «Почему ты собираешься побить ее? Если бы эта собака, уходя со двора, была белой, а возвратилась бы черной, то разве ты точно также не был бы удивлен?»

Смысл истории заключается в том, говорил Ян Чжу, что причин для перемен очень много и особенно быстро изменяется общественная жизнь. «Люди, увидев эти изменения, удивляются им. Но от удивления переходить к действию, как это делают Конфуций и Мо Ди,— совершенно излишне. Ян Чжу хочет сказать, что все изменения должны протекать по своему естественному пути, человек может лишь констатировать их. Он в первую очередь должен заботиться о своем благополучии»<sup>1</sup>.

Древнекитайские религиозные проповедники, особенно из среды конфуцианцев, единодушно признавали, будто бы жизнь людей, их судьбы и деяния предопределены божественным существом — «небом», что душа человека не гибнет, а после смерти продолжает жить в другом мире. Ян Чжу высмеивает и критикует это религиозное воззрение. Он говорит, что все живые существа рождаются и умирают. Вечной жизни нет. «Дух» не продолжает жить после смерти, он исчезает вместе с исчезновением жизни. Преклонение перед предками — бессмысленно. Поэтому, советует Ян Чжу, не кладите мертвым в рот драгоценных камней, не приносите жертв, не кладите в могилы шелковые одеяния и утварь. Жизнь человека, учит он, сама по себе является высшей целью, к которой необходимо стремиться.

При этом китайский философ поясняет и конкретизирует свою мысль. Жизнь человека в том смысле является его целью, что он постоянно стремится удовлетворить свои многообразные потребности и достигнуть счастья.

---

<sup>1</sup> Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, стр. 231.

*О так называемом эгоизме социальной концепции  
Ян Чжу*

Нельзя отрицать того, что социальные воззрения Ян Чжу окрашены в индивидуалистические тона. Вполне возможно предположить, что общественные условия, в которых жил и творил Ян Чжу, еще не позволяли философу выработать какую-либо программу социальных реформ. Однако уже резкое противопоставление реальных интересов и потребностей отдельной личности отвлеченной этико-религиозной догме о самосовершенствовании человека согласно требованиям «неба» является прогрессивным и, несомненно, колебало идеалистическое мировоззрение конфуцианцев.

В ряде работ буржуазных исследователей истории социальной мысли можно нередко встретить оценку воззрений Ян Чжу как весьма субъективистских и крайне эгоистических. При этом, такие историки исходили из оценок мировоззрения Ян Чжу, данных его современниками. А последние нередко говорили, что сторонники себялюбия «одного волоса не вырвут ради блага «Поднебесной...». «Ян Чжу дорожит только собой...». Ему приписывают слова: «Сохраняй природу человека в целостности и чистоте, не обременяй себя посторонними делами».

Многие буржуазные историки философии в наше время считают Ян Чжу то фаталистом и пессимистом (А. Форке), то мелкотравчатым натуралистом (Р. Вильгельм), то грубым эгоистом (Д. Легг), то беспросветным индивидуалистом и эвдемонистом (М. Гранэ), или нигилистом и релятивистом (Цейкер).

Однако учение Ян Чжу не может быть отнесено ни к одному из тех течений, о которых говорят упомянутые авторы.

До выступлений Ян Чжу древнекитайские философы редко ставили в центре своего внимания реального человека с его практическими интересами, противоречиями, жадной жизни и необходимостью борьбы, человека, желающего удовлетворить свои насущные желания и потребности. Человеку дана жизнь, и он должен ее прожить счастливо, рассуждал китайский философ. Люди всегда знали о кратковременности человеческой жизни. Смерть постигнет всех. Поэтому они следовали влечениям сердца и не ставили преград естественным склонностям. «Они не устраняли того, что доставляло удовольствие телу. Они действовали не ради славы, а следовали природе, отдавались свободному течению и не шли против (течения) всех вещей...»<sup>1</sup>. Человеку, поскольку он следует приро-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее тексты из «Ле-цзы» приведены в переводе А. Петрова. («Советское востоковедение», 1940, № 1).

де, свойственны свобода, радость и счастье. Печали и заботы противны природе. Но общество не всегда следует естественным законам. В жизни чаще получается так: знатный человек свободен и радостен; незнатный и презираемый вечно отягощен печалью и заботой. Это и есть нарушение естественного, сообразного с природой развития людей.

Этими суждениями Ян Чжу выступал против лицемерной этики родовой аристократии, пользовавшейся в жизни всеми благами, но запрещающей радость и довольство неимущим классам.

Ян Чжу порвал с консервативными идеями конфуцианцев, с их учением об абстрактном долге и столь же отвлеченной гуманности. Общество состоит из людей и потому человек, индивидуум должен быть в центре внимания, рассуждал философ. Но люди не живут в одиночку. Они члены общества. Поэтому человек, хотя и подчинен естественной необходимости, может и должен совершенствовать самого себя, понимать и воспринимать жизнь, дарованную ему природой, стремиться стать лучше как интеллектуально, так и физически. Но и совершенствование личности не может быть произвольным. Сама природа человека, его естественные склонности подсказывают ему, в каком направлении он должен развиваться. Человек — частичка природы и он подчинен ее неумолимым законам. Природа породила человека и она вновь возьмет его в свои объятия. Жизнь такой же необходимый, естественный процесс, как и смерть. Перед жизнью и смертью все люди равны. Человек не в силах изменить естественный процесс — рождение — жизнь — тление — разрушение — смерть. Перед этим процессом все предстают одинаково и неотвратимо — знатные и простые люди, глупые и умные. «Все существа одинаково рождаются и одинаково умирают, бывают одинаково умными и одинаково глупыми, бывают одинаково знатными и одинаково незнатными». Смерть человека кладет предел жизни. Какую бы роль человек ни играл в этой жизни, после смерти от него останется то же, что и после смерти всех людей — пепел. Согласно закону природы вечной жизни быть не может. Все люди смертны. Человеку после смерти совершенно безразлично как поступят с его телом: сожгут или бросят в воду, предадут земле или столкнут в канаву.

В этих рассуждениях философа необходимо выделить две мысли: признание господства естественного закона для всех людей, отрицание религиозных представлений о загробной, вечной жизни; элементы фаталистического взгляда на человеческую жизнь — все заранее предопределено судьбой и природой.

Метафизический взгляд на естественный процесс жизни и смерти людей неизбежно приводил философа к признанию судьбы, к фатализму, и отсюда — к безразличию, равнодушию по отношению к жизни и смерти. В «Ле-цзы» содержится такая мысль Ян Чжу: люди не знают почему вещи существуют так, а не иначе. Причина — судьба. Непроницаемая тьма и хаос сопровождают всех живущих. «Одно уходит сегодня, другое приходит завтра. Кто же может проникнуть в (ее) причины. Все это есть судьба. Кто доверится судьбе — для того нет ни долголетия, ни преждевременной смерти. Кто доверится закону (необходимости) — для того не будет правого и неправого. Кто доверится природе — для того не будет ни безопасности, ни опасности. И тогда можно будет сказать о нем, что для него нет и того, во что он верит, и того, во что он не верит. Это и есть истина и простота (действительность). Зачем же уходить или приходить, печалиться или радоваться, действовать или не действовать...»

Наивно-материалистическое понимание природы, согласно которому в мире все течет сообразно естественной необходимости, без вмешательства человека, было большим приобретением древнекитайской философской мысли. Вместе с тем, на примере Ян Чжу отчетливо видно как метафизическое понимание естественных процессов ведет к фаталистическому восприятию мира.

Идею китайского философа о стремлении человека к удовлетворению потребностей, к счастью как цели жизни буржуазные историки пытаются выдать за проповедь корыстолюбия и чревоугодничества. Нельзя не видеть в такого рода попытках стремления извратить учение китайского мыслителя, очернить и оклеветать материализм. Своим учением Ян Чжу не дает оснований для обвинения его в проповеди эгоизма и корыстолюбия. Как это документально доказал крупнейший китайский историк Го Мо-жо, для учения Ян Чжу были характерны не эгоизм и себялюбие, а забота об удовлетворении потребностей, о счастье для всех простых людей.

Насколько этот взгляд на учение Ян Чжу является справедливым, видно из содержания социальной теории древнекитайского мыслителя.

У Ян Чжу имеется такое высказывание: «Есть четыре вещи, которые не позволяют людям достигнуть спокойствия: первая — [стремление к] долголетию, вторая — слава, третья — положение [в обществе], четвертая — богатство. Обладающие этими четырьмя вещами боятся духов, боятся людей, боятся силы, боятся наказаний». Если бы учение философа являлось проповедью корыстолюбия и эгоизма, он рассуждал бы прямо противоположным образом. Однако, согласно его взглядам,

стремление к достижению людьми счастливой жизни освобождает их от мистического страха перед смертью. В свою очередь, если для человека становится нестрашной смерть, то ему уже нестрашны и угрозы религии о наказании людей в потусторонней жизни.

Но Ян Чжу не останавливается на этой, самой по себе, смелой мысли, а идет дальше. Он выдвигает положение о равенстве людей знатных и простых, богатых и бедных как в их стремлении удовлетворить неотложные потребности, достигнуть счастья, так и перед фактом смерти. Из этого важного тезиса философ делает вывод, что человеческая личность должна быть свободна, что естественное влечение к удовлетворению жизненных потребностей является основой всех свободных поступков человека. Отсюда же вытекает и другой не менее важный вывод: в обществе нет вечных норм права, навечно принятых устоев морали, навсегда установленных законов жизни.

Диалектическая идея Ян Чжу об изменении дум и чаяний людей, форм государственного управления и характера законов государства вместе с изменением жизни общества, продвижением ее вперед, оказала большое влияние на последующее развитие социальной мысли в древнем Китае, особенно на учение легистов («законников»).

Из сказанного видно, что нельзя согласиться с теми историками древнего Китая, которые считают, будто политические взгляды Ян Чжу «отражали интересы правителей народа — тиранов и чиновников-взяточников»<sup>1</sup>. Скорее наоборот, прогрессивные идеи Ян Чжу соответствовали интересам передовых сил Китая и были направлены своим острием против религиозно-мистической идеологии конфуцианства.

Так, еще в древние времена, передовые люди Китая разрабатывали теории о лучшем устройстве общественной жизни, о более совершенной системе государственного управления, о достижении всеми людьми счастливой жизни не на «небе», а на земле. Забота о благе народа руководила этими мыслителями. Конечно, такие философы, как Лао-цзы, Мо Ди или Ян Чжу, оставались сынами своего времени и своего класса. Но пылкий ум, благородные устремления, честность и смелость в суждениях о положении дел в обществе приводили их к глубоким выводам об общественных несправедливостях и их причинах.

После рассмотрения взглядов Ян Чжу на общество мы вправе поставить такой вопрос: философ резко выступал против господствовавшей религиозной идеологии рабовладельцев и вместе с тем не был выразителем интересов и идей

---

<sup>1</sup> Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая, стр. 245.



угнетенных масс древнего Китая. Интересы какого же класса он выражал? Идеологом какого социального слоя он являлся?

Для ответа на этот вопрос необходимо учесть, что в Китае V—IV вв. до н. э. постепенно теряла свое бывшее экономическое могущество и влияние старая родовая рабовладельческая аристократия и на смену ей шли новые слои рабовладельцев. Скупщики земель, крупные торговцы, средние землевладельцы, новый слой чиновников все более оттесняли родовую аристократию и захватывали экономические и политические позиции в стране. Этот процесс нашел отражение и в области идеологической борьбы. Если Мо Ди отразил в своем учении положение разорявшихся мелких собственников, то Ян Чжу явился идеологом новых шедших к власти слоев рабовладельческого класса. Этим именно и объясняется его решительная борьба против социальных учений старой аристократической знати.

Объективное изучение литературных памятников, в которых приводятся высказывания Ян Чжу, убедительно раскрывает читателю богато одаренную натуру смелого мыслителя, составшего против ханжества, лицемерия и лжи родовой аристократии и ее идеологов. Как справедливо писал советский историк древнекитайской философии А. Петров, «Ян Чжу был смелым мыслителем, блестящим вольнодумцем; его суждения по целому ряду больших для китайской мысли того времени проблем являлись в сущности открытым, бесстрашным выступлением против философских и религиозных авторитетов древнего Китая. Он стал символом крайнего вольнодумства и ереси для последующих поколений. В образе Ян Чжу китайская прогрессивная мысль всегда видела яркий пример отважной борьбы за свободу человеческой личности, свергающей ярмо конфуцианской морали»<sup>1</sup>.

### Философские и политические идеи «Гуань-цзы»

Важным и влиятельным направлением древнекитайской мысли было идейное течение, результатом деятельности которого явилось сочинение «Гуань-цзы» — философский и политико-экономический трактат IV—III вв. до н. э. Хотя в последующие века конфуцианцы стремились опереться на идеи этого выдающегося произведения, однако философское и политическое мировоззрение, изложенное в «Гуань-цзы», своим существом было направлено против конфуцианства.

В самом деле. Уже философские идеи, содержащиеся в этом трактате, представляют собою полную противополож-

---

<sup>1</sup> А. Петров. Ян Чжу — вольнодумец древнего Китая. «Советское востоковедение», 1940, № 1, стр. 175.

ность идеалистическим и моральным догмам конфуцианства. Как известно, Конфуций не очень задумывался над причинами изменений, происходящих в «поднебесной». Некое духовное, космическое моральное начало предопределяло у него жизнь природы и человека.

Авторы «Гуань-цзы» с порога отвергают эту фантастическую версию. Для них мир реален. Надо только найти ту первооснову, от которой все происходит и зависит. В главе «Вода и земля» трактата такой первоосновой объявляется *вода*, из которой все произошло: горы, пашни, луга, земные недра, а также весь органический мир, все растения и животные. Вода в «Гуань-цзы», как и у Фалеса, — «основа и начало всех вещей, предок всего живого». Только благодаря воде живут и расцветают растения, она дает жизнь птицам и зверям. Из самых тонких и лучших частей воды образуется человек и все его способности ощущать окружающие предметы. Даже различные моральные качества людей авторы трактата объясняют различными свойствами воды. Грязная вода делает людей темными, чистая — справедливыми. Если принять во внимание огромную роль воды в земледелии древнего Китая, то будет вполне ясной идея авторов трактата.

Понятно, что такое объяснение природных явлений было еще весьма наивным, но в основе своей оно было материалистическим. В «Гуань-цзы» за фундамент единства всех природных тел взято объективное начало — вода, а не какая-либо сторона духовной деятельности человека. К подобным материалистическим идеям древнего Китая вполне относится замечание Энгельса о взглядах древнегреческого философа Фалеса: «Таким образом, здесь перед нами уже полностью вырисовывается первоначальный стихийный материализм, который на первой стадии своего развития весьма естественно считает само собою разумеющимся единство в бесконечном многообразии явлений природы и ищет его в чем-то определенно-телесном, в чем-то особенном, как Фалес в воде»<sup>1</sup>.

Известно, что конфуцианцы признавали изменения, совершающиеся в природе и обществе. Но признавая эти изменения, они обращали свои взоры не вперед, а назад. Все, что продвигало общество вперед, они считали вредным и неестественным. В «Гуань-цзы» мы встречаемся с другими идеями. В главе «Времена года» подчеркивается естественность и необходимость смены явлений в природе. «Ци» имеет объективную закономерность и ее нарушение недопустимо. «Увядание весной, расцвет осенью, гром зимой, иней и снег летом — все это нарушение обычного порядка движения ци». Но если нарушение

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Диалектика природы. Госполитиздат, 1946, стр. 149.

движения «ци» в природе ведет к отрицательным результатам, то тем справедливее это в отношении общества. «Когда нет порядка в наказаниях и награждениях, говорится в трактате, эти нарушения обычного порядка движения «ци» происходят чаще, а в этих случаях страна ввергается в бедствия».

Не меньший интерес представляет идея борьбы и смены различных начал (мужского и женского) в природе. Колебания в природе как результат этой борьбы и смены различных начал выражают закономерность дао, постоянную жизнь вселенной, круговорот материи. В «Гуань-цзы» этот круговорот связывается также с процессами общественной жизни, в частности с появлением урожайных и неурожайных лет.

Хотя общественные явления ставятся здесь ошибочно в зависимость от природных и этим в закономерность жизни общества приносится некая внешняя причина, нельзя все же отрицать попыток авторов «Гуань-цзы» понять какие-то объективные истоки общественных перемен.

Ряд прогрессивных идей содержится в главах «Гуань-цзы», посвященных социальным вопросам.

Авторы знаменитого трактата стремились укрепить государство, усилить его воздействие на экономическую жизнь, на рыночные отношения, упорядочить торговлю, облегчить налоговые тяготы, развязать силы непосредственных производителей — земледельцев и ремесленников, сделать страну богатой продовольствием, изделиями ремесла, укрепить финансы. Другими словами, это была политико-экономическая доктрина, обосновывавшая активное вмешательство государства в экономические дела страны, причем ее авторы в сильной степени учитывали интересы основной массы населения Китая — земледельцев.

Что же касается конфуцианцев, то вопрос состоял для них не столько в облегчении налогового бремени, возложенного на трудящихся, сколько в *перераспределении* доходов, выжимаемых из крестьян и ремесленников, между рабовладельцами. В значительной мере этим объясняются их призывы возвратиться к временам господства старой родовой аристократической знати.

Трактат «Гуань-цзы», как это доказал советский историк В. М. Штейн, скорее примыкает к демократическим идеям Лао-цзы и Мо Ди, чем к школе конфуцианцев или легистов.

Для истории политической и социологической мысли древнего Китая в трактате «Гуань-цзы» имеют важное значение три вопроса: об использовании богатств страны и улучшении условий жизни земледельческого населения, вопросы регулирования экономической жизни страны и взгляды авторов трактата на государство.

При изложении экономических мер, к которым должно прибегнуть государство для общего подъема хозяйства особенно для улучшения жизни земледельцев, авторы трактата прежде всего обращают внимание на необходимость использования природных богатств страны. Ими было выдвинуто требование: «взять в казну горы и моря». Чтобы народ жил сносно, необходимо развивать горное дело, земледелие, рыболовство и охоту. Это все приведет к увеличению продовольствия в стране. Когда в государстве недостаточно продовольствия и материалов для развития ремесла, то оно будет бедным, если даже у него окажется много золота и жемчуга.

В «Гуань-цзы» высоко оценивается роль железа для развития производства как в земледелии, так и в ремесле. Крестьянское хозяйство может вестись с успехом, если для своих земледельческих работ землепашец будет иметь изготовленными из железа мотыгу, серп, заступ, молот, косу, железные части плуга. Но и ремесло не может обойтись без железа. Мастеру, изготавливающему экипаж, нужны топор, пила, сверло, долото, железная ось. Даже для того чтобы сшить одежду, женщина должна иметь нож, шило и иглы.

Насколько глубоко авторы «Гуань-цзы» интересовались добычей в стране железа, видно из того факта, что в трактате сравнивается число месторождений меди (467) с количеством горных месторождений железа (3609). Древнекитайские авторы не просто указывают имеющиеся в стране железорудные месторождения, но и дают советы горнякам как находить руду и нужный металл в горах: «Если наверху находятся кварцевые жилы, то внизу есть медь. Если поверхность холма покрыта камнями, то внизу ищите свинец, олово и красную медь. Если сверху находятся красные пески, внизу должно быть железо. По этим признакам горы дают знать о заключенных в них богатствах...»<sup>1</sup>.

Все рекомендации по расширению производства изделий из железа имеют в трактате не самодовлеющее, а подчиненное значение. С вмешательством государства в производство железных изделий, а также в добычу соли авторы «Гуань-цзы» связывают отмену налогов на население и упорядочивание финансовых дел в стране.

В трактате подробно описывается труд земледельца и его бедственное положение, поскольку он задавлен налогами. Земледельцы работают в течение всего года: еще в холоде они удаляют сухие колосья с поля в ожидании пахоты, затем обрабатывают землю и равномерно разбрасывают семена. До наступления дождей они пропалывают травы, очищают поле от

<sup>1</sup> В. М. Штейн. Гуань-цзы. Исследование и перевод. Изд-во восточной литературы. М., 1959, стр. 305.

сорняков, отделяют злаки от плевел, равномерно рассаживают молодые растения. «На голове у крестьянина шапка, плетеная из камыша, на тело накинут грубый плащ. Туловище залито водой, ноги в грязи. Палящим зноем выжжены волосы и кожа. До крайности напряжена сила тела, чтобы быстро справиться с обработкой поля». И эти люди, несущие непомерно тяжелый груз, от которого в значительной мере зависит благосостояние всего населения, больше всех страдают; их грабят спекулянты, их доход часто зависит от погоды, а государство облагает их непосильными налогами.

В чем же состоит выход?

Князь Хуань обратился к Гуань-цзы с вопросами: к каким результатам приведет введение налогов на строения, «растущий лес», «на шесть видов скота», на людей? Гуань-цзы ответил, что это приведет к прекращению строительства, к тайной порубке молодых деревьев, уничтожению скота, сокрытию истинного положения о количестве населения. На вопрос князя, в чем же состоит выход, Гуань-цзы дал ответ: «Взять в казну горы и моря».

Далее авторы трактата дают обстоятельный расчет, из которого явствует, как выгодно государству отменить налоги на население, взять в свои руки производство и продажу железа и соли, облегчить участь земледельцев и ремесленников. Расчет дается такой: предположим, что имеется семья, состоящая из десяти человек. Все они потребляют соль. И так в каждой семье во всей стране. За месяц взрослый мужчина потребит от 5 до  $5\frac{1}{3}$  шэн соли, взрослая женщина —  $3-3\frac{1}{2}$ , ребенок —  $2-2\frac{1}{3}$  шэна. Все население потребит огромное количество соли. Правитель имеет право и возможность приказать взимать с каждого шэна соли определенный налог.

Так же следует поступать с изделиями из железа. Каждая женщина для работы должна иметь иглу, нож. Пахарь должен иметь соху, плуг, серп; экипажный мастер — топор, пилу, шило, стамеску. Если с каждой иглы взимать одну монету, то 30 игл дадут столько же, сколько и налог на одного человека. Если с ножа взимать по 6 монет, то 5 ножей дадут столько же, сколько налог на одного человека. Если с цены железного плуга взимать 10 монет, то три железных плуга дадут столько же, сколько налог на одного человека.

Из этого видно, что экономическая политика, изложенная в «Гуань-цзы», требовала отменить налоги на население, передать в руки государства производство железных изделий и добычу соли и создать более благоприятные условия для производительной деятельности земледельцев и ремесленников.

Но этими рекомендациями авторы «Гуань-цзы» не ограничиваются. Они требуют оградить крестьян от купцов-спекулян-

тов, от случайных колебаний рыночных цен на сельскохозяйственные продукты. Стабилизация же цен возможна, если в руках государства окажутся большие запасы продовольствия. Имея такие запасы, правительство сможет регулировать рыночные цены. Рынок, говорится в трактате, является регулятором всех вещей. При дешевых вещах, продающихся на рынке, никто не будет наживаться на излишних прибылях. Тем самым все отрасли земледелия и ремесла смогут развиваться, а потребление продуктов постепенно будет выравниваться.

С этими рассуждениями авторов «Гуань-цзы» связаны и их высказывания об отношении правителя и народа. Они считали, что «чаще всего хорошо управляемое государство бывает богато, а государство, в котором господствует беспорядок, обычно бывает бедным. Отсюда для мудрого государя высшей заповедью является: сначала сделай народ богатым, а потом управляй им»<sup>1</sup>.

В. М. Штейн пришел к выводу, что в «Гуань-цзы» имеются два исторических напластования. Задачи государственно-го деятеля в трактате уподобляются роли «пастуха». В этом есть отзвук эпохи полукочевого хозяйства. «Архаические представления относительно экономической политики особенно рельефно сказываются в стремлении «Гуань-цзы» управлять теми же методами, как регулируют водную стихию, воспитывать людей так, как культивируют разные породы животных, и использовать людей, как используют траву или лес... Совсем из другой области избрано понятие *цинчжун*. Оно ближе всего связано с операциями производителя над сырым материалом, особенно с взвешиванием сырья для нужд производства. За этим образом нам всегда представляются качающиеся коромысла весов. Идея устойчивости, равновесия, стабилизации поэтому охотнее всего выражается термином, передающим операцию взвешивания. Таким образом, государственный деятель уже не пастух народа и не конюх, ведущий лошадь под уздцы, а ремесленник, применяющий свои инструменты, чтобы придать природе новую форму. Отражением этой новой струи в «Гуань-цзы» является отчетливая формула: «ведь управлять народом при помощи закона это подобно тому, как обжигать вязкую глину в гончарной печи или заниматься литьем металлов»<sup>2</sup>.

Из текста «Гуань-цзы» видно, что авторы этого трактата, выработав детальную программу подъема земледелия и ремесла в стране, выдвинув учение о равновесии и стабилизации хозяйства, были заинтересованы в повышении благосостояния земле-

<sup>1</sup> В. М. Штейн. Гуань-цзы. Исследование и перевод. Изд-во восточной литературы. М., 1959, стр. 263.

<sup>2</sup> В. М. Штейн. Политико-экономический трактат древнего Китая «Гуань-цзы». «Вестник древней истории», 1957, № 1, стр. 60—61.

дельческого класса. Но было бы ошибочно изображать авторов «Гуань-цзы» идеологами трудящихся. «Гуань-цзы» признает необходимым и справедливым деление общества на знатных и «низких». В трактате прямо говорится, что не могут в государстве все быть знатными. И что особенно характерно: «Если бы все были знатны, то некому было бы работать и страна осталась бы без доходов...» Другими словами, «Гуань-цзы» признает естественным существование слоя знатных неработающих людей, живущих за счет трудового населения, а доходы страны прямо связываются с трудом тех, кто занят в ремесле и земледелии.

По мнению авторов трактата, различать знатных и «низких» следует с той целью, чтобы «сознавать последовательность тех, кто выше, и тех, кто ниже, справедливость знатности и низкого ранга». Такое деление общества признается данным от природы, осуществленным «на основе высшего начала — дао». Неудивительно, что свою программу они надеялись осуществить при помощи рабовладельцев, то есть того же класса, который эксплуатировал и угнетал крестьянство. В этом состоял утопический характер их предложений об облегчении участи земледельцев. И все же демократическим слоям имущих, передовым представителям из среды чиновничества удалось создать более прогрессивное социальное учение, чем конфуцианство.

\* \* \*

Учения Мо Ди, Ян Чжу, «Гуань-цзы» были враждебны идеологии старой рабовладельческой аристократии. Эти учения существенно различаются между собой и выражают интересы разных общественных групп и классов. Но все они носили передовой, демократический характер, были направлены против консервативных сторон конфуцианства, расчищали почву для общественного прогресса. Ряд общественно-политических и социологических идей этих трех направлений явились большим завоеванием древнекитайской идеологии.

## **5. ПРОПОВЕДНИКИ СОЦИАЛЬНЫХ ИДЕЙ КОНФУЦИЯ**

### **Борьба внутри конфуцианства. Цзы Сы**

Уже в первые десятилетия после смерти Конфуция внутри его школы произошло резкое размежевание. Ортодоксальные конфуцианцы стремились всеми силами приноровить взгляды учителя к интересам и потребностям господствующего класса. Они распространяли сочинения основателя школы, выдвигая на первый план идеи, не противоречащие религиозно-полити-

ческой идеологии рабовладельцев. Со временем появилась обширная литература, комментирующая и пропагандирующая идеи Конфуция. Древнекитайский историк Сыма Цянь отмечал, что уже в его время конфуцианские каноны и комментарии к ним исчислялись многими тысячами томов. «За целый век не постигнешь до конца их учение,— восклицал он,— за целый год не изучишь их обряды»<sup>1</sup>.

Однако, как ни широко развернули свою деятельность ортодоксальные конфуцианцы, влияние их распространялось в основном на людей богатых, знатных, имеющих вес в государстве. Народ их не поддерживал. Тот же Сыма Цянь так описывал деятельность философов школы «инь-ян»: они предсказывают великое счастье, а толпа их сторонится. «Они пытаются грубо навязывать людям свое учение, но люди в большинстве своем испытывают перед ними страх... У конфуцианцев слишком обширная ученость, но недостаточное проникновение в сущность явлений и в результате нужно затратить много труда, чтобы понять их, но успех будет небольшой»<sup>2</sup>.

Падение престижа конфуцианцев у простых людей было вполне естественным. Многие ортодоксальные проповедники учения Конфуция подчеркивали и развивали консервативную сторону взглядов своего учителя. Они призывали население к безропотности, предостерегали простых людей против борьбы за введение новшеств в общественной жизни, т. к. эта борьба противоречит, по их мнению, «воле неба», восхваляли деятельность императоров и ненавистного народу чиновничества, запугивали людей грядущим наказанием заслушание и неподчинение царским законам, за нарушение ритуалов.

В связи с большим влиянием в стране противников конфуцианства, особенно Мо Ди и Ян Чжу, последователи Конфуция ревностно защищали каноны основателя школы. В V—IV вв. до н. э. в Китае в области философских и социальных идей шла настоящая классовая война. Идеологии конфуцианцев наносились основательные удары. Но и последователи Конфуция не оставались в долгу. Яростную борьбу против прогрессивного демократического мировоззрения моистов развернули Цзы Сы и Мен-цзы. Мен-цзы связывал распространение учений моистов и Ян Чжу с тем, что в стране не появлялись «совершенноумдые цари», которые смогли бы пресечь влияние взглядов этих мыслителей. Последователь Конфуция рьяно восставал против учения Ян Чжу потому, что последний отрицал, по его мнению, государя, а против Мо Ди ввиду того, что он своей проповедью «всеобщей любви» отрицал отца. Но «отрицать отца и отрицать государя значит впасть в животное

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 37.

<sup>2</sup> Там же.



состояние». Ненависть Мен-цзы к учениям двух прогрессивных мыслителей — противников конфуцианства была так велика, что он устрашал своих современников выводами из этих учений. Стоит им получить распространение, говорил Мен-цзы, и «животные будут пожирать людей, а люди будут пожирать друг друга».

В IV и III вв. до н. э. положение школы конфуцианцев было все еще тяжелым. Последователям Конфуция пришлось вести напряженную борьбу против сторонников древнего даосизма, против влиятельной школы моистов и воевать с материалистическими учениями.

Примером ортодоксального конфуцианства являются взгляды *Цзы Сы* (483 — ок. 402 гг. до н. э.). Как известно, критическое положение старой родовой аристократии, сторонником которой был Конфуций, нередко принуждало ее выступать либо в защиту бедных слоев населения, либо за «гуманное» отношение к ним. Стремясь приобрести доверие населения, идеологи рабовладельцев учили о вредном влиянии чрезмерного богатства и нищеты. Отрицательное отношение конфуцианцев к опасным крайностям получило довольно широкое распространение. Выступления в защиту «середины» были рассчитаны на влияние среди неимущих и обездоленных. Именно эту сторону конфуцианского мировоззрения и развивал последователь Конфуция Цзы Сы.

Но провозглашение и проповедь подобных идей вовсе не означали, будто конфуцианцы стали приверженцами и защитниками угнетенных. Цзы Сы по-прежнему называл рабов, батраков, ремесленников «подлыми», «невежественными», только и думающими о «свержении старины» и установлении новых, лучших условий жизни. Собственно говоря, это было учение, выдвинутое в защиту привилегий аристократии, за сохранение существующих порядков, против возможных выступлений бедноты за свержение власти господствующих классов. Китайский историк Ян Юн-го приводит слова Цзы Сы, которые красноречиво говорят о сущности социальных идей верных последователей Конфуция: «Когда будет достигнуто «согласие в середине», тогда «все вещи в природе найдут свое место и будут находиться в спокойствии»<sup>1</sup>.

Однако провозглашение политики «середины» у Цзы Сы носило лицемерный характер. Одновременно он утверждал, что лица, достигшие высокого положения в обществе, ни в коем случае не должны «опускаться» вниз, а люди, находящиеся внизу общественной лестницы, не имеют права даже думать о подъеме на ее высшую ступень и обязаны смириться со своим бедственным и несправедливым положением.

<sup>1</sup> Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, стр. 179.

Основной заботой Цзы Сы было упрочение политической власти и духовного влияния в обществе рабовладельческой аристократии. Все его соображения об установлении «добродетельного правления» были направлены на осуществление этой задачи. При этом характерно, что, разрабатывая вопрос о «добродетельном правлении», Цзы Сы все положительное, чему должно следовать общество, относит к правителю, а все отрицательное — к управляемым.

В обществе существует справедливость и несправедливость, рассуждает этот правоверный ученик Конфуция. Может восторжествовать как та, так и другая. Надо стремиться к тому, чтобы распространилась справедливость. Но она отсутствует у «подлых» — крестьян, ремесленников, рабов. Зато она с избытком имеется у «благородных», в особенности у правителя. Отсюда совет всем подданным государя: стремитесь следовать совершенству правителя!

Люди стремятся к личному обогащению, рассуждает далее Цзы Сы. Они корыстолюбивы и эгоистичны. В обществе может победить либо корысть, либо добродетель. У простых людей мало добродетели. Их захватила корысть. Зато добродетель с лихвой заполняет сердца аристократов и государя. Отсюда совет: стремитесь к «добродетельной» морали правителя! Поскорее избавляйтесь от разлагающего влияния корыстолюбия!

В обществе люди могут делать либо зло, либо добро. Зло делают, главным образом, те, кому не на что жить, а добро — аристократы и правители. Избавляйтесь от зла! Следуйте примеру «справедливого правителя»!

Такой же смысл имеет известное нравоучение Мен-цзы: нет такого благородного человека, который не смог бы управлять дикарями, нет такого дикаря, который не смог бы прокормить благородного человека. Из этого положения делался также вывод: люди физического труда должны работать и кормить людей умственного труда. Последние же самим «небом» предназначены для управления остальными людьми.

Вся эта нехитрая мораль от начала до конца пронизана желанием авторов выслужиться перед властью имущими и подчинить их влиянию непокорные массы.

### Учение Мен-цзы

Живший в период упадка Чжоуской династии *Мен-цзы* (389—305 гг. до н. э.) сыграл гораздо большую роль в развитии политических и социологических идей древнего конфуцианства, чем Цзы Сы. Его высказывания по различным вопросам общественного устройства, государственного управ-

ления, этических правил жизни людей собраны в книге, известной под названием «Мен-цзы».

В философских вопросах Мен-цзы, как последователь Конфуция, придерживался сугубо идеалистических воззрений. Его ссылки на «небо», где якобы решаются судьбы людей, стремление обосновать вечный характер правления китайских императоров и привилегии рабовладельцев — все это говорит само за себя и не требует особых пояснений.

Высказываясь об историческом процессе в целом, Мен-цзы провозгласил истиной тот метафизический взгляд, будто история неутомимо повторяет свой бег по одному и тому же замкнутому кругу.

Последователи Конфуция сделали попытку применить учение даосистов о пяти основных элементах к истории человечества, разработать схему круговорота общественной жизни. Если даосисты пытались материалистически объяснить жизнь природы, то теория конфуцианцев носила идеалистический характер. В их представлении каждый из элементов являлся носителем особой добродетели (добродетель земли, металла, огня и т. д.).

Они делили историю на периоды сообразно тому, какая из добродетелей господствует в обществе.

Что касается Мен-цзы, то он делил историю на периоды по пятьсот лет, в каждый из которых появляется мудрый правитель. Когда в истории постепенно пройдет господство всех видов добродетели, движение общества начнется с исходного пункта по уже пройденному пути.

Все эти взгляды были искусственными и вскоре оказались похороненными самим ходом развития социальных знаний.

Однако в высказываниях Мен-цзы, как и в переложениях его учения в последующее время имеются глубокие и ценные мысли по социальным вопросам. Мен-цзы признавал не только единство человеческого рода, но и доброе начало, заложенное в каждом человеке самой природой. По его учению, человек сам по себе склонен совершать благородные поступки, но общественные условия, в которых он живет, не всегда дают возможность проявиться этому доброму началу. Именно внешнее влияние, неблагоприятная социальная среда извращает добропорядочную природу человека, склоняет его к дурным наклонностям и поступкам. Из этих идей и вытекают патетические призывы китайского мыслителя в защиту духовного облагораживания личности, которая смогла бы противостоять социальному злу и общественной несправедливости. Именно этот, в основе своей гуманистический подход к жизнедеятельности человека дал Мен-цзы возможность провозгласить счастье всех людей высшей целью общества.

Развивая этическое воззрение Конфуция, Мен-цзы с особой настойчивостью призывал современников преодолеть пороки и дурные наклонности, к числу которых он прежде всего относил лень и пренебрежительное отношение к родителям, всякого рода азартные игры и пьянство, грабеж и разврат, драки и ссоры. Лучшие качества человек приобретает, стремясь к совершенствованию своего интеллекта, путем длительного и действенного обучения, которое может повлиять на человека более решительно, чем воздействие политической власти, силы и принуждения.

Подобные взгляды являлись своего рода ответом моистам на их требование установить равенство верхов и низов и улучшить жизнь народа не на словах, а на деле.

Выдвигая на первый план «духовное облагораживание личности» как способ преодоления общественного зла, несправедливостей, улучшения жизни людей, Мен-цзы, конечно, стоял в этом вопросе на идеалистических позициях. Но он не ограничился умозрительной проповедью. Большое место в его произведениях занимают советы правителям как лучше организовать управление государством с тем, чтобы улучшить материальное благосостояние свободного населения.

#### *Мен-цзы о необходимости улучшения благосостояния общества*

Хотя Мен-цзы и считал себя учеником Конфуция, однако в своих демократических воззрениях он пошел значительно дальше его. Мыслитель ясно видел бедственное положение свободных земледельцев и ремесленников, стремился облегчить их участь. Он писал о том, что в «государстве Янь жестоко обращаются с народом», что люди умирают от голода и болезней. Государство, рассуждал он, не может быть сильным, если свободные люди не смогут содержать своих родителей, жену и детей. Поэтому он настойчиво проводит мысль о необходимости улучшить народное благосостояние. Он дает, например, такой совет китайским правителям: пусть усадьбы в пять му обсаживаются тузовыми деревьями и тогда пятидесятилетние люди будут иметь возможность одеваться в шелк; пусть люди разводят кур, поросят, свиней и тогда семидесятилетние старцы будут иметь возможность питаться мясом; пусть у земледельца не отнимается благоприятное время и при поле в 100 му семья в несколько человек может не голодать; пусть позаботятся о школьном образовании и постоянно внушают долг сыновней почтительности и уважения к старшим и тогда седовласые старики не будут брести по дорогам с ношей на голове и на спине<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылки в тексте даны по кн.: Китайский философ Мен-цзы. Перевод с китайского П. С. Попова. СПб., 1904, стр. 4—5.

Особенно большое значение Мен-цзы придавал разумному, по его мнению, использованию в государстве земельных угодий. Он был горячим сторонником «колодезной системы» землепользования. Если дать крестьянину 5 му земли под жилье, 100 му для посевов сельскохозяйственных культур и обязать его обрабатывать 10 му для правителя, рассуждал Мен-цзы, то можно облегчить участь земледельца и повысить богатство государства.

Насколько непоследовательными были взгляды Мен-цзы, видно из того, что он предлагал навечно закрепить крестьян за землей и запретить им обрабатывать свою землю, пока земли князя, правителя не будут обработаны. Эта теория имела, следовательно, своей заботой не только, а вернее не столько нужды земледельцев, сколько интересы правящего класса. Об этом можно судить и по тому, как Мен-цзы предлагал распределить землю: землевладельцы и чиновники должны быть так наделены землей, чтобы их доходы отвечали их положению в государстве, их рангу.

С необходимостью повысить благосостояние свободных людей связано у Мен-цзы и представление об идеальном обществе и государстве. В статье 4-й книги «Мен-цзы» содержится, например, рассуждение, проливающее свет на этот важный вопрос. Философ спрашивает у князя, находит ли он какую-либо разницу, если человека убивают ножом или посредством жестокого правления? После отрицательного ответа князя Мен-цзы продолжает: «На княжеской кухне есть жирное мясо, на конюшне тучные кони, а у народа голодный вид, на пустырях валяются трупы умерших от голода...» (стр. 7). Далее следует совет философа князю: если дать народу гуманное правление, смягчить наказания, уменьшить налоги, то запашка земли будет производиться глубже, поля будут очищаться от сорных трав; взрослое население, пользуясь досугом, будет воспитывать в себе почтение к родителям, уважение к старшим, преданность и честность. Такого рода состояние земледельческого населения поднимет могущество государства.

Мен-цзы выступал за создание более сносных условий жизни для «свободного населения» ради сохранения власти царей, гунов и ванов. Он хорошо видел, что в обществе зреет смута, растет недовольство, рабы и свободные люди городов разбегаются и несут в своих сердцах лютую ненависть к правителям и землевладельцам.

В этих условиях не обращать внимания на улучшение жизни «свободного населения» значило содействовать развалу и гибели рабовладельческого государства. Это хорошо понимал Мен-цзы и соответственно этому строил свои рекомендации правителям.

## *Народ и государь*

Конфуцианцы не всегда безоговорочно утверждали необходимость беспрекословного подчинения «свободного населения» власти правителя. Отдельные представители этого направления, в значительной мере порвавшие с традициями школы, восставали против несправедливой политики китайских властителей и обращались к народу с проповедью, в которой высказывались за необходимость смены плохих правителей. Недвусмысленно писал об этом и Мен-цзы. Обращаясь к влиятельному вельможе, он спрашивает: «Что должна сделать жена с мужем, ее покинувшим?» Вельможа отвечает: «Бросить его и взять другого». В разговор вступает опять Мен-цзы: «Что должно сделать с чиновником, не исполняющим своих обязанностей?» — «Отставить», — последовал ответ. «Ну, а когда князь дурно правит?» Вельможа, посмотрев по сторонам, поспешил перевести разговор с Мен-цзы на другую тему<sup>1</sup>.

Призывы некоторых китайских мыслителей к гуманному образу правления объясняются как желанием упрочить положение государства, так и стремлением защитить свободное население, устранить дикую жестокость древнекитайских правителей. А до каких пределов доходила эта жестокость, свидетельствуют многочисленные факты. Например, один из правителей того времени не захотел, чтобы полученные им дурные вести сделались достоянием всех, и он собственноручно перерезал горло семи человекам, которые находились в это время в его палатке. Другой правитель одного маленького государства коллекционировал мечи и испытывал их на своих подданных. Третий забавлялся тем, что стрелял из метательных снарядов в прохожих с башни и с интересом разглядывал искаженные страхом лица. Наказания даже за малейшую провинность были очень суровы. В провинции Чи искривление ног как мера наказания применялась столь часто, что изготовление специальных приспособлений для пострадавших превратилось в особый промысел.

Мен-цзы отмечает, что в его время среди правителей Китая не было таких, которые не любили бы убивать людей. Но если бы отыскался человек, стремящийся править гуманно, то весь народ обратился бы к нему с любовью. Это было бы народное движение, подобно бурному горному потоку, устремляющемуся вниз, в долину.

«Когда правитель радуется радостями народа, то и народ также радуется его радостями, — рассуждает философ, — когда он скорбит скорбями народа, то и народ скорбит его скорбями.

<sup>1</sup> См. В. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм, стр. 31.

Он радуется из-за государства и скорбит из-за него же» (стр. 24).

Государство не может быть могучим, замечает Мен-цзы, если правители покоряют людей грубой силой. Правление государством должно быть таким, чтобы люди подчинялись ему согласно своему «сердечному влечению». Обращаясь к одному из лянских князей, он говорит: если все выдвинутые мною условия будут выполнены и «народ не будет голодать и страдать от холода, то невозможное дело, чтобы вы не достигли царского достоинства» (стр. 5).

Несмотря на радикальный характер некоторых идей и тревогу по поводу тяжелого положения свободного населения Китая, Мен-цзы отнюдь не был идеологом народных масс. Наоборот, когда ему приходилось решать вопрос, на чью сторону встать в конфликтах между царской властью и народом, он решительно становился на позиции первой. Если крепости не готовы, оружия немного,— это еще не беда для государства, учил он; если пашни не пахутся, урожаи не собираются — это еще не вредно для царства; но если «разбойник народ» восстанет, то гибель не замедлит прийти.

Идеализируя древние китайские порядки, Мен-цзы находит в них одну положительную черту и выдвигает ее в качестве назидания современным ему правителям. Если древние «благородные мужи» и ошибались, то исправляли свои ошибки, тогда как современные «благородные мужи» если ошибаются, то делают послушными рабами своих собственных ошибок. Современные же философу китайские правители не ограничиваются только тем, что покорно следуют за своими собственными ошибками, но следуя за ними, еще придумывают для них извинения.

Большой интерес представляют высказывания Мен-цзы о простом народе, его роли и участии в жизни общества. По его мнению, народы отделяются друг от друга не границами, снабженными насыпями, а государства крепки не естественными преградами, горами и горными реками; государство приводит в трепет другие страны не качеством вооружения. Только тот правитель, который усвоил гуманные принципы правления и проводит их в жизнь, имеет много сторонников. Значит крепость и сила государства состоят в поддержке населением того или иного способа правления или государя. И это относится не только к правителям, но и к любому даже простому человеку.

Мен-цзы поучал, например: когда все окружающие вас скажут о ком-либо, что это «талантливый и достойный человек», еще нельзя верить этому. Нельзя верить этому также и тогда, когда об этом скажут все сановники. Когда же весь народ

скажет, что это достойный человек, то после этого надлежит присмотреться к нему и должным образом оценить его.

Великий человек тем велик, по мнению китайского философа, что он не отделяет себя от народа: «Жить в обширном храме вселенной, стоять на настоящем в ней месте, ходить в ней по великому пути; достигнув желаемого, разделять его с народом; не достигнув его, одному идти по своему пути; не развращаться при богатстве и знатности, не изменять своим принципам в бедности и ничтожестве и не преклоняться пред силою — вот что составляет великого мужа» (стр. 101—102).

Мен-цзы проводил различия в отношениях между правителями и населением, с одной стороны, и отношениями разных слоев трудового населения между собой, с другой. У него часто встречаются замечания о том, что между земледельцами и ремесленниками не может и не должно быть вражды. На соображение своего ученика Чэн-Сяна о виновности ремесленников в бедственном положении крестьян и об ответственности крестьян за столь же бедственное положение ремесленников, Мен-цзы отвечал, что выменивание инструментов на хлеб не составляет угнетения для гончаров и кузнецов. Каким же образом гончары и кузнецы, которые выменивали хлеб на свои изделия, могут быть угнетателями для земледельцев? — восклицал философ. Если бы каждый человек сам приготавливал для себя все то, что изготовляют для него всевозможные ремесленники, то это привело бы к суматохе и бесплодной трате времени; весь народ постоянно сновал бы без отдыха. Разделение труда между людьми полезно и желательно, оно увеличивает богатства общества, облегчает жизнь и труд населения.

Наряду с зародышами глубокой и здоровой социальной мысли, у Мен-цзы встречаются конфуцианские идеи о нормальности и справедливости того деления общества на противоположные социальные группы, слои, классы, которое фактически имело место тогда в Китае. Одним людям удел управлять, говорил он, другим — быть управляемыми, одним работать умом, а другим — мускулами: «работающие умом управляют людьми, а работающие мускулами управляются людьми; управляемые кормят других, а управляющие кормятся от других» (стр. 91).

Справедливо заметив, что именно управляемые кормятся от ремесленников и земледельцев, Мен-цзы, вопреки фактам, счел, однако, возможным заключить, будто бы это и есть «всеобщий закон справедливости» (стр. 91).

Если строй, при котором тунейдцы сохраняют свое господствующее положение, справедлив, то требуются и средства его сохранения. Таким идеологическим обоснованием этого строя явился призыв Мен-цзы ко всем людям обращаться во всех случаях жизни прежде всего к себе. Вот некоторые



из этих призывов: «Обращайся с требованиями к себе»; «Действуй, но у тебя ничего не получается,— обращайся с требованиями к себе».

Но особенно характерно такое рассуждение именитого конфуцианца: «Если некоторые люди жестоко обращаются со мной, то я, как благородный человек, должен непременно осознать свое поведение: (по-видимому) я сам не гуманен и не воспитан»<sup>1</sup>. Исправляй свои ошибки и ты будешь гуманным, честным, вежливым. Путь для этого — бесстрастность и «сдерживание желаний», стремление к спокойствию и к великодушию.

Так еще в рабовладельческую эпоху вырабатывалась идеология, согласно которой трудящийся человек не только сам повинен в своих горестях, но и обязан искать выход в самом себе, не смея думать о ликвидации системы рабства и угнетения.

По сути дела такой же социальный смысл имели и взгляды Мен-цзы о человеке как добром существе по своей природе. Эту сторону учения философа хорошо вскрыл китайский историк Фань Вэнь-лань. Из этой теории вытекало, указывает он, что когда трудящиеся повинуются государству и морали господствующего класса, то они добры по своей природе, когда же они противодействуют рабовладельцам, требуют политических прав, то они злы и уподобляются животным. Этот же смысл имела и конфуцианская теория врожденного зла. «С точки зрения господствующих классов это означало, что угнетаемые по своей природе злы и поэтому господствующие классы должны использовать суровые законы и наказания, чтобы заставить их подчиняться»<sup>2</sup>.

### *Об отношениях между народами*

Ратуя за справедливое управление государством и повышение благосостояния основного населения в обществе, Мен-цзы в полном согласии с общими принципами своего социального учения активно выступал за мирные отношения между странами и подвергал резкой критике тех правителей, которые пытались упрочить свою власть и усилить государство за счет кровопролитных захватнических войн.

Основное беспокойство Мен-цзы за последствия войны было двоякого рода: во-первых, может возникнуть опасность для государства, сторонником которого он являлся, для сановников и «образованных людей»; во-вторых, будет бедствовать свободное население. Войны отвлекают массы крестьян и ремеслен-

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, стр. 199.

<sup>2</sup> Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая, стр. 248.

ников от их обычных занятий и тем усиливают бедность и нищету в стране. Если не будет пропущено время для земледелия, рассуждал философ, то хлеба будет вдоволь. Если рыбаки будут постоянно заняты своим делом, то рыбы и черепах будет в изобилии. «Если будут вовремя ходить с топором в лес и в горы, то лесного материала будет неистощимый запас. А когда хлеба, рыбы и черепах будет невпроедь и лесного материала будет более чем нужно, то это даст народу без ропота кормиться (поддерживать жизнь) и справлять похороны по умершим. Возможность же без ропота кормиться и хоронить умерших, это есть начало гуманного правления» (стр. 4).

Отрицательное отношение философа к войнам было столь резким, что он осуждал даже тех правителей, которые занимались хвастовством относительно своего военного искусства. Тот деятель, который говорит: я искусен в расположении войск, искусен сражаться, тот — величайший преступник, говорил Мен-цзы. Если правитель следует гуманности, то он не может иметь врагов во вселенной.

Положения Мен-цзы о преимуществах мирных отношений между странами, критика жестокостей правителей, описание нищенского положения обездоленных масс земледельцев и ремесленников, советы обращаться к мнению и опыту народа для оценки деятельности правителей и другие социальные идеи были несомненным достижением в развитии древнекитайской общественно-политической и социологической мысли.

Интересно, что в России еще в начале XIX в. историки заинтересовались учением Мен-цзы и дали ему высокую оценку. В «Азиатском вестнике» за 1828 г. написано: Мен-цзы смелее, чем его предшественники, «нападает на порок, и нередко в пылу гнева своего поражает оной силой человеческого рассудка и отдает его на поругание... Нигде у него не видно и следа рабского пресмыкания... По-видимому можно б было похулить в нем жестокость его выражений и заметную в них желчь; но рвение к общественному благу, коим он пламенел, освобождает его и от сего упрека»<sup>1</sup>.

Таким образом, если говорить о Мен-цзы, то даже среди сторонников Конфуция со временем появились мыслители, которые хотя воспроизводили и пропагандировали взгляды учителя, все же по многим вопросам общественной жизни шли дальше, более реально смотрели на вещи. Отдавая дань времени, они стремились завоевать симпатии простых людей и хотя бы в отвлеченной, практически не исполнимой форме выдвигали идеи о лучшем устройстве государства.

Мен-цзы принадлежит особое место в истории конфуцианства. Подходя реалистически к оценке событий своего време-

<sup>1</sup> «Азиатский вестник», 1828, январь — июль, стр. 21.

ни, он считал, что многие идеи Конфуция спустя сто или более лет после его смерти устарели, и пытался приноровить учение основателя школы к новым условиям.

Хотя Мен-цзы и был непреклонным последователем Конфуция, в своих общественно-политических и социологических взглядах он пошел значительно дальше своего учителя. Особенно это видно из того, что его воззрения, как об этом уже говорилось, носили более демократический характер. Нередко Мен-цзы резко критиковал современное ему общество и государство. Однако нельзя переоценивать демократический характер политического мировоззрения философа. Можно со всей определенностью сказать, что Мен-цзы не вышел за пределы идеалистического конфуцианского учения об обществе.

Стремление Мен-цзы опереться на идеи своего учителя и, вместе с тем, ответить на новые вопросы, поставленные развитием китайского общества, породило глубокие противоречия в его мировоззрении. Может быть, этим объясняется, почему взгляды Мен-цзы получили столь противоречивую оценку в трудах современных авторов, занимающихся историей социальных идей.

### Политическая теория Сюнь цзы

В III в. до н. э. в Китае получил большое влияние один из видных последователей Конфуция *Сюнь-цзы* (ок. 298—238 гг. до н. э.).

На примере Сюнь-цзы хорошо видно, что в III в. до н. э. конфуцианское направление в философии и общественно-политической мысли далеко не было единым. Внутри него шла острая борьба. Достаточно сказать, что многие положения, ставшие догмами-канонами, подвергались резкой критике. Сюнь-цзы, например, не согласен со взглядами Цзы Сы и Мен-цзы на взаимодействие пяти стихий, критикует суеверия, отбрасывает призыв Конфуция учиться у прежних правителей и не считается с современным опытом. По его мнению, почитать глубокую старину, отвергая практику современного управления страной, значило почти предавать страну, служить чуждому, а не своему государю.

Хотя Сюнь-цзы и являлся конфуцианцем, однако он стремился материалистически понять и объяснить явления природы. За основу он брал мимоходом высказанное Конфуцием в «Лунь-юй» положение о независимости явлений природы от неба, божества, о существовании их «самих по себе», «естественным путем».

Но философ не остановился на этом, а пошел дальше. Его учение целиком отбрасывает религиозно-идеалистическое понимание неба. Небо — такое же явление природы, как и земля; не

существует никакой «небесной воли», никакого божественного сознания. Все тела природы живут своей естественной жизнью: звезды движутся друг за другом, свет солнца и луны сменяется, проходят времена года, рождаются и исчезают вещи. Сложный процесс изменения явлений природы не все подмечают. Как правило, люди видят только результат изменений. Не зная, как, из чего все произошло, они считают небо причиной изменений вещей и впадают в заблуждения. Тот, кто знает изменение вещей, то есть мудрый человек, никогда не обоготворяет природу.

В отличие от ортодоксальных конфуцианцев Сюнь-цзы категорически отбрасывал фаталистические представления о судьбах людей, о влиянии на общество каких-либо мистических сил. Человек получает в жизни то, что смог завоевать, особенно обрабатывая поля, занимаясь ремеслом и другой полезной деятельностью. Только наблюдая, изучая природу, расширяя все виды трудовой деятельности, можно достигнуть благополучия для всего общества. Небо не в состоянии удовлетворить нужды людей. В природе есть законы, их нужно знать и стремиться достичь желаемого. В этом и состоит возможность продвижения вперед.

Как человек образованный и внимательно наблюдавший за развитием китайского общества в период Чжаньго, Сюнь-цзы видел зависимость благосостояния страны от растущего земледелия и ремесла. Люди, по его мнению, могут получить так много от природы, что перестанут голодать, не будут беспокоиться об одежде и пище. Упования на небо бесполезны. Богато общество или бедно, сыты люди или голодны — это зависит от труда, от использования богатств природы.

Важной мыслью Сюнь-цзы было предположение о причинах стремления человека к труду. Он учил, что практические потребности и интересы людей являются движущим мотивом их деятельности. Домашний скот разводится потому, что есть потребность в пище. Ткацкое ремесло удовлетворяет запросы в одежде. Повозки дают возможность перевозить грузы. Ввиду этого потребности человека следует не глушить, а развивать. Люди всех сословий и рангов имеют стремления и потребности, а также право удовлетворять их.

В этой связи философ реконструирует конфуцианское понимание «ли» (соблюдение этикета, обрядов, ритуалов). Понятие «ли» включало теперь более равномерное распределение материальных благ в обществе («сократить излишек, восполнить недостаток»), удовлетворение нужд всех слоев населения, извлечение пользы из обработки земли, освобождение от тяжелых повинностей и налогов. Подобное понимание «ли» было направлено против привилегий родовой аристократии и было близким к учению о законе («фа»).

Чтобы получить от природы необходимые блага, учил Сюнь-цзы, надо знать ее жизнь, ее явления. Каждое время года требует своего вида деятельности и следует максимально пользоваться складывающимися условиями для труда в земледелии. Люди могут добывать больше, чем они имеют, если разностороннее используют возможности. Сама природа требует от человека активности, труда, деятельности. Когда человек действует, не считаясь с устройством природы, он не достигает желаемых результатов. Учитывать основы, на которых построена вселенная,— первейшее условие успеха. Люди запуганы «волей неба», непонятными для них явлениями природы. Но этот страх идет от незнания. Чем больше человек трудится, тем полнее освобождается от страха. Вместо того, чтобы видеть в природе непонятный и страшный дух, говорил философ, не лучше ли рассматривать природу как предмет, который человек может заставить служить своим интересам. Не природа должна господствовать над людьми, а человек над природой.

В этих идеях Сюнь-цзы явственно видны материалистические тенденции. Взгляды философа на отношение человека к природе, его учение о возможности и необходимости активно воздействовать на силы природы и использовать их имели прогрессивное значение.

Придавая большое значение воздействию человека на природу в процессе труда, Сюнь-цзы на первый план выдвигал вопрос о *распределении* произведенных продуктов. Люди, получая разное количество продуктов, делятся на сословия сообразно доходу. Взгляды Сюнь-цзы находились в русле господствующей идеологии. Высшим дано управлять, низшим — производить продукты для высших и исполнять законы.

Сюнь-цзы высказал глубокую мысль о происхождении классового общества. Люди не всегда делились на знатных и «низких». Когда-то все находилось в одинаковом положении перед природой и друг перед другом. Вследствие дикости и незнания нравственных правил они боролись между собой, порождая неразбериху и смуту. Со временем в обществе побеждают нравственность и знание. Люди делятся на правителей (знать) и работающих (незнатных, «низких»).

Сюнь-цзы жил в период, когда экономическая сила и власть переходили к новым слоям имущего класса. Старая родовая знать разорялась. Теперь уже не только гуны и ваны владели землей. Появились новые слои землевладельцев, вышедших из среды купцов, крестьян, чиновников. Философ выступил за продолжение и ускорение этого процесса. Он требовал предоставления полей и жилищ в личное пользование земледельцев. «Благородные» имеют преимущество, обладая знаниями, в том числе знаниями этикета, ритуалов, обрядов. Но простые люди

также имеют свои преимущества перед знатными. Земледелец лучше других умеет использовать землю, отличать качество полей, разводить скот. Купец лучше любого знатного умеет проникнуть в способы приобретения богатства, различать хорошие и плохие вещи. Ремесленник, как никто другой, умеет пользоваться орудиями и инструментами, материалами для выработки изделий.

Качества, которыми обладает человек, а также принадлежность людей к разным сословиям и рангам, не являются, по учению Сюнь-цзы, врожденными, данными от природы. «Все это создается путем воспитания».

Но Сюнь-цзы не был последователен. Выдвигая новые и нередко передовые политические и социологические идеи, он в общем остался в пределах конфуцианского учения. Особенно это видно из его рассуждений о человеке как существе злом по своей природе. Этим воззрением он оставлял лазейку для идеологов старой родовой аристократии. Из его высказываний можно сделать вывод, что представители знати, «благородные» усвоили ритуалы, соблюдают обряды, знают правила этикета. Поэтому злое начало в них не может проявляться постоянно. Они способны победить злую природу человека и совершать добрые поступки. Совсем другое дело люди, занимающиеся физическим трудом. Им недоступны законы морали, они чужды ритуалов и потому им трудно победить в себе злое начало. Отсюда и вывод философа: знатные безопасны для государства, простые — угроза для него. Поскольку люди труда не могут сами поступать добродетельно, государство при помощи закона, наказания принуждает их поступать согласно принятым нормам нравственности.

Нетрудно видеть, какой произвол в отношении трудового народа открывала теория Сюнь-цзы для рабовладельцев. Все, что им шло на пользу, они рассматривали как согласное ритуалам и правилам морали; все, что угрожало их власти, было, конечно, проявлением злого начала в человеке и подлежало искоренению. Так, даже наиболее прозорливые мыслители-конфуцианцы упорно стояли на страже интересов рабовладельцев.

### **Натурфилософская школа в конфуцианстве. Цзоу Янь**

Вскоре после Мен-цзы в Китае получила распространение школа натурфилософии, основателем которой считается *Цзоу Янь*.

В период династий Цинь и Хань произошло дальнейшее движение и усиление нового слоя землевладельцев-помещиков, постепенно сосредоточивших в своих руках огромные площади земельных угодий, особенно пахотной земли. Начав играть

крупную экономическую роль в стране, новый класс землевладельцев претендовал и на ведущую идеологическую роль в жизни страны. Последователи Мен-цзы и натурфилософы как раз и попытались создать учение об обществе, которое отвечало бы новым потребностям не только класса рабовладельцев, но и господствующей силе складывавшегося феодального общества.

Необходимо учесть также, что прежние теории о мире в целом, о дао как законе его жизни претерпели значительные изменения. Развивавшееся земледелие и ремесло, более разносторонний и длительный опыт воздействия человека на природу служили основой многих новых взглядов на явления и силы природы.

Для возникновения и довольно широкого влияния учения натурфилософов большое значение имело сильное расширение географических познаний китайцев. До поры до времени географические сведения, которыми располагали китайские ученые, не говоря уже о населении, были ограниченными. Более или менее точные представления имелись о районе р. Хуанхэ, особенно ее среднего и нижнего течения. Развитие мореплавания, торговли, более тесные связи разных провинций и районов Китая, усовершенствование сухопутных средств передвижения раздвинули кругозор людей того времени. Натурфилософы, и прежде всего Цзоу Янь, использовали для разработки своего учения как накопленные географические знания, так и астрономические сведения.

Поскольку данных для выработки общей научной картины мироздания было далеко не достаточно, основатель школы натурфилософов применил метод, известный в китайской философской литературе как движение познания от известного малого к неизвестному, но предполагаемому большому. Сначала следует изучать небольшие вещи и события, говорил Цзоу Янь, а затем попытаться умозаключать о вещах и событиях более крупных. Там, где не хватало фактов, философ строил гипотезу или просто предавался фантазии.

Фань Вэнь-лань так описывает деятельность Цзоу Яня по изучению природы: «Прежде всего он подробно описал известные горы, большие реки, дороги, птиц и зверей, продукты производства, все редкое и ценное всех областей Китая, образно назвав их «Чисянь шэньчжоу» («Красные уезды и чудесные края»). Далее он предположил, что таких чудесных краев насчитывается девять и они окружены морем. Эти девять краев он назвал «ичжоу» (континент). Таких континентов опять-таки насчитывалось девять и они были окружены океаном. А еще дальше находилась граница неба и земли»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая, стр. 249.

Подобное довольно надуманное изображение земли хотя и мало чего-либо давало с точки зрения фактического описания природы, зато служило хорошим толчком для размышлений о богатстве и безграничности природы и ее явлений. Начало истории здесь уже не связывается с первыми легендарными государями древнейшего Китая, а отодвигается в бесконечную даль тысячелетий. Этот взгляд существенно повлиял на представления о времени, поскольку оно изображалось безграничным.

Не меньшее впечатление на современников произвели рассуждения философа о краях, континентах, морях и океанах. Человеческая мысль вышла далеко за пределы представлений о заселенных и известных тогда провинциях и царствах Китая. Были смело раздвинуты границы не только времени, но и пространства.

Учение о ян и инь, соединенное философом и его последователями с теорией о пяти стихиях, заключалось в следующем: ян и инь различаются между собою не только как высокое и низкое, но и как благородное и низменное начала в природе. Последней извечно присущ некий иерархический порядок, который перешел и в общественную жизнь. Небо высоко и оно столь же соответствует знатному, как низкая земля соответствует незнатным. Но если природа подразделена на знатное и незнатное, то общество, которое лишь копирует происшедшее в природе, должно быть построено по этому же принципу.

То, что составляет «путь» неба, учили последователи Цзоу Яня, составляет и «путь» людей, то есть «гуманность и справедливость». И это сопоставление «пути» неба и земли относится не только к обществу в целом, но и к жизнедеятельности каждого человека. Благородный человек сливается с небом, ум его так же светел, как солнце и луна. Любое его дело угодно небу. Незнатный, «низкий» человек сливается с земными силами, его ум не может постигнуть благодати неба.

Уже в этом описании взаимодействия неба и земли, света и тьмы, природы и человека были заложены основы для возвеличения «знатных», «благородных» и принижения «простых», «низких» людей.

Еще задолго до Цзоу Яня в Китае было развито учение, особенно академией «Цзися», о «ци» как первооснове существующего. Школа Цзоу Яня заимствовала у направления «Цзися» учение о «ци» и соединила его с теорией «пяти стихий». Согласно этим взглядам сочетание и взаимопорождение пяти элементов, или стихий (дерево, огонь, металл, вода, земля), могут дать полное объяснение жизни природы и общества. Дерево обозначало восток, весну, зеленый цвет; огонь — юг, лето, красный цвет; металл — запад, осень, белое; вода — север, зиму, черное; земля — центр, третий месяц лета, желтый цвет.



В учении о пяти первоэлементах еще нет ничего мистического. Несмотря на искусственность этого представления, здесь действуют вполне реальные «стихии». Поскольку учение о пяти первоэлементах брало за основу реальные явления природы, оно наивно-материалистически объясняло жизнь и развитие природы.

Не лишено научного интереса и мнение сторонников Цзоу Яня о взаимовлиянии пяти элементов друг на друга. Ни один элемент не существует самостоятельно и независимо от других. Дерево порождает огонь, огонь — землю, земля — металл, металл — воду, последняя — дерево. Так происходит кругооборот элементов. При этом, каждый из них играет не только роль побеждаемого, но и побеждающего, активного начала. Вода одолевает огонь, огонь берет верх над металлом, последний над деревом, дерево над землей, а она над водой. Круг движения на этом замыкается и развитие должно начаться снова.

Как ни наивна эта теория взаимодействия первоэлементов, «стихий», как ни надуман весь порядок их взаимного влияния, в этом учении содержится попытка, хотя бы и в пределах замкнутого круга, объяснить смену явлений в природе, их переход друг в друга, изменения, происходящие в материальном мире.

Многие ученые древнего Китая, воспринявшие теорию пяти первоэлементов, стремились материалистически объяснить явления природы. Астрономы нередко клали в основу классификации небесных тел учение о свете и тьме и пяти «стихиях». Древнекитайские врачи связывали деятельность органов чувств человека, внутреннее строение организма, тесную связь и взаимодействие различных органов с учением об элементах. В этом, несомненно, виден отход от религиозно-мистического объяснения жизнедеятельности человеческого организма.

Рекомендации школы Цзоу Яня о необходимости в жизни следовать закономерности смены пяти «стихий» являлись попыткой обобщить трудовой опыт людей. Действие силы дерева (весна) подсказывает людям, что наступила пора «возделывать землю и сажать растения», действие силы металла (осень) напоминает о созревшем урожае и его уборке и т. п.

Понятно, что в практической деятельности население древнего Китая и не думало пользоваться рекомендациями школы Цзоу Яня о распределении своего рабочего времени сообразно действию пяти «стихий». Явления природы выступали перед людьми в их многообразном единстве, а не отдельно, по «элементам», как думали натурфилософы. И все же попытка объяснить изменения, происходящие в природе, естественным путем противоречила официальной телеологической, религиозной проповеди и уже одним этим оказала положительное влияние на развитие философии и наук древнего Китая.

Взяв за исходные положения, развитые к тому времени, теорию сил света и тьмы и учение о пяти стихиях, школа Цзоу Яня сделала попытку описать весь известный тогда природный мир — «поднебесную» и набросать картину эволюции человеческого рода. Но если уже в учении Цзоу Яня о природе фантазия часто преобладала над фактами, то во взглядах на общество он и его последователи вовсе оторвались от реальной почвы. Предположения философа о существовавших в прошлом обществах и государствах, причинах расцвета, упадка и гибели царств лишены научного значения.

Вопреки известным в то время историческим фактам, Цзоу Янь выдвинул идею постоянного круговорота и повторения одних и тех же пяти «нравственных начал» в истории. Каждый реальный «элемент» природы — вода, огонь, металл и т. п. наделяется особыми нравственными качествами — «началами». Эти «начала» борются между собой и сменяют друг друга: вода одолевает «нравственные начала» огня, который в свою очередь берет верх над «нравственными началами» металла и т. п. Явления природы наделяются сознанием и волей. В обществе все заранее предопределено и процесс социальных изменений принимает сугубо фаталистический характер. Собственно, развития никакого не происходит, ибо все возвращается к исходному пункту.

Не говоря уже о том, что теория кругооборота в применении к обществу противоречила учению Цзоу Яня о бесконечности мира во времени и пространстве, она служила религиозно-идеалистическим обоснованием господства крупных землевладельцев. С кругооборотом «нравственных начал» Цзоу Янь и его сторонники связывали предопределенность судьбы людей, их зависимость от «воли неба», «духов» и т. д. Многие китайские исследователи считают, что социальная теория Цзоу Яня сыграла в эпоху Чжаньго реакционную роль.

### Учение Дун Чжун-шу

В царствование Лю Хэна конфуцианские книги были вновь разрешены для изучения. Конфуцианцы развернули небывалую активность. Восстанавливались, переписывались и распространялись канонические книги, создавались школы по изучению взглядов учителя, готовились и рассылались по стране проповедники и пр. Многие из них яростно накинулись на учение китайских материалистов. Особо следует отметить выступления крупнейшего конфуцианца II в. до н. э. *Дун Чжун-шу*, воспроизводившего и подновлявшего наиболее мистические стороны учителя. Небо изображается божеством и вновь выдвигается верховным судьей. Общество во всех проявлениях своей жизни

целиком ставится в зависимость от целесообразной жизнедеятельности неба. Все поступки людей, по учению Дун Чжун-шу, контролируются божественной волей. Если люди нарушают «волю неба», оно карает людей, посылая им всевозможные беды: засуху, пожары, затопление селений и посевов во время разливов рек, всякие дурные предзнаменования и пр. В случае безропотного поведения людей, их послушания «воле неба», последнее расточает дары людям, поощряет их поступки и т. д. На примере философских взглядов Дун Чжун-шу видно, что конфуцианство ханьского периода выродилось в откровенно-мистическое религиозное воззрение.

Но Дун Чжун-шу высказывался не только по общефилософским вопросам. В его социальных воззрениях также отразились те перемены, которые произошли в китайском обществе того времени. Как ученый и государственный деятель, он видел нарастающую угрозу для государства рабовладельцев и помещиков со стороны разорявшихся крестьянских масс. Он вырабатывает программу социальных преобразований, которая должна была облегчить положение земледельцев и восстановить силу государственного аппарата.

Во времена династии У-ди (140—87 гг. до н. э.), когда развернулась деятельность китайского философа Дун Чжун-шу, произошла небывалая концентрация земельной собственности в руках крупных землевладельцев. Купля-продажа земли и ее результаты так описываются Дун Чжун-шу:

«Циньская династия применяла законы Шан Яна и изменила систему (прежних) императоров и царей. Уничтожила «колодезные поля», народ мог продавать и покупать (землю). У богатых поля тянутся чередою (одно следует за другим), а бедные не имеют места (земли), чтобы воткнуть шило. Как же может «подлый люд» не страдать? Когда Хань (династия) пришла к власти, она сохранила (эти порядки), не изменяя их»<sup>1</sup>.

Иначе и не могло быть, если многие помещики владели по 400 цин или 40 000 му плодородной обрабатываемой земли. Император Ай-ди (6—1 гг. до н. э.) подарил своему сановнику 2000 цин земли! К тому же в стране во много раз возросли земельный налог, налоги на соль и железо, увеличились трудовые и воинские повинности.

Дун Чжун-шу правильно подметил одну из основных причин разорения крестьянства. При таком положении помещики утопали в роскоши, а «бедный народ постоянно носит шкуры животных и питается пищей собак и свиней».

Государственные власти, чиновничество не только не боро-

---

<sup>1</sup> См. Л. И. Думан. Реформы Ван Мана. «Вестник древней истории», 1940, № 1, стр. 83—84.

лись с поборами, но с необыкновенной жестокостью осуществляли их. Дун Чжун-шу отмечает, что озверевшие чиновники безрассудно наказывают и убивают простых людей, а народ отчаивается, убегает в горы и леса.

Опираясь на призывы Конфуция во всем следовать древности, Дун Чжун-шу предлагает прекратить сосредоточение земельных угодий в руках крупных собственников. «Необходимо воспрепятствовать концентрации земли, — говорил он, — вернуть народу соль и железо, покончить с рабством, уничтожить исключительное (неограниченное) право убийства рабов (которые пользуются рабовладельцы), уменьшить налоги, облегчить военные и трудовые повинности, чтобы дать простор силам народа. Тогда только можно будет хорошо управлять»<sup>1</sup>.

Из этих фактов видно, что Дун Чжун-шу в вопросах мировоззрения стоял на вполне ортодоксальных идеалистических конфуцианских позициях. Но он жил спустя три столетия после Конфуция. Положение в стране резко изменилось. К власти приходили новые землевладельцы-помещики. Они были заинтересованы в ослаблении экономической силы старой земельной рабовладельческой аристократии, в высвобождении крестьянства из-под кабалы прежних богатеев-аристократов. Этот процесс и отразил в своих социальных воззрениях видный конфуцианец Дун Чжун-шу.

## 6. ШКОЛА «ЗАКОННИКОВ» («ЛЕГИСТОВ»)

### Китай в период «Воюющих царств»

Период «Воюющих царств» («Чжаньго»), относящийся к V—III вв. до н. э., принес с собой большие изменения в развитии Китая. Особенно значительные изменения произошли в III в. до н. э., когда владычество старой рабовладельческой родовой знати сменилось господством городских богачей и новых слоев крупных землевладельцев, связанных с развивавшимися тогда торговлей, мореплаванием, военным делом, различным обслуживанием центрального правительства — императорского дома. Рабовладельческая аристократия старого типа, вышедшая из родовой знати, частью разорилась, частью была истреблена в длительных междоусобных войнах, а ее потомки пошли в услужение новым силам — центральному правительству, городской знати и т. п.

В основе этого процесса лежали преобразования в области земельной собственности и развивавшиеся производительные

---

<sup>1</sup> См. Л. И. Думан. Реформы Ван Мана. «Вестник древней истории», 1940, № 1, стр. 86.

силы страны. Хотя обработка земли все еще велась общинами, однако распространение частной собственности на землю подрывало общинное землевладение, возникшее еще в недрах патриархально-родового строя. Развитие товарного хозяйства и торговли, в том числе заморской, все более усиливавшееся разделение труда в ремесле и земледелии — вызвали к жизни новые общественные силы. Появилась и быстро распространялась частная собственность на землю. Земля все более переходила в частную собственность императорского дома, князей, крупных чиновников.

Произошли серьезные изменения и в положении отдельных царств. Тяжелые долголетние войны вызвали, по крайней мере, три больших следствия: гибель многочисленных мелких царств и ликвидацию десятков самостоятельных провинций; возвеличение, укрепление семи основных царств — Цинь, Ци, Чу, Янь, Хань, Вэй и Чжао и возникновение условий для образования в недалеком будущем мощного централизованного государства; резкое усиление классовой дифференциации внутри этих царств, что в свою очередь вело к обострению всей политической обстановки в стране.

Последующее возвышение царства Цинь прямо отражало назревшую потребность в создании всекитайского централизованного государства. К этому толкали не только экономические потребности страны (необходимость содержания крупных ирригационных сооружений, рост металлообрабатывающих отраслей хозяйства, необходимость более тесных связей провинций в силу роста разделения труда и др.), но и та угроза всему классу рабовладельцев, которая возникла из-за междоусобиц, внутренней классовой борьбы, постоянных нашествий кочевников, особенно гуннов.

Понятно, что в этих новых условиях старым общественно-политическим и социологическим направлениям мысли было уже невозможно удержать свои былые позиции. Подрывалась и ликвидировалась сама основа, на которой держалось их господство — мощь родовой рабовладельческой аристократии. Продолжавшиеся призывы ортодоксальных конфуцианцев и даосистов-мистиков возвратиться к давно изжитому укладу общественной жизни и восхваление ими всего старого, давно прошедшего вызывало все более резкий и решительный отпор со стороны идеологов новых общественных сил.

К III в. до н. э. обстановка изменилась настолько сильно, что, например, в период династии Цинь конфуцианцев стали преследовать как прямых и злостных врагов государства. Первый министр Ли Сы указывал в докладе императору, что конфуцианцы отвергают современность в качестве образца, призывают к старине, чтобы поносить современность, и «мутят народ».

Император Цинь Ши-хуанди приказал даже сжечь все конфуцианские книги и заживо похоронить 460 проповедников этого учения.

Идеологи новых, пришедших к господству сил развернули борьбу против старой социальной идеологии и выдвинули идеи, соответствовавшие духу изменившегося времени. В истории общественной мысли древнего Китая это направление известно под названием школы «законников», или «легистов».

Американский историк политической мысли стран Востока В. Потт выразил мнение большинства современных буржуазных социологов и историков, когда заявил о том, что идеологи Китая, как и китайский народ в целом, никогда не интересовались политической жизнью, были пассивны по отношению к типу государственного устройства и оказались не в состоянии выдвинуть оригинальные концепции теории государства и общества. «Величайшее различие, различие, чреватое важными последствиями,— пишет Потт,— находим мы в том факте, что китайская политическая мысль никогда не развивала идею государства, в то время как западная политическая мысль сделала ее краеугольным камнем политической теории»<sup>1</sup>.

В другом месте своей книги Потт говорит о том, будто китайскому народу, который он сравнивает с морем, мало дела до государственного управления — лодки, за исключением случаев, когда море опрокидывает лодку. Никогда, мол, в Китае не возникало идеи, хотя бы сколько-нибудь похожей на идею о государстве, нигде не встречается даже и крохотного намека на то, что государство есть какой-то тип существования общества. «Ни один китайский философ не мог и подумать о том, чтобы заявить, как это делали некоторые западные философы, что верховная власть вообще присуща государству»<sup>2</sup>.

В подкрепление этой совершенно несостоятельной мысли Потт приводит слова одного публициста, который на примерах истории Китая делал следующую попытку обосновать эту идею: согласно китайской традиции, прославленные предки современных поколений, населяющих Китай, когда они желали разъяснить и распространить высокие добродетели, прежде всего приводили в порядок свои государства. Но порядок в государстве зависит от организации семьи. Поэтому они заботились о внедрении нравственных добродетелей в семью, но прежде чем организовать семью, китайцы культивируют добродетели в себе самих. Последнее означало необходимость совершенствовать свои души, что в свою очередь вело к необходимости быть искренними в своих мыслях. Искренность в мыслях требовала до

---

<sup>1</sup> William Pott. Chinese Political Philosophy, N. Y., 1925, p. 56.

<sup>2</sup> Ibid., p. 67.

предела расширить разносторонние знания; расширение знаний означало исследование явлений природы и социальной жизни и понимание их такими, какими они являются в действительности. Когда знания человека становятся полными, его мысли становятся искренними. Если мысль искренняя, то и душа совершенная. Если совершенствуется человек, то соответственным образом становится совершенной его семья. По примеру совершенной семьи организуется совершенное государство. Когда государство становится совершенным, то население страны живет в мире и счастье.

В данном случае нет необходимости рассматривать эту концепцию. Действительные традиции в области социальных, нравственных и политических идей в Китае гораздо более сложные, разносторонние и глубокие. Важно отметить лишь одно — стремление буржуазных историков принизить историю социальной мысли народов Китая. Но стоит обратиться к рассмотрению одной из крупнейших школ политической мысли древнего Китая — «законников», как полная необоснованность и несостоятельность приведенного выше мнения будет совершенно очевидной.

Китайские историки подразделяют развитие политического учения «легистов» на два этапа. К более ранним представителям школы относятся Цзы Чан, Ли Куй, Шан Ян, Шень Дао и другие. Второй этап развития школы связан с деятельностью виднейшего теоретика и политического деятеля этого направления Хань Фэя (ок. 280—230 гг. до н. э.). Из ранних представителей школы «законников» мы коротко рассмотрим политическую теорию Шан Яна, чтобы затем несколько подробнее охарактеризовать учение признанного главы и систематизатора школы Хань Фэя.

### **О некоторых предпосылках деятельности «законников». Реформы Шан Яна**

Взгляды «законников» соответствовали сложившимся в те времена новым историческим условиям. Уже с IX в. до н. э., когда во многих провинциях и царствах Китая произошли восстания рабов, самой жизнью был поставлен вопрос о необходимости устранения произвола мелких царьков и сановников по отношению к простым людям. В V—III вв. до н. э. эти вопросы встали еще более остро. Борьба за введение законов, за ликвидацию управления на основе ритуалов, выступления против своеволия и бесчинств чиновников имели жизненно важное значение для страны. Введение единых, общеобязательных законов в государстве должно было закрепить фактическое экономическое могущество новых сил, ослабить и устранить старую аристократию, упорно цеплявшуюся за управление на основе тра-

диций и ритуалов, которые были им выгодны и использовались произвольно для сохранения политической власти.

Уже Цзы Чан из царства Чжэн (нынешняя провинция Хэнань) собирает в 536 г. до н. э. существовавшие тогда законы и издает «Судебник». То же самое делает Фань Сюнь-цзы около 513 г. до н. э. в царстве Цзинь. Спустя некоторое время (350 г. до н. э.) возникают условия для реформ Шан Яна в царстве Цинь. Последний исходил из того, что способы управления страной в разные эпохи были и должны быть различными. Государству теперь полезно не подражать древности, а отбросить прочь претензии конфуцианцев и провести необходимые реформы, установить строгие законы, обязательные для всех. Китайский историк Ян Юн-го так передает смысл законодательных реформ Шан Яна:

«1. Как аристократия, так и простой народ были уравнены перед законом.

Это нанесло удар по несправедливой системе, когда «наказания не распространялись на сановников, а «ли» (обряды, ритуал) отсутствовали для простого народа».

2. Реформы упраздняли колодезную систему<sup>1</sup>, при которой применялся рабский труд, а вознаграждение за работу шло тому, кто управлял рабами.

Колодезная система несла рабам большие лишения. Они не были заинтересованы в обработке земли, и поэтому производительные силы находились в состоянии застоя.

Напротив, у новых земельных собственников повышалась заинтересованность в обработке земли, что способствовало известному развитию производительных сил.

Все это подтверждало необходимость упразднения колодезной системы.

3. Порабощенные люди, безразлично старые или малые, если они усердно занимаются земледелием и ткачеством, вносят много налогов правительству продовольствием и тканями, могут освободиться от порабощения и получить свободу.

Это и означало освобождение рабов. Получив освобождение, простолюдины, с одной стороны, достигнут благосостояния путем интенсивной обработки земли, с другой стороны, принимая участие в военных походах, смогут стать знатными.

Если же они будут лениться, не станут усердно обрабатывать землю и извлекать пользу, несмотря на то, что они в прошлом были свободными, они будут превращены в рабов.

---

<sup>1</sup> При колодезной системе распределения пахотных земель пространство в 900 му (1 му = 0,06667 га) или 9 циннов обрабатывалось восемью домами; каждый дом обрабатывал по 1 цину на себя, а 9-й цин, расположенный в середине участка, обрабатывался для правительства общими силами 8 домов.



В результате этих принятых в течение десяти лет законов и декретов был наведен «большой порядок в округах», «выросло благосостояние народа в царстве Цинь».

Однако родовая аристократия не была заинтересована в этих законах и декретах. Она не хотела реформ, так как они наносили ущерб ее экономическим интересам.

В то же время родовая аристократия была ограничена законами и декретами и не могла безнаказанно своевољничать.

Гунцзы Цань, например, был подвергнут наказанию (ему отрезали нос), так как он выступал против санкционированного законом ограничений. Если бы в то время еще существовало так называемое управление на основании ритуала, при котором «наказания не распространяются на сановников», то Гунцзы Цаня не постигла бы такая участь и он продолжал бы своевољничать. Разве возможно было бы подвергнуть его наказанию — отрезать нос? Поэтому родовая аристократия ненавидела Шан Яна<sup>1</sup>.

Важным нововведением была замена налогов с крестьян. Теперь налог платили не в виде  $\frac{1}{10}$  урожая, а он устанавливался соответственно количеству обрабатываемой земли. Это послужило источником для концентрации больших средств в руках правителей Цинь.

Из изложенного выше видно, насколько созрели условия для такого рода реформ и какое политическое значение они имели. Эти реформы укрепляли государство рабовладельцев в изменившихся условиях, усиливали новые слои имущих, пришедших на смену старой родовой аристократии.

Следовательно, сама обстановка, сложившаяся в Китае, породила потребность введения на больших территориях единых законов, отвечающих новым условиям жизни, мер наказания и поощрения. Ликвидацию раздробленности в политической сфере китайские императоры осуществляли с жестокой последовательностью и неумолимостью. Преследовалось всякое своеволие местных царьков.

Не удивительно, что в это время возникает большой интерес у философов, политических деятелей и социальных мыслителей к вопросам государственного устройства, законодательства, политической жизни. В это время в царстве Ци — нынешней провинции Шаньдунь — создается первая в Китае академия, в центре внимания которой стоят политические вопросы. Именно из этой академии вышла школа «законников» (фацзы), которая в короткое время приобрела значительное влияние в среде господствующего класса и сравнительно быстро распространила свои политические идеи по всему Китаю.

---

<sup>1</sup> Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, стр. 402—403.

## Критика «законниками» идеологии конфуцианства

От представителей школы «законников» осталось большое количество произведений, в центре внимания которых стоит вопрос о государстве, правах государя, роли закона и законности в государстве.

С первых же шагов своей деятельности «легисты» вступили в глубокие противоречия с господствовавшими в то время взглядами различных школ конфуцианцев. Последние, как об этом было сказано выше, постоянно устремляли свой взор в прошлое; в традициях, преданиях и ритуалах они черпали правила поведения людей в настоящем. Вся школа «законников» категорически отвергала обращения к прошлому и считала главной целью правителя — действовать в соответствии с современным опытом.

Тщательное изучение сочинений мыслителей, обращавших свои взоры в прошлое, не вывело людей из тупика и анархии, которые, по словам Хань Фэя, длятся уже много лет. Тем более нельзя обращаться к прошлому опыту, особенно к псевдоученым взглядам конфуцианцев, так как их воззрения чаще всего теоретически были ложными, а на практике вели к вредным для государства последствиям.

Хань Фэй рассматривает восемь такого рода ложных убеждений и тех результатов, к которым они ведут:

1) Прежде действовало правило не забывать друзей в беде. Это поступки личного свойства, осуществляемые «ради правителей». Интересы государства отходят в них на второй план. Стоит распространиться подобному убеждению в обществе, как личные интересы возобладают над государственными и среди многочисленных чиновников появятся предатели.

2) Вошло в традицию раздавать общественное имущество; подобные акты назывались не иначе как «гуманным отношением» к людям. Вред этой традиции в том, что страдает общественное имущество, отчего уменьшается сила государства.

3) Многие считают благородными людьми тех, кто высоко ценит собственную личность и «пренебрежительно относится к жалованию». Но стоит возобладать подобному воззрению, как сразу же возникнут трудности для управления государством.

4) Существует мнение, что можно нарушать принятый в обществе закон и благоволить родным людям. Это ведет к разрушению законности и ослаблению государства.

5) В Китае нередко принимают за рыцарей тех людей, которые любят дружбу, но отвергают службу. Однако, если служба будет предана забвению, пострадает все общество.

6) Обычно принято считать людей, уходящих от общества, бегущих от высших лиц и государя, обладающими «высокими

стремлениями». Однако и это не приводит к благоприятным результатам. Распространение подобных нравов приведет к тому, что «народ не будет работать».

7) Непреклонным человеком называют того, кто противится распоряжениям властей. Но что будет с обществом, если все перестанут подчиняться закону и власти? Наступит анархия.

8) Чтобы приобрести расположение народа, многие поступали с ним милосердно. Однако в тревожное время милосердие нельзя признать полезным для общества. В период великих споров применение вежливой уступчивости не даст хорошей системы правления.

Хань Фэй делает общее заключение из указанного противопоставления восьми человеческих качеств, глубоко коренящихся, по его мнению, в китайских традициях:

«Положения, обратные этим восьми,— порицание для простого человека, но для государя польза, имеющая притом государственное значение. Если государь не разбирается в том, что полезно для государства и что вредно, а пользуется славой, которая приличествует простому человеку, невозможно осуществить стремление к тому, чтобы не было смуты и государству не грозила бы опасность»<sup>1</sup>.

По мнению китайского мыслителя, все люди, ссылающиеся на мнения древних, на традиции, делают это ради своих личных интересов, пренебрегая выгодами государства. Они берут у древних то, что может лично им принести пользу, и отбрасывают все, что может принести ущерб и вред.

Подобные суждения разоблачали корыстолюбие, эгоизм старой рабовладельческой знати и имели целью поставить всех — старых и новых землевладельцев, рабовладельцев, государственных сановников — в одинаковое положение перед законом. Собственно говоря, это был способ устранить привилегии старой родовой знати.

Основательной критике была подвергнута «легистами» индивидуалистическая этика их предшественников. Хань Фэй вполне резонно заметил, что теория всеобщей любви и всеобщего братства слишком отвлеченна и оторвана от жизни, чтобы служить руководящим началом для деятельности государства. Конфуций и его сторонники предполагали доброе начало в каждом человеке и требовали от всех поступать великодушно и благородно. Однако жизнь показала, что не все способны действовать таким образом. Лица, облеченные властью, обладающие богатством, не расположены также действовать сообразно моральным принципам Мо Ди. Но если одни будут поступать ве-

<sup>1</sup> Материалы по китайской философии. Хань Фей-цзы. Перевод с китайского А. Иванова. СПб., 1912, стр. 268—269. В последующем ссылки даны в тексте.

ликодушно, а другие несправедливо, и если ввиду этого люди поймут бессилие государства в установлении единых начал и правил жизни для всех людей, то государство погибнет. Только закон, применение его с одинаковой силой ко всем и к каждому может привести к порядку в государстве и сделать жизнь народа более обеспеченной и счастливой. Основным правилом для деятельности государя должен стать принцип: «Пусть каждый будет на своем месте, и каждый талант пусть используется наиболее эффективно».

Так, рассматривая предшествовавшие им учения, представители школы «законников» отвергают их и, ссылаясь на новые условия общественной жизни, сложившиеся в Китае, приходят к заключению о необходимости выработать другой, отличный от прежних, взгляд на государство и на основе принятых в обществе и обязательных для всех законов объединить разрозненные провинции и народности страны в одно целое.

### **О причинах неустойчивости и смены государств**

Основатели и идеологи школы «законников» хорошо знали положение дел в стране. Они писали о том, что народ страдает от бедности, запасы продовольствия в стране иссякли, поля запустели, амбары пусты, воины в государстве утомлены и не хотят больше защищать страну. Они видели также, что в Китае все более широкое распространение получает идея о сплочении и объединении разрозненных провинций и царств в одно государство. Чтобы достигнуть этой цели, необходима крепкая государственная власть, пользующаяся законами, которая могла бы покончить с раздорами и привести к объединению народа. При этом следует учесть опыт прошлого, но не в том виде, как он изложен в учениях различных политических мыслителей, а в том, как он создавался в жизни. Необходимо выяснить причины гибели государств, их непрерывной смены и решительно устранить эти причины.

«На свете есть три причины гибели, и (знающий, в чем они заключаются) приобретает весь мир», — восклицал Хань Фэй (указ. изд., стр. 1). Такими причинами гибели государств мыслитель считал столкновения анархии с порядком, лживости с прямотой, непокорности с покорностью.

Понятно, что в этом суждении главы школы «законников» нет научного анализа действительных причин смены форм государства. Высказывания Хань Фэя были еще весьма отвлеченными и не вскрывали глубоких противоречий развития древнекитайского общества.

Китайский философ дает в своих произведениях подробный перечень причин, ведущих к гибели государства. Наиболее важными из них, по его мнению, являются:

1) Малая территория государства, незначительная власть правителя и слишком большая роль чиновников.

2) Легкомысленное отношение правителей к законам, их надежды на внешнюю помощь при разрешении внутренних трудностей, пустопорожнее обсуждение ими различных проектов в условиях, когда крестьяне забрасывают свои земли и оставляют страну без продовольствия.

3) Распространение всякого рода лживых теорий и краснобайство чиновников, чрезмерное богатство купцов и обнищание основной части населения.

4) Расточительный образ жизни правителей, их чрезмерное увлечение дворцами, дорогостоящими забавами и т. д.; это истощает народные силы и уменьшает богатство общества.

5) Распространение среди населения суеверий, веры в духов, увлечение религиозными обрядами, в том числе такими, как жертвоприношения.

6) Легкомысленная вера в людей, имеющих высокое звание, отсутствие серьезной проверки их способности служить народу; условия, при которых должности можно приобрести благодаря влиянию, а жалование и звание — за взятки.

7) Возобладание среди населения и особенно среди государственных чиновников корыстолюбия, стремления к получению личных выгод. В этих условиях знающие люди оттираются от управления государством, побеждают легкомыслие и глупость.

8) Чрезмерные увлечения войнами, попрание основ мирной жизни. Частные дела в этих условиях выдаются за государственные, а противоречивые законы издаются один за другим и заводят народ в тупик.

9) Обнищание крестьян-домохозяев, обогащение временных пришельцев; бедственное положение земледельцев и воинов, в то время как люди, занимающиеся торговлей и ремеслом, пользуются материальным достатком.

Из сказанного видно, что Хань Фэй нередко перечисляет существенные стороны общественной жизни, развитие которых ведет ко всякого рода осложнениям, внутренним неурядицам, а иногда и гибели государства. Однако здесь еще нет анализа действительных причин развития общества и смены государственных форм. У него нет указаний ни на более глубокие материальные основы смены ступеней общественной жизни, ни на классовые противоречия, являющиеся движущей силой исторического развития. Особенно формален анализ причин неустойчивости государств. Хань Фэй перечисляет при этом основные ошибки, допускаемые правителями, которые ведут, по его мнению, к их собственной гибели. К такого рода ошибкам он относит: неправильное поведение людей, когда они преданы в малом и являются врагами «великой преданности»; сосредоточение

внимания на малом, на незначительной пользе, что ведет к утрате крупного, большой пользы; неправильные действия правителей, когда они ценят только себя и поступают бесцеремонно со своими подчиненными; пренебрежение советами опытных людей при управлении страной и чрезмерное увлечение музыкой и другими забавами; корыстолюбие, упорство в заблуждениях, стремление к приобретению личных выгод; действия правителя только сообразно своим желаниям в ущерб всеобщим интересам государства и т. п.

Из перечня ошибок правителей видно, что Хань Фэй, хотя и выдвигает ряд ценных соображений относительно важности общих интересов страны по сравнению с личными интересами правителя, однако, главным образом, рассматривает правила и нормы морали, относящиеся к деятельности правителей. Здесь мы еще не встречаемся с развернутой постановкой вопроса о цели и направлении деятельности правительства и его отношения к народу. Тем более нет речи о защите интересов народа от произвола господствующего класса рабовладельцев.

### **Понятие закона. Роль закона в жизни общества**

В области социальных и политических воззрений школа «законников» близко примыкала к учению знаменитого китайского мыслителя Лао-цзы. В произведениях главы школы «законников» содержатся частые ссылки на учение Лао-цзы в целом, и особенно на его учение о дао. Связывая свой взгляд на сущность и роль законов государства с понятием дао, Хань Фэй стремился этим придать законам и законодательству естественную силу, объективность, неумолимость действий. Поскольку дао служит законом для всех вещей, а человек, подчиняющийся дао, достигает гармонии внутренней и внешней жизни, постольку дао лежит в основе не только естественных вещей, но и всех правильно осуществленных законодательных актов. Люди должны понять, что в обществе закон действует с такой же необходимостью и силой, с какой мир подчиняется дао. Если есть законы в природе, то должны быть свои законы и для общества. Одно предположение об отсутствии законов в природе сделало бы хаотичным наше представление о ней. Отсутствие законов в обществе ввергло бы в хаос само общество. Законы, рассуждает китайский мыслитель, управляют людьми и дают критерий для определения добра и зла. Хань Фэй так рассуждает об этом: «... великий человек сообразуется в поведении с небом и землей, и все процветает; он в своих побуждениях считается с горами и морями, и государство достигает богатства» (стр. 165—166). Все должно быть подчинено естественности. Во всем необходимо сообразовываться с условиями и

возможностями. Если, например, даровать каменщику тысяче-летнюю жизнь, поручить ему измерить гору Тайшань и придать ей более правильную форму, то при всем напряжении его сил он не сможет выполнить такой задачи. Значит, незачем затрачивать труд на бесполезное дело.

Школа «законников» именуется еще школой «фа», от слова «закон». «Законники» резко противопоставляли свое учение о государстве конфуцианским догмам, особенно учению о «ли», определенном образе жизни, о законах морали и поведения людей, смысл которых состоял в обосновании наследственных рангов, в поддержании обычаев и ритуалов родовой рабовладельческой аристократии.

«Легисты» считали, что так называемая «воля неба» не имеет отношения к земной жизни людей. Общество живет своей естественной жизнью. Многие политические мыслители, принадлежавшие к этой школе, связывали судьбы общества с поведением самих людей. Когда люди увеличивают свое достояние, экономно расходуют средства, которыми располагают, то небо не может сделать их бедными. Не может небо сделать людей больными, если они берегут свое здоровье. Знание и ум — вот основная сила, которой располагает человек. Благодаря этой силе человек научился использовать животных, пахать и засеивать землю, строить жилища.

Подчеркивание объективности естественных и общественных процессов, анализ роли деятельности и поведения людей в достижении ими поставленных целей, обоснование мысли о роли образования, знаний, воспитания в жизни человека — все это несомненные достоинства учения «законников». И все же они всецело оставались во власти идеалистических представлений о жизни общества. Они еще не понимали и, по условиям того времени, не могли понять роли труда, производственного опыта людей в прогрессе общества. Все дело они сводили к знаниям, которыми располагают люди, не понимая, что сами знания зависят от других, более глубоких оснований. Но даже и этот, ограниченный взгляд подрывал религиозные воззрения конфуцианцев на жизнь общества.

Подчеркивая объективность и необходимость установленных в обществе законов, «легисты» повели тем самым борьбу против субъективистского истолкования законов общества. В прежние времена, говорил Хань Фэй, считалось мудрым то правление, которое приводило к материальным выгодам, увеличению авторитета и славы государства. Этим правители пытались приобрести расположение народа; все остальное являлось несущественным, пустяковым. Однако, учит философ, на одной материальной выгоде и тем более на тщеславии нельзя построить жизнь государства и правильно управлять им. Неукоснительное осуще-

ставление закона — вот основа жизни общества и государства. Две особенности отличают учение Хань Фэя от взглядов других политических мыслителей того времени: обстоятельное доказательство того, что законы, установленные в государстве,—естественны и обязательны, как естественно и обязательно дао; абсолютизация, даже фетишизация закона и преувеличение роли законодательной власти.

Там, где китайский мыслитель исследует естественный и объективный характер закона, там он приходит к важным выводам о первенствующей роли общегосударственных интересов перед частными, о роли всеобщего исполнения закона для объединения и сплочения страны в ее борьбе против внешних врагов. Там же, где ученый увлекается формальным возвышением закона и законодательной власти, в значительной мере отрывает законы от жизни страны и наделяет их особым самостоятельным существованием, совершенно независимой от общества мистической силой, там он сплошь и рядом заходит в тупик и перестает быть оригинальным мыслителем.

Рассмотрим этот вопрос несколько подробнее.

В своих произведениях Хань Фэй высказывает ту основную для его концепции мысль, что «законы устанавливаются для упразднения частного: когда законы действуют, частным интересам нет места; частное вносит смуту в закон... Когда законы установлены, нельзя делать того, что преследует личные цели. Поэтому я и говорю: руководство последними ведет за собой смуту, руководство же законом — порядок» (стр. 257). В этом суждении важны две мысли: 1) Защита общегосударственных интересов. Эта идея была направлена против старой родовой аристократии, рассматривавшей государство как свою вотчину, а государственную казну как источник личного обогащения. 2) Сложившийся в государстве порядок является, по учению Хань Фэя, не результатом борьбы общественных классов, не определенной ступенью в развитии производства и экономических отношений людей, а следствием применения закона. Подобная абсолютизация роли закона является выражением идеалистического понимания общественных отношений.

Видя важную роль закона в том, чтобы навести порядок в государстве, Хань Фэй вместе с тем понимал, что осуществление закона, даже если он и полезен обществу в целом, не может проходить гладко и спокойно из-за различных интересов, имеющих у разных групп населения. Приведя поговорку, бывшую в ходу у древних китайцев, «править — все равно, что мыть голову», Хань Фэй рассуждал далее: жалеть утраченный волос, забывая пользу от мытья для роста оставшихся на голове волос, значит не понимать сути дела. Вскрывать болячки больно; пить лекарство горько; однако, если из-за горечи и болезненных



ощущений не вскрывать опухоли и не принимать лекарства, люди могут умереть, или болезнь не прекратится. Подобное положение возникает в обществе в случае применения закона: сначала — страдание, а затем — несомненная польза. Поэтому, подчиняясь закону, люди должны откинуть сожаление, разные гуманные соображения, а строго выполнять, осуществлять его в жизни. Более того, философ считал государство и народ обреченными, если они не руководствуются твердо установленным законом, а следуют каким-либо моральным побуждениям или же чувству гуманности. Правители, рассуждает Хань Фэй, настойчиво требуют обработки полей и распашки земель для увеличения достояния народа, однако их считают за это жестокими; когда они, скажем, совершенствуют наказание, устанавливают тяжелое взыскание, дабы пресечь дурное, их считают слишком строгими; они собирают подати деньгами и натурой, наполняют склады и амбары на случай помощи во время голодовки и запас для армии, однако их считают жадными.

Философ приводит такой пример из истории Китая: в древности государь Юй возвел плотины, преградил путь водам и устроил каналы; народ же собирал черепицу, камни и бросал ими в него; Цзы Чан заставлял распахивать землю и сажать тутовые деревья, жители же царства Чжэн бранили его. Следовательно, не всегда требуется считаться с мнением населения и учитывать интересы сегодняшнего дня. Законодатель и правитель должны видеть дальше; они обязаны знать последствия, к которым приведет исполнение закона или распоряжение властей. Известное насилие для осуществления законов необходимо для блага страны. Поэтому нельзя во всем доверяться народному мнению, как нельзя во всем считаться с желаниями ребенка. «Разговоры о гуманности и чувстве долга прежних царей бесполезны для правления,— пишет Хань Фэй.— Если же я выясню мои законы, сделаю обязательными награды и наказания, это и будет румянами и белилами для государства» (стр. 317).

Из приведенных соображений Хань Фэя видно, насколько безоговорочно защищал он интересы господствующего класса. Требование правителей увеличить распашку земель он связывал с «увеличением достояния народа», хотя это требование было порождено увеличением расходов на содержание армии и императорского двора, на ведение войн; усиление тяжелых наказаний объясняется им необходимостью «пресечь дурное», хотя этим «дурным» были выступления народных низов против чудовищной эксплуатации со стороны ванов, против произвола царских чиновников; собиранье податей он объясняет необходимостью «помощи во время голодовки», хотя эти подати шли для обогащения рабовладельцев и других крупных собственников. «Благо страны», о котором так часто говорит глава школы

«законников», оказывалось чаще всего благом тех, кто господствовал тогда в Китае.

Большое внимание уделяет Хань Фэй значению закона как общей нормы поведения и жизни всех людей без различия их происхождения или положения в обществе. Он приводит многочисленные примеры субъективизма и произвола, анархии и смут, несправедливости и зла, которые возникают в обществе, где господствует не закон, а мнение, желание или единоличный приказ правителя. Закон так же нелицеприятен перед знатностью, говорит он, как прямая линия противоположна ломаной. От требований закона не может отказаться мудрый человек, закон не решится оспаривать и храбрый.

Философ сравнивает жизнь государства с жизнью семьи. Китайская пословица гласит: если у семьи есть постоянное занятие, она не станет голодать даже в неурожайные годы. То же самое можно сказать о законах: когда у государства есть постоянный закон, оно не погибнет даже при опасности. Другое дело, если все в обществе предоставить личным побуждениям. Это открыло бы путь для осуществления безрассудных желаний, к распространению обмана, вероломства, эгоизма. Государству при этом был бы нанесен значительный ущерб.

Если бы Хань Фэй более внимательно присмотрелся к судьбам китайских государств, в которых были введены законы, разработанные правящими классами, он мог бы прийти к более верному заключению: законы могут быть и государство все же может погибнуть. Значит, основой жизни общества является не закон, а что-то другое.

Хань Фэй рассуждал так: государство состоит из совокупности отдельных лиц, интересы многих людей различны и даже противоположны. Основывать деятельность государства на воле, желаниях и целях отдельных лиц значит способствовать возникновению в нем сумятицы, хаоса, результатом чего будет топтание на месте. Объединить деятельность всех людей не может никакая, даже самая совершенная идеальная проповедь благородных идеалов. Это объединение может быть достигнуто подчинением всех людей одним и тем же законам. Законы государства дают возможность правительству относиться одинаково ко всем членам общества, подойти к ним с одним мериллом, с одной оценкой. Чтобы достигнуть желаемого результата, государство должно выработать справедливые, но строгие и непоколебимые законы.

Если подойти к вопросу конкретно и учесть, насколько распространен был призыв императоров, князей и ванов в древнем Китае, то нельзя не видеть в призыве «легистов» к законности шага вперед в деле упорядочения управления государством и введения в определенные рамки действий правителей.

Вместе с тем «легисты» оставались на идеалистической точке зрения в объяснении роли законов в жизни общества. По учению Хань Фэй, только законы спасают государство от гибели. Однако известно, насколько убедительно история опровергает такие взгляды. Александр Македонский повсюду, во всех завоеванных им странах вводил свои порядки, устанавливал жестокие законы, однако созданная им империя рухнула. Так же рухнул и древний Рим, хотя искусные юристы того времени тщательно разработали и ввели обязательные для всего государства законы. То же самое случилось с европейскими феодальными государствами. В учении Хань Фэй излагается типичная идеалистическая точка зрения на роль законов и законодательства в государственной жизни. Хотя идеи, развитые «законниками», отвечали народившейся тогда потребности в усилении законодательной власти в стране, они были построены, конечно, на ложном основании. Известно, что сама законодательная деятельность государства определяется более глубокими причинами — экономическими отношениями людей. Но от школы «законников» и неправомерно было бы требовать материалистического освещения вопросов о причинах и роли законодательной деятельности государства.

В известной мере подобные преувеличения роли законов в жизни общества объясняются условиями того времени. Раздробленность страны, длительные междоусобные войны, огромный рост недовольства земледельческого населения и обнищавшего городского люда, чудовищный произвол местных правителей и высокопоставленных чиновников — все это заставляло передовых людей того времени глубоко задуматься над современными им проблемами. Большинство из них еще не могло нащупать и открыть верные пути и средства, чтобы вывести страну из разрухи, нищеты и внутренних неурядиц. Многим казалось тогда, что выход лежит на путях создания сильной политической власти, справедливого и строго проводимого в жизнь законодательства. Именно на этот путь и встал Хань Фэй, разрабатывая свою теорию общества и государства.

Об этом говорят два факта.

Во-первых, настойчивое требование со стороны «законников» объединения многих китайских провинций и царств в одно мощное государство. Хань Фэй постоянно указывает на вредность разделения страны на самостоятельные удельные княжества: «выдающееся положение удельных князей, — писал он, — вред для сына неба, чрезмерное богатство сановников — гибель государя» (стр. 15). Или: «Главное в делах государства это — почин и единство народных стремлений. Исключительно выдвигается общее без уклонения в сторону частного; награждается донос (о коварстве), и послед-

нее не появляется; выясняют законы, и управление не приносит беспокойства; тот, кто может использовать эти четыре средства, становится сильным, а тот, кто не в состоянии сделать этого,— слабым» (стр. 333).

Во-вторых, неуклонное проведение той мысли, что законы должны соответствовать духу времени, чтобы они вовремя изменялись и исправлялись, ибо то, что было хорошим и правильным в одно время, может оказаться плохим и неверным в другое. «Коль скоро закон изменяется соответственно времени, тогда царит порядок; когда порядок согласуется с веком, достигается успех» (стр. 334).

В произведениях китайского философа приводятся примеры подобного изменения законов и той пользы, которая от этого проистекает<sup>1</sup>.

Обстоятельно разработанное положение о возможности замены устаревших законов и этических норм новыми, о необходимости приводить законодательство государства в соответствие с изменившимися формами жизни было шагом вперед в развитии политической мысли Китая. Здесь мы уже не видим, как у Конфуция и его учеников, преклонения перед древними традициями, освящения и обоготворения этих традиций. Социальной теории конфуцианства наносился ощутимый удар. Специально направляя острие своей критики против конфуцианства и обосновывая необходимость введения в стране новых законов, отвечающих изменившейся обстановке, Хань Фэй говорил: «Мудрый человек не подражает древности, не сохраняет однажды установленного порядка, а действует в соответствии с изменениями положения в стране».

Наметившийся здесь исторический подход к изучению жизни общества, признание текучести, изменчивости жизни человека и государства было несомненным завоеванием общественной мысли того времени.

### **Наказания и награды — меры поддержания порядка в государстве**

По учению Хань Фэя, люди занимают в обществе столь различное положение, их интересы так разнообразны, а человек от природы настолько увлекается личными выгодами, что одно провозглашение законов обязательными для всех людей

---

<sup>1</sup> «Народ (в древности) был прост,— пишет Хань Фэй,— и ему запрещали (что-либо делать) одним словом, и наступал порядок; когда же люди разумны, их связывают наказаниями, и они тогда повинуются. Если система управления не меняется с течением времени, возникает смута... Ввиду этого, при управлении народом мудрецами законы менялись с течением времени...» (стр. 334).

еще не упорядочивает жизнь государства и не гарантирует их осуществления.

Согласно теории Хань Фэя, основными средствами для обеспечения торжества законов в государстве являются поощрения и награды тем, кто действует в духе законов, в интересах общего блага, и наказание тех, кто противоборствует осуществлению законов, нарушает их, поступает в интересах личной выгоды в ущерб обществу. Хань Фэй предостерегает правителей от произвольного применения наказаний и поощрений. В этом важном для государства деле нельзя руководствоваться мнением приближенных лиц и чиновников. «Коварные сановники» могут погубить государство. «В отношении тех, кого они ненавидят, они могут увлечь на свою сторону государя, чтобы наказать их, благодаря своему влиянию, и сделают так, что государь наградит через них своих любимцев. Если владыка людей не ведет дело к тому, чтобы влияние и польза наград и наказаний исходили от него: он слушает своих сановников и дает те награды и наказания, которые они требуют, тогда все население государства боится его сановников, легко относясь к нему самому. Оно переходит на сторону его сановников, уходит от государя» (стр. 30).

Оставаясь верным своей идеалистической концепции по вопросу о роли законов в жизни общества, философ считал, будто бы все недоразумения в жизни государства происходят от того, что наказания и поощрения либо вовсе не применяются, либо применяются неправильно, необъективно. Так, например, во время вооруженной стычки с врагом, особенно перед нею, все говорят о храбрости, о возможной смерти ради победы. Однако, когда предстоит уже не слова, а должны быть пущены в ход лезвия мечей, люди часто разбегаются и не хотят умирать за дело страны. Объясняется это тем, что люди, поставленные во главе войска, не внушают к себе доверия. Они обещали награды воинам, но не дают их; много говоря о наказании, не приводят их в исполнение. А между тем, человек, одушевленный желанием победить во что бы то ни стало, не боящийся смерти, может противостоять десяти воинам, десять — сотне, сотня — тысяче, тысяча — десяти тысячам, а десять тысяч в состоянии покорить вселенную.

Представляют известный интерес доводы Хань Фэя в защиту этой позиции.

Разумный правитель, по его мнению, должен принять меры к тому, чтобы его сановники не произносили слов, не соответствующих делу. Тогда его награды будут приятны народу как своевременный дождь. В наказаниях же «он грозен, как гром, которого не могут понять ни духи, ни святые. Разумный государь не награждает украдкой и не милует в наказаниях»

(стр. 21). При этом важно, по мнению философа, награждать и поощрять людей за их заслуги, независимо от того, находится тот или иной человек близко к государю, занимает он высокое положение или низкое. То же самое с наказанием. Если человек допустил проступки, то его необходимо обязательно наказать, хотя бы это и был близкий и любимый человек правителя. Наказание и поощрение должны проводиться неукоснительно. Мыслитель предполагал, что если награды будут обильны и верны, то народ будет считать их выгодными для себя; если наказания будут серьезны и обязательны, то народ будет их избегать и выполнять законы. «Нет лучше закона,— говорил он,— чем единый закон и притом твердый, чтобы народ знал его. Поэтому государь, назначая награды, не меняет их; наказывая, не милует» (стр. 296—297).

Своей теорией Хань Фэй выразил потребности господствующих классов китайского общества того времени. В его произведениях идеализируется правящая верхушка и довольно часто высказывается пренебрежение к основной массе населения Китая — земледельцам и, особенно, ремесленникам. Он с усердием защищал и проповедовал ту мысль, что люди должны подчиняться законам, исходя не столько из их существования, сколько формально. Исполнители законодательной власти, в том числе и сам правитель, должны придерживаться главным образом буквы закона, а не его духа, смысла.

Любопытен пример, приводимый мыслителем, в подтверждение этой мысли.

В древности ханьский удельный князь Чжао, опьянев, заснул. Чиновник, заведовавший шляпами, видел, что государю холодно и потому прикрыл его платьем. Тот, проснувшись, обрадовался и спросил приближенных: кто его прикрыл от холода? Последние ответили, что это сделал заведующий шляпами. Государь велел казнить человека, прикрывшего его от холода, и наказал заведующего платьем. Он наказал последнего за упущение, а первого — за превышение компетенции. Конечно, нельзя думать, рассуждает Хань Фэй, что государь любил холод, но он считал, что вред от нарушений обязанностей сильнее холода. Этот пример является, по мнению философа, весьма поучительным для всех: и для тех, кто диктует законы и кто их исполняет.

Китайский философ настолько верил во всемогущество установленных в государстве законов, что даже степень развития общества, склонность людей к труду или праздной жизни ставил в зависимость от точности их исполнения. Если, например, в государстве люди без заслуг получают награды, рассуждал Хань Фэй, то народ после этого не заботится о том, чтобы, встретясь с врагом, отрубить ему голову,

не желает работать в поле, усиленно трудиться. В этих условиях все захотят заняться торговлей, будут стремиться к личному обогащению, к знатности, будут делать добро только для себя, создавать себе репутацию, чтобы приобрести почетные чины и богатое содержание.

Продолжая развивать и доказывать мысль о всемогущей силе закона, Хань Фэй выводит все социальные потрясения в жизни общества из того, насколько правильно применяются наказание и поощрение правителями. Награды должны быть значительны, говорил он, дабы народ считал их выгодными для себя; похвалы — прекрасными, чтобы он считал их своей славой; наказания — серьезными, чтобы народ боялся их; порицания — основательными, чтобы народ стыдился их.

Столь большое внимание философа к вопросу о наказаниях и наградах еще раз подтверждает правильность мнения марксистских исследователей истории социальной мысли Китая о том, что Хань Фэй в своем учении о законах и законодательстве полностью оставался на позициях идеализма.

### Требования к законодателю и правителю

В соответствии со своей общей теорией государства и общества, Хань Фэй выработал целую систему правил поведения правителей, при соблюдении которых будет, по его мнению, обеспечено преуспевание общества. Разумный правитель должен предоставить своим чиновникам право наблюдать за строгим проведением в жизнь законов государства, а сам обязан стоять в стороне от исполнения законов. Он должен быть беспристрастным и спокойным. Своим кажущимся невмешательством в дела общества правитель создает условия для того, чтобы все выслушать и взвесить, а затем уже принять решение. Правитель, учит Хань Фэй, все видит, но подчиненные его не знают об этом; он слушает и как будто не слышит, знает, но показывает вид, что не знает. Одним словом, он «скрывает свои следы, таит свои основания [поступков], дабы чиновники не воспользовались ими; удаляет свою мудрость, пресекает свои способности, дабы низшие не могли разгадать их...» (стр. 19). По мнению китайского философа, путь разумного правителя заключается в том, чтобы заставить мудрых людей использовать до конца свои умственные силы как при выработке законов, так и при их исполнении. В этих условиях правители, взвешивая все советы подчиненных, могут прийти к правильным решениям.

Не понимая роли основной массы населения — земледельцев, ремесленников, рабов и другого неимущего люда

в жизни государства, Хань Фэй по сути дела ставил все благополучие общества в зависимость от действий правителя. Тигр и пантера, говорил он, одерживают верх над человеком и властвуют над всеми зверями благодаря своим когтям и зубам. Если лишить тигра и пантеру их когтей и зубов, то человек несомненно справится с ними. У правителя есть свои когти и зубы; ими являются законы государства. Если император, правитель утратит эти орудия, то он станет похожим на тигра и пантеру, которые лишились когтей и зубов.

Вера во всемогущество закона была у «легистов» настолько велика, что они предполагали, будто закон действует сам по себе, помимо жизни государства и независимо от людей. Тем самым закон ставился над обществом, над людьми, а его действие приобретало какую-то мистическую силу. На примере «законников» особенно хорошо видно, к каким ложным последствиям ведет идеалистическая интерпретация роли юридических отношений в истории общества.

Чтобы правитель мог руководить обществом и увеличивать могущество государства, пресекать те силы, которые могут привести его к гибели, он, по мнению Хань Фэя, обязан сосредоточить всю полноту власти в своих руках. В качестве иллюстрации своей мысли философ приводит такой пример: правители должны постоянно срезать ветви с деревьев, чтобы они не были слишком густы. Если частные лица приобретут слишком большое значение, то двор владыки опустеет, а сам он будет окружен стеной, то есть изолирован. «Постоянно руби ветви, чтобы они не мешали: они стеснят жилище государя,— говорит он.— Постоянно руби ветви, чтобы они не выросли большими, а корень не был бы мал». Иначе «дерево не выдержит весеннего ветра, а тогда разрушится и сердцевина» (стр. 41).

По сути дела Хань Фэй требует неограниченной диктатуры для правителя страны. Потребность в сильной власти, которая могла бы объединить разрозненные провинции китайского государства, нашла свое наиболее полное выражение в произведениях школы «легистов». Приведенная выше аллегория с деревом и ветвями лишь отражает сложившуюся в то время потребность централизации власти в Китае, уничтожения раздробленности страны.

Нельзя отрицать того, что требование установления сильной централизованной власти в Китае и введения всеобщих законов было делом исторически прогрессивным, оно содействовало развитию китайского государства. Но нередко в истории бывает так, что исторически необходимые действия и идеи кажутся потомкам мерами и теориями неоправданными и легкомысленными.



У школы «законников» были свои критики. Даже такой сведущий древнекитайский историк, как Сыма Цянь не понял и осуждал «законников». «Легисты,— писал он,— не отличают ближних от дальних, благородных от подлых, всех ставят в ряд перед законом. В таком случае падает уважение к тому, кого следует уважать, как родного; пропадает почтение к тому, кого следует почитать.

Учение легистов можно применять лишь на коротком отрезке времени: для продолжительного применения оно не пригодно. Поэтому я и сказал: «В легизме слишком много жестокости и мало милосердия».

Вместе с тем, если уважать государя, четко разграничить обязанности каждого, никто не сможет тогда превысить своих прав. Против такого положения легистов не сумеет возразить ни одна философская школа, пусть их будет даже сто»<sup>1</sup>.

### Общесоциологические вопросы

В своих произведениях Хань Фэй касается и некоторых общесоциологических вопросов: о делении общества на различные слои населения в зависимости от рода деятельности людей, о характере жизни людей в отдаленные времена, о принципах деления истории на отдельные периоды, о роли народа в жизни общества.

Глава школы «законников» подразделяет все общество на следующие общественные группы: 1) правители и государственный аппарат, управляющий страной; 2) земледельцы; 3) военнотруженики; 4) купцы; 5) ремесленники.

Считая работу в государственном аппарате совершенно необходимой для жизни общества, Хань Фэй на второе место по значению ставит земледелие и на третье — военную службу.

Основная масса населения Китая в ту пору занималась земледелием. Ввиду непрерывных войн и междоусобиц большое значение приобрели вооруженные силы каждой провинции. Поэтому земледельцы и воины были выделены мыслителем в качестве основных и наиболее важных для государства групп населения. Торговля, особенно с другими странами, не была широко развита, а ремесло презиралось правящими классами и считалось делом рабов. Китайский философ отразил в своих произведениях эту обстановку. Неудивительно, что торговлю и ремесло он считал занятиями бесплодными и вредными видами деятельности для государства. Хань Фэй писал: «Управление государством разумного повелителя состоит в том, чтобы мало было купцов, ремесленников и питающихся

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 38—39.

бродяжничеством, и они считались бы людьми низкими.., чтобы народ стремился к занятию основным делом, уменьшая число занимающихся посторонним» (стр. 307).

Насколько прозорлив был Хань Фэй в воззрениях о необходимости создания единого китайского государства, настолько недальновидным оказался он в оценке роли ремесла и торговли. Это тем более необходимо отметить, что ремесленное производство в Китае было уже тогда широко распространено, а его перспективы становились все более благоприятными.

Во всяком случае, каков бы ни был род занятий человека, Хань Фэй требовал судить о нем не по заранее составленному мнению, а только по результатам его деятельности. Это было трезвое и здоровое требование. В то время оно имело тем большее значение, что личные связи чиновников с правящим домом, знатность происхождения, богатство, как правило, предопределяли судьбу людей, их положение в государстве. В этом смысле требование философа — судить о людях по результатам их деятельности — было, несомненно, прогрессивным. Он рассуждал, например, таким образом: когда все люди спят, слепого не узнать, когда все молчат, немого не отличить. Если же заставить первого смотреть, а второго спросить, то слепой и немой обнаружат свои качества. Отсюда следует, что, не узнав человека на деле, нельзя отличить способного от глупого. Поэтому необходимо наблюдать за тем, как успешно выполняются поручения. «Разумный государь,— говорил Хань Фэй,— слушая речи, вменяет в обязанность их применение; наблюдая за действиями, неукоснительно требует положительного результата; в таком случае о пустых теориях и учениях, о превосходстве древности не будут говорить, а хвастливые, лживые действия не станут прикрашиваться» (стр. 268).

Не исключено, что в учении Хань Фэя содержалось и другое требование: предоставить людям возможность более свободно высказывать свои мысли, более активно проявлять себя в делах.

Историю общества Хань Фэй делил по чисто идеалистическому принципу. Преобладание той или иной духовной сферы в деятельности человека он считал главным проявлением жизнедеятельности людей в разные исторические времена. Так, в глубокой древности, по его мнению, люди стремились к добродетели, в последующие времена — к мудрости и опытности, а в настоящее время состязаются в духе и силе. Несостоятельность подобного деления истории на различные эпохи совершенно очевидна.

Исторический подход Хань Фэя к изучению общества и государства сказывается в том, что он считал неправильными воззрения, согласно которым то или иное государство по воле

богов будет вечно сильным или вечно слабым. В истории не бывает государств постоянно слабых или вечно сильных, говорил он. Правда, эта мысль прерывается у китайского мыслителя довольно легковесным замечанием о том, что только те государства сильны, которые следуют законам, а слабы те, которые законам не следуют. Но здесь он уже отдавал дань идеалистическому учению об обществе и государстве.

Содержание законов, установленных государством, Хань Фэй связывал с доблестями и пороками правителей. В сочинениях китайского философа не содержится указаний на какую-нибудь связь принимаемых государством законов с удовлетворением реальных потребностей людей той или иной исторической эпохи. За исключением требования объединения страны в одно государство и изменения законов сообразно изменившимся обстоятельствам, других положений на эту тему Хань Фэй не развивает.

Основным пороком концепции «легистов» о природе законов был субъективизм. Может быть, самым ярким подтверждением этого является рассуждение Хань Фэя о том, что в природе людей заложено мало добродетели и много дурного. Философ не вдается при этом в подробности и не обсуждает вопроса о том, почему, по его мнению, в обществе много дурных людей. Он просто призывает читателей принять это положение на веру. Среди его многочисленных высказываний на эту тему встречается, например, замечание о том, что дурным наклонностям люди часто следуют из-за стремления к власти. Власть, рассуждает он, либо способствует водворению порядка, либо оказывает содействие смуте. Он цитирует слова Чжоу-шу, который говорит: «Не приделывай тигру крыльев: он полетит в гору, выберет себе кого-нибудь и съест». Давать власть дурным людям — это то же самое, что привязывать тигру крылья.

В этом рассуждении содержатся две мысли: 1) надо стремиться к выдвижению более разумных правителей; им не опасно «приделывать крылья»; 2) дайте хорошему правителя, справедливого государя, поставьте во главе государства добродетельного, честного человека и вся жизнь общества, все течение событий изменится коренным образом!

Так идеалистически понимал философ ход истории.

Хань Фэй не всегда, однако, решал подобные вопросы чисто умозрительным образом. Так, когда ему потребовалось изложить происхождение государства и он обратился к изучению жизни людей в древние времена, то им были высказаны глубокие мысли о характере быта и роде занятий людей в ту пору. Но и в этом случае здравые суждения переплетаются у него с фантазией. Он считал, что в далекой древности населения

было значительно меньше, а птиц и зверей — больше, чем в его время. Люди не были вооружены достаточными средствами, чтобы одолеть четвероногих и пресмыкающихся. Но вот появился первооткрыватель: он построил жилища и люди смогли избежать опасности в большей мере, чем прежде. Питались в то время люди плодами, овощами, моллюсками. Сырое мясо, которое поедали люди, «издавало дурной запах и было вредно желудку — люди часто болели» (стр. 290). Вновь появляется опытный человек, который трением одного куска дерева о другой (сверлением) добыл огонь для приготовления мяса. В то время, когда «правил вселенной» Яо, люди еще не умели косить траву, кормить ею скот и покрывать крыши домов, обрубать бревна для строений, и пища состояла из грубого проса; зимой они носили шубы из оленьих кож, летом — платья из грубого полотна.

Здесь важна мысль о роли чисто материальных факторов в историческом прогрессе — роль жилища, орудий, огня, одежды и т. п. Важна также догадка Хань Фэя о более низком уровне производственной деятельности людей в древние времена. Ограниченность этого воззрения также очевидна: не опыт, не повседневная практика людей двигает общество вперед, а выдающиеся люди — первооткрыватели нового. История опять-таки ставится в зависимость от способностей отдельной личности.

Хань Фэй, как и многие исследователи общественной жизни до и после него, неправильно предполагал, что в древности природа давала людям свои плоды в изобилии. Ввиду этого мужчины-де не пахали землю, так как плодов было достаточно для питания, а женщины не ткали, так как звериных кож было вдоволь для одежды. В общем, «народу было мало, а богатства имелись в избытке, поэтому не было у людей споров; вследствие этого не было больших наград, и не применялись тяжелые взыскания, а народ управлялся сам собою» (стр. 291).

Известная идеализация жизни людей в древние времена свойственна и школе «законников». Если они еще и не учили о некоем «золотом веке» в прошлом, то во всяком случае предполагали, что люди жили тогда мирно, в довольстве и благополучии. К тому времени люди еще не располагали такими фактами и особенно археологическими данными, которые дали бы возможность более трезво и правильно судить о жизни первобытного человека. Однако тот факт, что «легисты» рассматривали человеческое общество в его развитии, исключали из объяснения происхождения общества какое бы то ни было божественное вмешательство и считали государство не вечной организацией общества, данной людям свыше, заслуживает

всяческого внимания и дает основание высоко оценить социальную-политическую концепцию «законников».

Как представители господствующего класса, «легисты» чаще всего с пренебрежением относились к основной массе населения Китая — земледельцам и ремесленникам. В произведениях Хань Фэя, например, нередко встречаются замечания о том, что народ должен быть доволен своей судьбой<sup>1</sup>. Это была традиционная точка зрения господствующих слоев населения.

Однако и в то время многие передовые мыслители-материалисты, более тесно связанные с угнетенными классами, стремились выразить интересы трудящихся и защитить их. Хань Фэй остался сыном своего класса. Он не пошел дальше политических требований и задач, стоявших тогда перед правящими слоями. Но и то, что он смог сделать, заслуживает глубокого внимания и изучения. Его взгляды, несомненно, оказали значительное влияние как на мировоззрение современников, так и на дальнейшее развитие социальных воззрений. Во многом эти взгляды были передовыми. Именно за это ценят в Китае крупнейшего представителя школы «законников».

Среди последователей Хань Фэя не было единства. Если одни «легисты» развивали наиболее консервативные стороны учения его школы, то другие, более передовые сторонники этого учения подробно разрабатывали вопрос об основных принципах морали, причисляя к ним народные обычаи, справедливое поведение людей, их стойкость в жизни и в военных походах, а также чувство стыда, присущее людям. Народные обычаи учат, что люди не должны предаваться излишествам; соблюдая справедливость, человек сознает, что ему нельзя быть дерзким, обижать слабых. Стойкость прививает людям необходимые моральные качества для достижения благополучной жизни, а чувство стыда предохраняет людей от нежелательных для общества поступков. Этим же «легистам» принадлежит и мысль о том, что народные волнения и всякого рода недовольства людей тем социальным строем, в котором они живут, происходят от их бедности и нищеты. Отсюда делался вывод о необходимости экономического преуспевания страны и улучшения материального благосостояния народа для того, чтобы лучшие политические идеалы могли получить свое воплощение в народной жизни.

Но для того и существуют реакционные историки и писатели, чтобы белое сделать черным и наоборот. Так, упоминавший выше Богардус заметил, например, по поводу учения школы «законников»: «В системе Хань Фэя и тех, кто придерживался его точки зрения, государство доминирует над лич-

<sup>1</sup> «...Тот, кто ест отруби не досыта, не заботится о прекрасном рисе и мясе; чье грубое платье неполно, не ждет расшитых материй» (стр. 300).

ностью. Государство и его общественные деятели становятся всем, а личность ничем. Это тоталитаризм фашистского типа»<sup>1</sup>.

Американский социолог Э. Богардус не одинок в попытках фальсифицировать историю китайской общественной мысли. Его коллега Фурфей стоит по сути дела на тех же позициях. Излагая смысл учения «легистов», он пишет, будто бы согласно их взглядам «окончательной победы добьется то государство, которое окажется наиболее беспринципным и наиболее последовательным в ведении тотальной войны». Далее, этот автор продолжает: «по мнению «легистов», закон является средством общественного контроля, с помощью которого государство может наиболее действенно мобилизовать свои ресурсы для ведения беспощадной войны. Мораль была вышвырнута за борт. Военная эффективность ставилась превыше всего. Это был своего рода древний китайский фашизм»<sup>2</sup>.

Однако, как показывает исторический опыт, далеко не всякое введение законности вело и ведет к тоталитаризму и фашизму. Известно, что фашизм принижает людей труда до рабского положения, ставит целью возвысить одну расу, расу господ над всеми другими народами, участь которых — вечное рабское служение шайке «избранных».

В произведениях Хань Фэя и его учеников ничего подобного нет и в помине. Уже одно их положение о том, что государство и его деятели должны вырабатывать законы сообразно сложившимся обстоятельствам, принимать во внимание нужды общества и равным образом относиться ко всем людям, населяющим страну, опровергает домыслы Богардуса и ему подобных. Но Хань Фэй не остановился на этих идеях. Он решительно выступил против освящения обычаев, культа предков и требовал изучать конкретные условия, чтобы находить выход для исправления этих условий, если они порочны.

## 7. ВЗГЛЯДЫ СЫМА ЦЯНЯ И ВАН ЧУНА НА ОБЩЕСТВО

### Сыма Цянь — «отец китайской истории»

Большой интерес к истории своей страны у большинства китайских философов и социальных мыслителей не является случайностью. К истории культуры и общественной жизни Китая постоянно обращались Конфуций, Мен-цзы, Мо Ди, Сыма Цянь и другие. Многие китайские мыслители пытались извлечь из истории примеры и доводы в пользу приоритета тех или иных правителей.

<sup>1</sup> E. Bogardus. The Development of Social Thought, p. 65.

<sup>2</sup> P. H. Furfey. A History of Social Thought. N. Y. 1946, pp. 89—90.

Немаловажное значение имело и то обстоятельство, что в период, когда падало влияние древних аристократических родов, у землевладельческой знати возникала потребность исторически оправдать свою власть над уделами, провинциями, княжествами. Только в этой атмосфере всеобщего политического интереса к истории мог появиться в Китае такой выдающийся историк, как *Сыма Цянь* (примерно 145—86 гг. до н. э.).

«Его обыкновенно называют китайским Геродотом, отцом китайской истории,— писал о Сыма Цяне академик Васильев.— Как историк, по сообщению фактов, он может быть и выше Геродота, потому что старался ответить на все исторические вопросы; но по изложению он не представляет решительно никакого сходства с знаменитым греческим историком. Тогда как у Геродота мы находим целостный рассказ, один факт сливается с другим, одно упоминание вызывает воспоминание о другом, Сыма Цянь создает странную для нас методу разделения фактов, распределения их не в скупенном виде, не в одном обзрении; отводит им место по рангу того лица, которое в них участвовало»<sup>1</sup>.

Сыма Цянь живо интересовался вопросами происхождения и судьбами общества. Он оставил после себя знаменитые «Исторические записки», в которых не только воспроизведены многочисленные важные события истории Китая той поры, особенно периода Ханьской династии, но и высказаны важные социально-экономические и социологические идеи. Чтобы правильно понять общественно-политические и социологические взгляды Сыма Цяня, необходимо принять во внимание некоторые важные исторические события того времени.

Император У-ди, принадлежавший к деспотической династии Хань, принимал решительные меры, чтобы подорвать экономическую силу земельной аристократии и поставить ее в большую зависимость от центральной власти. Речь шла о мерах по укреплению и централизации власти в империи. Именно к этому периоду относится создание кодекса законов, состоявшего из 159 статей, согласно которому преступления против центрального правительства карались особенно жестоко.

У-ди направил своих представителей-резидентов, различного рода инспекторов на места и жестоко подавлял своеволие местных князьков. Чтобы проводить политику централизованной власти, император У-ди опирался на военную знать, крупных торговцев, владельцев металлических мастерских, солеваров. Он привлек на свою сторону и некоторые слои возникавшей тогда феодальной интеллигенции.

---

<sup>1</sup> В. П. Васильев. Очерк истории китайской литературы. См. «Всеобщая история литературы». Под ред. В. Ф. Корша, т. 1, стр. 549.

Император У-ди вел длительные войны за расширение своих владений. Это не могло не вызвать резкого ухудшения положения угнетенных классов населения и дальнейшего обострения классовой борьбы в стране между рабовладельцами и немущими, крестьянами и феодалами, между ремесленниками и городской знатью.

Передовые мыслители, ученые, политические деятели Китая II—I вв. до н. э. придерживались различных взглядов на историю, на ее смысл, на судьбы государства и народа. Но многих из них объединяла ненависть к деспотическому произволу императоров, князей и знати. Это нашло выражение в народном творчестве древнего Китая, в произведениях некоторых последователей Лао-цзы и знаменитого китайского поэта Цюй Юаня, в исторических трактатах Сыма Цяня и у многих других авторов. В оде Цюй Юаня «С камнем в объятиях» имеются, например, такие строки:

Богатство духа, прямоту и честность —  
Вот что великие ценили люди...  
Обычно деревенские собаки  
Встречают злобным лаем незнакомца.  
Чернить людей, талантом одаренных,—  
Вот свойство подлое людей ничтожных...  
Я знаю, что умру, но перед смертью  
Не отступлю назад, себя жалея.  
Пусть мудрецы из глубины столетий  
Мне образцом величественным служат.

(Перевод А. Гитовича).

### *О народе и феодальной знати*

Сыма Цянь также подвергал критике и осуждению роскошь императоров и связанной с ними рабовладельческой и феодальной знати.

Сама обстановка, в которой жил и творил Сыма Цянь, а также его связь с передовыми кругами новых имущих слоев, с литераторами, интеллигенцией толкали древнекитайского историка на изучение народной жизни и давали ему возможность трезво оценивать быт и политику рабовладельцев и феодалов. В «Исторических записках», часть которых издана на русском языке в 1956 г. в виде жизнеописаний некоторых политических и военных деятелей, мыслителей и писателей древнего Китая, Сыма Цянь разносторонне рассматривает вопрос о взаимоотношениях между правителями и рабовладельческой аристократией, с одной стороны, и основным трудящимся населением страны, с другой. Так, описывая свое



путешествие по северным провинциям страны, он отмечал, что большие массы людей труда, строя Великую китайскую стену, рыли горы, засыпали ущелья, прокладывали прямой путь. Поистине дешево ценили труд народа! — восклицал он.

Сыма Цянь не пропускал каждого удобного случая для того, чтобы не подвергнуть критике несправедливые действия и жестокость землевладельцев и правительственных чиновников. Признавая высокие моральные качества за земледельцами и бичуя владетельных лиц за жестокость, он высказывал передовые политические взгляды. Указывая на несправедливость императорского законодательства, на социальную несправедливость вообще, Сыма Цянь говорит, например: «Кто украдет крючок, тот смертной казни будет предан, кто царство украдет — правителем Хоу он станет; у правителя же в доме гуманность и честь пребывают». В других местах «Исторических записок» Сыма Цянь дает еще более развернутую характеристику социальных отношений в древнем Китае и сурово осуждает разгул богатеев и чиновников.

Сыма Цянь подметил закономерность явлений общественной жизни, их повторяемость. Были императоры и сановники, которые грабили народ. История похоронила их и принудила новых правителей исправить ошибки прежних. Но это также продолжалось недолго. Вновь нити закона ослабли. Излишество тех, кто обладал богатством, стало переходить через край. Сельские богачи, захватив землю, бесчинствовали в деревнях. Члены царской фамилии, владевшие землями гуны, сановники и военная знать соперничали в расточительстве. В погоне за роскошью они не знали никакой меры. Из этого китайский историк делает социологическое заключение: все вещи доходят до своего расцвета, после чего наступает упадок. «В этом, — пишет он, — конечно, суть превращений (изменений)».

Описывая жизнь Цюй Юаня и Цзя И, китайский историк нередко отбирает и цитирует из их произведений те места, в которых осуждается строй несправедливости и бесчестия. Высоко оценивая оду китайского писателя Цзя И, Сыма Цянь цитирует из нее такие строки:

Увы, глупец прославлен ныне,  
Бесчестный властью наделен.  
Вступивший в бой со злом и ложью,  
Мудрец на гибель обречен...  
Известно это всем: в запрудах мелководных  
Большие осетры не могут долго жить.  
Лягушкам, что кишат в канаве узкой,  
Огромной рыбы ход легко остановить<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 183—184.

Противопоставляя народ правителям, Сыма Цянь нередко называл земледельцев и ремесленников *основанием общества*, источником его благополучия. Эта замечательная мысль, хотя и не получила развития в его произведениях, была однако той большой и глубокой истиной, изложение которой составило бессмертную заслугу «отца китайской истории».

Не менее глубоко понимал Сыма Цянь и влияние деятельности выдающегося человека на развитие страны, особенно, если он стоит во главе государства. В «Жизнеописании Цюй Юаня и Цзя И» он пишет: «Даже если правитель глуп, он стремится окружить себя преданными людьми и выбирает себе в помощники мудрых людей. Но когда государство гибнет, когда на него одно за другим обрушиваются несчастья и при этом не находится мудрого правителя, способного навести порядок в стране, тогда людей преданных называют изменниками, людей достойных — глупцами. Хуай-ван не сумел найти себе верных слуг, наложница Чжэн Сю и Чжан И его обманули. Поверив клевете Цзинь Шана и Цзы-лания, он удалил от себя Цюй Юаня. В результате войска его оказались разгромленными и враг отторг шесть областей. Сам же Хуай-ван умер на чужбине пленником, сделавшись посмешищем для всей поднебесной. Вот к какой беде приводит неумение разбираться в людях!»<sup>1</sup>.

Хотя Сыма Цянь все надежды возлагал на способных чиновников и с их деятельностью связывал благополучие государства и довольство народа, все же нельзя не отдать должного его постоянной заботе, беспокойству за судьбы отечества. Если же иметь в виду его стремление поставить во главе государства лучших людей страны, честных и близких народу, то передовой характер политической программы китайского историка будет еще более очевидным.

Сыма Цянь, цитируя «Ицзин», указывал, что если колодец загрязнился, то из него уже нельзя пить. Но стоит позаботиться, чтобы его своевременно вычистили, из него смогут черпать воду все. Так и правитель. Если он вовремя не образумится, разве будет счастлив народ? Продолжая развивать эту мысль, Сыма Цянь набрасывает целую программу социально-политической деятельности правителя, если он заинтересован в благосостоянии народа, в успехах страны. Он мечтает о наступлении той поры в жизни Китая, когда близкие и дальние народы «перестанут нас чуждаться». «Ранним утром,— пишет Сыма Цянь,— они будут озарены ярким светом, благодаря чему прекратятся войны здесь, окончатся наказания и кары там. А разве не называется благополучием такое положение, когда близкие и дальние живут в согласии и мире, когда внутри и

---

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 177.

вовне наступает спокойствие? Уберечь народ от гибели, дать ему покой и привить добродетель, заслуживающую уважения, спасти от упадка одряхлевший мир, продолжить незаконченное дело династии Чжоу — вот первостепенная задача Сына неба!»<sup>1</sup>

Как разносторонне образованный человек, хорошо знавший гражданскую историю Китая, а также историю литературы и искусства, Сыма Цянь тщательно отбирает для своих «Исторических записок» такие примеры деятельности правителей, почтения, произведения писателей, наставления философов, которые соответствовали его собственным убеждениям. Он цитирует поэму Сыма Сян-жу, в которой известный китайский поэт описывает природу, а также нравы и обычаи правящих лиц и простых людей, набрасывает картину будущей, более благоустроенной общественной жизни. Сыма Цянь с симпатией приводит такое место из поэмы:

Эту землю можно всю распахать,  
Обратить ее всю в поля...  
Простому народу помочь,  
Сломать стены, рвы завалить!

Эти строки Сыма Сян-жу были прямо направлены против интересов крупных землевладельцев. Известно, что в ту пору в Китае огромные площади лесов, полей и горных местностей либо пустовали, либо использовались для охоты правителями и богачами. Сыма Цянь, как и его предшественник — поэт Сыма Сян-жу, считает несправедливыми такие порядки и протестует против них. Далее в поэме Сыма Сян-жу говорится:

Пусть вольно приходят сюда люди гор и люди  
долин!—  
Разводить и ловить могут рыбу в прудах.  
Надо закрыть все чертоги, палаты, дворцы,—  
Житницы все открыть!  
И помочь нужно всем, кто в нужде и в беде без  
надежд!  
Вдовам делать добро,  
Всех сирот воспитать,  
Только правды искать,  
Сдержанным в гневе быть,  
Надо казни смягчить,  
Упорядочить строй...  
Реформам путь проложить!<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 313.

<sup>2</sup> Там же, стр. 305.

Сыма Цянь считал, что осуществление пожеланий, высказанных в этой поэме, приведет к ликованием всей поднебесной. Расцветут добродетель и справедливость, не нужны будут наказания. Одним словом, правитель не должен развлекаться, забывая о населении, оставляя в стороне все дела управления государством ради того, чтобы поймать фазана или зайца. Народ «осудит таких царей за излишество!»

Пожалуй, самой замечательной и глубокой стороной исторических, социально-политических и социологических воззрений Сыма Цяня являются его догадки об огромной роли реальных условий жизни народа для процветания государства, для всего развития общества. Великий китайский историк считал, что от землепашцев люди зависят в пище, ремесленник создает своим трудом вещи, которыми пользуется земледелец, купец распространяет результаты труда крестьянина и ремесленника. Следовательно, труд земледельца и ремесленника — источник благосостояния всего общества. «Коль источник велик, то будет изобилие, а если ничтожный источник, то недостаток скажется. Сначала государство обогатить, а следом — богатыми сделать и семьи».

В выводах о зависимости жизни общества от успехов людей в труде, от изобилия пищи, одежды, орудий, необходимых для земледелия и ремесла, Сыма Цянь шел настолько далеко, что даже принципы морали: вопросы добродетели, чести, долга — ставил в зависимость от этих реальных условий жизни. Он открыто говорил: люди знают, что такое этика и честь, когда житница и кладовые полны. Когда народ сыт и обут, он понимает, что такое слава и что такое позор.

### *О закономерности движения общества*

Труды Сыма Цяня по истории Китая состоят, главным образом, из жизнеописаний выдающихся правителей, военных и политических деятелей, писателей и философов. Через все его произведения красной нитью проходит мысль, что общество не стоит на месте; в истории есть свой неумолимый закон развития жизни. История деятельности отдельных лиц лишь свидетельство текучести и изменчивости общественных порядков. Поэтому задача исследователя общественной жизни состоит не в простом перечне исторических фактов, а в попытке проникнуть в сокровенный смысл прошедших и совершающихся событий.

Если в разные времена люди живут по-разному, значит мир изменяется, а вместе с ним изменяется и жизнь. Стало быть,

люди не могут в разные времена руководствоваться одними и теми же законами и принципами.

Сыма Цянь понимал, что проникнуть в скрытую основу вещей не так-то просто. Историк и общественный деятель должен знать взаимную зависимость и связь событий. Сыма Цянь одобрительно цитирует такое, например, место из доклада Сыма Сян-жу императору: «Проницательный видит то, что еще не сбылось, мудрый избегает опасности еще до того, как она покажется. Несчастье всегда таится в неизвестности и возникает перед человеком неожиданно. Поэтому у простых людей существует поговорка: «Тот, кто накопил тысячу золотых, не станет сидеть на крыльце». В этом кратком выражении заключен глубочайший смысл! Хотелось бы, чтобы вы вникли в его суть»<sup>1</sup>.

### *Изъяны и ограниченность концепции Сыма Цяня*

Однако Сыма Цянь не всегда придерживается им же самим изложенного принципа исторического исследования.

Три крупных недостатка характерны для исторической и социологической концепции древнекитайского историка. Во-первых, движение человеческой истории, расцвет и упадок государств он связывал в основном с деятельностью правителей. Его высказывания о народе как основе жизни общества не были развиты и не послужили исходным пунктом исследования. Во-вторых, Сыма Цянь приходит к ошибочному заключению, будто бы история развивается по замкнутому кругу. В-третьих, Сыма Цянь как историк-идеалист переоценил роль знаний, ума, личных качеств выдающихся личностей в жизни государства. Сама по себе мысль, выдвинутая и развитая китайским историком о больших успехах правителя, если он знает, как следует действовать в интересах государства, о важности знания полководцем и солдатом целей борьбы, имеет весьма большое значение. «Тот, кто знает, за что умирает, бывает храбр и презирает смерть»<sup>2</sup>,— говорил китайский историк. Но он не останавливался на этом. Знания для него — это основной источник и рычаг продвижения общества вперед.

Догадки Сыма Цяня о роли простых людей в жизни общества, о текучести общественных явлений и непостоянстве законов государства и норм морали, как и многое другое в его творчестве не могли получить широкого развития во II—I вв. до н. э. Это объяснялось не только ограниченностью исторического материала, на который опирался «отец китайской истории», но и в еще большей мере классовой принадлежностью мысли-

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Избранное, стр. 315.

<sup>2</sup> Там же, стр. 172.

теля. Будучи выходцем из мелких землевладельцев, состоя на службе у ханьского императора У-ди, Сыма Цянь не мог выйти за пределы интересов, идей и стремлений той общественной среды, которая его породила. И при всем этом читателей произведений Сыма Цяня до сих пор поражает пронизательность его мыслей, исключительное разнообразие и богатство изложенного им фактического материала из истории древнего Китая, дальновидные наброски политической программы прогрессивной деятельности правителей.

### Мировоззрение Ван Чуна

Последователем и продолжателем учения Ян Чжу, а также близким по мировоззрению к Сыма Цяню был знаменитый китайский философ-просветитель и политический деятель *Ван Чун* (27 — ок. 97 гг. н. э.).

Великому китайскому философу принадлежит несколько произведений, оказавших огромное влияние на последующее развитие философской и социальной мысли в Китае. Среди них необходимо упомянуть «Рассуждение о шести конфуцианцах», «О правлении», «Критические рассуждения», труды, посвященные вопросам воспитания. Сохранилось только одно, главное сочинение Ван Чуна «Критические рассуждения». Этот трактат был обстоятельно рассмотрен и проанализирован известным советским ученым А. А. Петровым в его интересной и содержательной книге «Ван-Чун — древнекитайский материалист и просветитель»<sup>1</sup>.

В своих общефилософских и социально-политических взглядах Ван Чун опирался, с одной стороны, на материалистическое мировоззрение Лао-цзы, с другой, на учение такого прогрессивного мыслителя, каким был Ян Чжу.

Уже в середине I в. до н. э. даосизм превратился в чисто религиозное учение, выступавшее с проповедью идей, угодных правящей верхушке китайских рабовладельцев и феодалов. Одной из главных задач, поставленных Ван Чуном, было возрождение материалистического содержания философской теории Лао-цзы и дальнейшее развитие положений о закономерностях жизни природы и общества согласно объективным законам дао. Порывая с даосистами и критикуя идеалистическую интерпретацию дао, Ван Чун использует для обозначения всего материального понятие *ци*. Материальная субстанция *ци* все порождает, из нее состоит весь мир. *Ци* продолжает человека, подобно тому, как вода превращается в лед. Субстанция

<sup>1</sup> Книга А. А. Петрова была написана в 1941 г. и опубликована Издательством АН СССР в 1954 г. Выдержки из произведения Ван Чуна «Критические рассуждения» приводятся нами в переводе А. А. Петрова.

ци существует вечно, являясь «тончайшей сущностью неба и земли». Благодаря объективному характеру материальной первоосновы вселенной, процесс развития всего мира должен быть понят, как сам по себе существующий, естественный и закономерный. В мире нет ничего, что бы существовало вечно, кроме *ци*. Все, изменяясь, превращается из одного состояния в другое, не только рождается, живет, но и необходимо умирает. Как все в природе, человеческая жизнь также имеет предел. При этом, в противоположность религиозному воззрению о бессмертии души, Ван Чун утверждал, что человек, так же как и животное, рождается и умирает один раз. «Минувшие годы мы можем только запомнить,— говорил он,— но кто же может их возвратить. Мы как бы входим в Желтый источник, исчезаем и превращаемся в землю и пепел... Молодое и старое живет и умирает и, в равной степени, древнее и современное подвержены этому».

Природа и человек подчинены объективной необходимости. Все течет естественно. Зло и бедствия, наблюдающиеся в истории, возникают из той же слепой необходимости, не являясь ответными действиями неба за людские прегрешения. Люди, рассуждал Ван Чун, обычно думают так: тот, кто творит добро, достигает счастья, а того, кто творит зло, постигает несчастье. И счастье и несчастье исходят от неба: человек действует и небо отвечает ему соответствующим образом.

Ван Чун подвергает резкой критике эти религиозно-идеалистические взгляды конфуцианцев. Исследование убеждает в том, писал древнекитайский философ, что счастье не дается небом в качестве милости. В поднебесной добродетельных людей мало, а злых — много. Только добродетельные люди следуют правильному пути, а злые нарушают естественные законы дао. Между тем жизнь злых людей не коротка, а годы добродетельных людей не продолжительны. И философ, подобно греческому эпикурейцу, остроумно заметил: «если уж небо так всеильно, как это представляют себе религиозные догматики, то почему же оно не посылает добродетельным людям долголетия в сто лет, а злым — смерти в молодости? Все существа в отношении неба должны были бы явиться своего рода детьми. Родители ко всем своим детям проявляют одинаковую доброту и любовь. Почему же в таком случае небо так внимательно к знатым и мудрым, а о низких и глупых не заботится?»

Глубокие социальные и атеистические мысли китайского философа подрывали основы религиозных взглядов. Замечательна и догадка Ван Чуна о социальной направленности религии — защищать знатных, презирать «низких»!

Что же касается устройства дел в государстве, то и здесь небо не оказалось на высоте положения. Если оно только то и

делает, как об этом учат конфуцианцы, что порицает и наказывает одних людей и поощряет других, то почему бы ему сразу не совершить благое дело, не поставить таких правителей и не создать таких людей, которые своими действиями и своей жизнью не заслуживали бы постоянного порицания и наказания. Во всяком случае, небо не утомляло бы себя потом ненужной и неблагодарной работой. Правильнее предположить, пишет китайский мыслитель, что судьба человека определяется естественным ходом вещей, природой.

Нет нужды говорить о том, как метко разили подобные взгляды религиозно-фанатические догмы, господствовавшие тогда в Китае, и с каким восторгом воспринимали передовые люди того времени эти глубокие материалистические идеи.

Строго объективный подход к изучению жизни человека дал возможность великому китайскому философу разглядеть естественный процесс постепенного прогресса жизни человеческого общества. Ван Чун отмечает, что в глубокой древности люди жили в пещерах и одевались в шкуры диких зверей. Постепенно последующие поколения людей сменили пещеры на дома и дворцы, стали одеваться в шелковые одежды; изменились орудия, которыми пользовались люди, изменились виды их занятий. Это, конечно, не означает, что философ стоял на позиции последовательной теории прогрессивной эволюции человеческого общества.

Философ учил о прохождении каждой определенной эпохой или царством периода подъема и периода падения. «В каждой эпохе,— говорил он,— есть (период) расцвета и (период) упадка, и когда упадок достигает своего предела и длится долго, порождаются пороки».

В противоположность господствующему религиозному воззрению, различавшему справедливость и несправедливость в обществе, сообразно тому, как человек относился к императору и богу, Ван Чун в высшей степени реалистически истолковывает эти вопросы. Он отмечает, что лишь многообразный опыт дает возможность различить, где находится правда, а где — обман и зло. Конфуцианцы требуют, чтобы люди на веру принимали деление человеческих поступков на справедливые и несправедливые. Однако нет ничего более ложного, ошибочного, чем следовать этому требованию. Вопрос о правде и неправде, о справедливости и зле не может быть предметом веры. Он решается и должен решаться путем строгих и вполне обоснованных доказательств.

Не умея объяснить истинные причины исторического развития общества, Ван Чун разделил в этом вопросе участь своих современников. Он ввел понятие судьбы, которая якобы изначально приобретает человеком при рождении. Когда человек



«рождается и получает свою природу, то тут же он обретает и свою судьбу». Эта фаталистическая сторона взглядов Ван Чуна не дала ему возможности правильно понять воздействие человека на естественный ход событий в обществе. Для него, как и для ранних сторонников Лао-цзы, пассивность и недеяние извечно присущи человеческому роду. Ван Чун отдал дань и вере в предзнаменование, астрологические предначертания и т. д.<sup>1</sup>

Но было бы неправильным преувеличивать эти идеалистические стороны в мировоззрении китайского философа. Он, как и многие его современники, находился под сильным влиянием господствовавшей тогда идеологии. В условиях того времени Ван Чун не мог пойти в своих выводах о развитии человеческого общества дальше, чем он это сделал.

Характеризуя социальные основы мировоззрения Ван Чуна, чехословацкий историк Т. Покора отмечает, что китайский философ «сознательно защищал и восхвалял политические отношения своего времени. Это было связано с тем, что после разгрома крестьянских восстаний в первой половине I в. н. э. наступил относительный расцвет: много крестьян получило землю, уменьшились налоги и т. п. Близкий по своему социальному положению к народу, Ван Чун очень часто выступал против конфуцианцев, представителей высших слоев государственного аппарата»<sup>2</sup>.

Советский исследователь китайской философии А. А. Петров совершенно прав, когда писал об этом выдающемся китайском мыслителе: «Ван Чун был в полном смысле слова всеобъемлющим, энциклопедическим умом своего времени. Нельзя назвать буквально ни одной проблемы философии и естествознания той эпохи, которой бы не коснулся его критицизм — критицизм не только разрушающий, но и творчески созидающий... Ни рутина окружающей среды, ни личные неудачи Ван Чуна в его служебной деятельности, ни материальные лишения и невзгоды не могли сломить творческой энергии этого отважного мыслителя, который уже на склоне жизни решился на открытый вызов официальной идеологии и веками слагавшемуся общественному мнению, создав выдающееся произведение мировой философско-публицистической литературы»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> А. А. Петров приводит в своей книге о Ван Чуне такие слова китайского философа: «Когда человек по воле неба рождается знатным, то обязательно на земле появляются благоприятные предзнаменования. Если они появляются на земле, следовательно, есть небесная судьба. Предзнаменования бывают различного рода — или в виде людей, или в виде счастливых знаков, или же в форме сияющего круга (ореола)» (стр. 96).

<sup>2</sup> «Вестник древней истории», 1957, № 4, стр. 146—147.

<sup>3</sup> А. А. Петров. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель, стр. 99.

На протяжении нескольких столетий — с VI века до н. э. по I в. н. э. — в древнем Китае возникла и сложилась богатая социально-политическая литература. Крупнейшими политическими мыслителями Китая были рассмотрены основные вопросы социальной мысли: о возникновении и законах существования общества и государства, о роли народа и отдельного человека в жизни общества, были сделаны попытки дать анализ причин человеческого прогресса, разработан вопрос о лучших способах управления государством и о взаимоотношениях больших и малых народов, были созданы учения о морали. Духовная культура древнего Китая оказала влияние на культуру многих народов Востока и Запада.

Сколько значительным было влияние древнекитайской культуры на другие страны, можно судить на примере Индии. Еще во II—I вв. до н. э. были установлены торговые связи Китая с Индией. От первых веков нашего летосчисления остались свидетельства о взаимных посещениях Индии и Китая китайскими и индийскими писателями, учеными, государственными деятелями, купцами обеих стран. Развивались эти связи и в последующие века. Многие китайские ученые оставили записи о посещениях ими Индии; к их числу относятся Фа Сянь, Сунь Юн, Сюань Цзянь, И Цзинь. Фа Сянь, посетивший Индию в V в. н. э., хотел изучить жизнь индийского народа «с тем, чтобы Китай мог лучше понять индийский народ и его страну». Сюань Цзянь (VII в. н. э.) написал о своей поездке в Индию книгу «Записки о западных странах», в которой содержались такие строки об индийском народе: «Что касается простых людей, то, хотя по природе своей они и беззаботны, это люди честные и благородные... Они не лживы и не коварны в своем поведении и верны своим клятвам и обещаниям»<sup>1</sup>. Со временем между Китаем и Индией установились и дипломатические отношения. Факты проникновения из Китая в Индию социальных идей раннего конфуцианства, а в Китай из Индии буддизма, достаточно хорошо известны.

В истории древнекитайской социальной мысли резко столкнулись два мировоззрения. Если такие мыслители и общественно-политические деятели древнего Китая, как Лао-цзы, Мо Ди, Ян Чжу, Сыма Цянь, Ван Чун и другие выдвигали демократические идеи, отражали интересы прогрессивных сил тогдашнего общества, то официальная господствующая идеология, выраженная в консервативных сторонах конфуцианства и мистифицированном учении даосов, а также в отдельных

<sup>1</sup> См. Дж. Неру. Открытие Индии. Издательство иностранной литературы. М., 1955, стр. 201.

официальных политико-экономических и военных трактатах, рьяно отстаивала социальное неравенство и естественность угнетения человека человеком.

В последнее время учеными Китая обнаружено значительное число исследований, посвященных истории древней философской и общественной мысли. В этих трудах показана глубокая связь передовой культуры социалистического Китая с материалистическими философскими учениями и прогрессивными социальными теориями древности. Народный Китай является единственным и достойным преемником передовых завоеваний в истории своей культуры.

Вопреки фактам и широко известным литературным памятникам, в произведениях прошлых и современных реакционных авторов излагаются выдумки об отсутствии в древнем Китае вообще каких-либо политических учений. Буржуазные историки распространяли и распространяют небылицы о «духовной немощи» и «старческой дряблости» китайских политических мыслителей древнего и нового времени. Так, Грубе, описывая результаты, к которым пришел китайский народ в древнее время, лживо заявлял: «Старческая немощь, которая вот уже почти тысячелетие тянется красной нитью через всю духовную жизнь Китая, проявилась также в литературе. Уже давно она носит в себе зародыш смерти... Китай находится в положении человека, от одного берега отставшего и к другому не приставшего»<sup>1</sup>. Какие факты смог привести недобросовестный историк Грубе в подтверждение этого? Никаких! Исследовал ли он и понял ли смысл древнекитайских литературных памятников и произведений выдающихся писателей, историков, политических деятелей и философов? Нет, не исследовал и не понял!

Реакционные буржуазные историки общественной мысли стран Востока, видя, как рушатся устои прежней религиозно-идеалистической идеологии, нередко спрашивают, на каких же идейных основах развивается и будет развиваться культура нового Китая, что явится «духовным цементом», скрепляющим шестисотмиллионное население? Американский историк социальной мысли Богардус пишет: «Теперь все изменяется... Китай становится современным в политике, в экономике, в военном деле, в религии. Новый Китай считает вышедшим из моды увлечение Конфуция далеким прошлым, аристократической жизнью, принципом *laissez faire*. Китай изменяет свой курс, но что займет место конфуцианизма с его стабилизирующей функцией?»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> В. Грубе. Духовная культура Китая, стр. 78—79.

<sup>2</sup> E. Bogardus. The Development of Social Thought, p. 68.

Может быть, реакционные идеологи США, Англии и других буржуазных стран и желали бы сохранить религиозно-мистическое воззрение позднего конфуцианства и даосизма в качестве господствующей идеологии современного Китая, но опыт истории показывает, что господство такой идеологии в свое время немало способствовало экономическому и духовному закреплению китайского народа чужеземными и отечественными угнетателями. Ныне китайский народ, руководимый своей Коммунистической партией, отбросил реакционно-мистические и религиозно-идеалистические концепции прошлого и вместе с тем сохранил и развил передовые завоевания и традиции своей многовековой культуры.

Особенно большую и печальную известность в распространении всяческих небылиц по поводу древнекитайской культуры приобрел французский историк Жак Шевалье. В его книге по истории социальной мысли можно прочитать рассуждения о том, будто «народы Востока и Дальнего Востока игнорировали использование того принципа анализа, в котором мы видим отличительную черту рационализма», будто мысль народов Востока «вынуждена ограничиться кругообразным и туманным созерцанием, которое не совсем лишено величия, но является бесплодным и всегда кончает тем, что возвращается к примитивным формам мысли, подобно тому, как старик впадает в детство», будто китайская мысль не дала «по сей день никакого значительного приобретения для человеческой мысли» и, наконец, указывается, что «китайская философия, так же, как и философия индийская, потерпела неудачу в создании истинного учения, которое могло бы удовлетворить человеческий разум и открыть ему путь бесконечного развития, потерпела неудачу за неимением трансцендентного принципа жизни и рационального равновесия»<sup>1</sup>. Такую же ошибочную позицию в оценке древнекитайской философской и социальной мысли занимает и немецкий синолог А. Форке, автор трехтомной работы, посвященной истории китайской философии в древнее, средневековое и новое время. Он также находит у древнекитайских мыслителей и «прирожденный догматизм», и эклектику, и «застойность, неразвитость мысли»<sup>2</sup>. Более того, Форке переходит на откровенно расистскую точку зрения, когда заявляет, будто догматизм и синкретизм заложены в крови китайцев: «китайцы не только природные догматики, но в их крови заложен еще синкретизм»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Chevalier. Histoire de la pensée. La pensée antique, pp. 34, 47, 50.

<sup>2</sup> A. Forke. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamb., 1927. См. также: Ar. Wright. Studies in Chinese Thought. Chicago, 1953.

<sup>3</sup> A. Forke. Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamb., 1934, S. 4—5.

Выше был приведен достаточный материал, чтобы полностью развеять и опровергнуть клевету, возводимую реакционными буржуазными историками социальной мысли на историю культуры народов Востока. Эти народы имеют великие достижения человеческого разума, глубокие обобщения исторических явлений и фактов, разностороннее обоснование благородных гуманистических нравственных идеалов. История греческой и римской цивилизации с неменьшей убедительностью подтверждает факт глубокого и многостороннего воздействия социальной мысли Египта и Вавилонии, Индии и Китая на духовную и политическую жизнь древних греков и римлян.

В своих попытках умалить значение древнекитайской философской и социальной мысли многие буржуазные историки идут настолько далеко, что вообще отрицают за народами Востока, в том числе за китайским народом, способность к самостоятельному творчеству в области науки, философии и культуры. Выше было приведено достаточное количество фактов, опровергающих фальшивые ненаучные суждения ряда буржуазных историков. В дополнение к этому остается сказать только, что еще великий русский революционер-демократ Н. Г. Чернышевский справедливо отвергал реакционные попытки найти какие-то специфические законы развития китайского народа, якобы несвойственные остальному человечеству. Китайцы, писал он, «думают и чувствуют совершенно то же, что белые люди на подобной им ступени развития. Те особенности, какие мы замечаем в китайцах,— не особенности китайцев, а общие качества людей данного исторического состояния и общественного положения»<sup>1</sup>. В другом месте Н. Г. Чернышевский называл «заблуждением обычное выражение «китайская неподвижность»: в Китае жизнь точно так же никогда не останавливалась, как и в Европе, как и во всякой стране после выхода из дикого состояния»<sup>2</sup>.

Самое удивительное во всей кампании клеветы, замалчивания достижений китайской общественной мысли, извращения истории со стороны реакционных буржуазных синологов состоит в том, что все они вовсе не считаются с историческими фактами, игнорируют или произвольно их толкуют. В то время, когда Сыма Цянь писал свои замечательные исторические трактаты, а Ван Чун разрабатывал новую, передовую систему взглядов, на родине Шевалье господствовало религиозное реакционное социальное воззрение. И все же, оказывается, что в Китае, по мнению Шевалье, происходит возвращение к «примитивным формам мысли», а в Европе налицо ее «значитель-

---

<sup>1</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. X, стр. 823.

<sup>2</sup> Там же, т. IX, стр. 891—892.

ные приобретения!» В Китае были созданы учения Мо Ди, Хань Фэя и Ян Чжу, когда ни в Англии, ни во Франции еще и не помышляли о таких прогрессивных для того времени теориях, а Шевалье все же берется утверждать, что китайская и индийская философия и социальная мысль «терпят неудачу» по сравнению с развитием социальных идей в Европе! Правда, Шевалье сам выдает «секрет» таких заключений: все дело, оказывается, в том, что в Китае он не нашел столь дорогого его душе мистико-богословского «трансцендентального принципа жизни и рационального равновесия!» Об этих «принципах» хорошо можно судить по другим, более откровенным высказываниям того же Шевалье.

Как и подобает врагам равноправия народов, многие реакционные буржуазные историки общественной мысли Китая считают, что народы этой страны могли преуспевать, пока находились под защитой идеологических принципов «западной цивилизации», пока в Китае хозяйничали чужеземные империалисты и отечественные угнетатели. Но стоило китайскому народу сбросить ненавистное иго империалистического колониалистского угнетения, как те же буржуазные историки впали в уныние, панику и истерику. Для них невыносим дух материализма и коммунизма, проложивший себе широкую дорогу в новом Китае. Жак Шевалье так и пишет, что-де философская и общественная мысль Китая «пребывают закостенелыми вплоть до наших дней, оставляя народ без защиты и без надежд, делая его легкой добычей русского коммунизма, который угрожает ему полным низвержением»<sup>1</sup>.

Если оставить в стороне неумные разглагольствования Шевалье о «русском коммунизме», о том, что будто бы народ Китая остался без защиты и без надежд, то не лишним будет напомнить, что прямо вслед за приведенными выше лживыми рассуждениями французского историка, в его книге идет многозначительная тирада, из текста которой видно, что и поныне Шевалье и его действительные хозяева питают надежду когда-нибудь вновь прибрать к своим рукам «подлинное богатство Индии и Китая, если они избегнут гибели». Именно тогда-то, рассуждает Шевалье, для идеологов французского, английского и американского империализма и наступят «золотые времена». Они вновь не прочь внедрять в сознание народов Индии и Китая «науку о душе и смысле жизни, науку о внутреннем духовном мире». То же самое мы можем прочитать в рассуждениях английского историка Тойнби. Из всех уроков, которые люди могут извлечь из истории, самым ценным, по его мнению, является «вечная потребность» людей в божестве. «Наши

---

<sup>1</sup> J. Chevalier. Histoire de la pensée. La pensée antique, p. 51.

сердца изголодались по божеству!» — восклицает Тойнби. Ни один народ не может жить без религии, продолжает он, не могут обойтись без нее и народы Востока. Так, например, Китай ныне «оторван от христианства»; но и в Китае христианство «имеет будущее в грядущей главе истории, которое сейчас еще находится вне поля нашего зрения»<sup>1</sup>.

Что и говорить,— ценные признания! Но только никогда не дожидаться этого времени современным поработителям народов и их идеологам. Многие народы Востока проснулись, пришли в движение, сбросили со своих могучих плеч иго векового угнетения, вступили на широкую и светлую дорогу строительства новой, радостной жизни, и нет такой силы в мире, которая могла бы повернуть вспять это закономерное прогрессивное движение сотен миллионов людей.

В речи на торжественном приеме в честь десятилетия Китайской Народной Республики в Пекине Н. С. Хрущев дал глубокую оценку успехов китайского народа и достойную отповедь всем недругам народов Востока.

«О том, что Китай — древняя страна с многочисленным населением, было известно давно,— говорил Н. С. Хрущев.— Но только за последние десятки лет народы мира по-настоящему узнали, какие исполинские силы таит в себе китайский народ. Борьба за свободу и национальную независимость, строительство социализма дали возможность китайскому народу раскрыть все свои духовные богатства. Как ручейки сливаются в огромные полноводные реки, так и труд миллионов рабочих, крестьян, интеллигентов образует океан народного творчества.

Теперь особенно отчетливо видно, какой гнусной клеветой являлись утверждения колонизаторов, пытавшихся изображать людей Востока медлительными, инертными, будто бы неспособными на активное созидание. Колонизаторы делали все это для того, чтобы оправдать колониальный грабеж и разбой, подчеркнуть превосходство так называемой «динамической западной цивилизации». Действительность народного Китая и других стран Востока полностью опровергает подобные измышления»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Arnold Toynbee. The World and the West. L.— N. Y., 1953, p. 35.

<sup>2</sup> «Правда» от 1 октября 1959 г.

---

## Глава пятая

### ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

#### 1. ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ

Современный индийский философ Сарвепалли Радхакришнан привел в своей «Исповеди» слова персидского поэта, сравнившего вселенную со старой рукописью, первая и последняя страницы которой отсутствуют. Многие полагали возможным распространить эту мысль поэта и на область духовного развития человечества. Одни историки культуры и социальной мысли делали отсюда неутешительные выводы о никчемности исканий первоисточников и тем более грядущих путей развития философской мысли, другие — пассивно соглашались с неотвратимыми последствиями такого факта. Однако для такого пессимизма нет оснований. В наше время наука в основных чертах выяснила многие первые страницы истории человеческой культуры, философии и социальной мысли. Марксистско-ленинская наука открыла также направление и пути развития будущего человечества, в том числе и его культуры.

#### Страна древней культуры

Вряд ли можно назвать еще такую страну, как Индия, история которой была бы так сильно извращена и оклеветана современными ее недругами. Под влиянием английских колонизаторов и находившихся у них в услужении реакционных историков, Индия почти в течение двухсот лет изображалась дикой и невежественной страной религиозных фанатиков, а народ ее — безвольным и мечтательным, живущим какой-то мистической потусторонней жизнью.



В письме к австрийскому литератору Г. Зихровскому современный индийский писатель Мулк Радж Ананд отмечал, что в «Европе глубоко укоренилась традиционная легенда об Индии, основанная на некоторых фантастических представлениях о сказочно богатых магараджах, о столь же сказочно прекрасных баядерах, об охотах на тигров и слонов, о заклинателях змей, фокусниках, йогах и факирах, спящих на гвоздях, и, наконец, о мистических таинственных обрядах и обычаях, о глубокой, как бездна, не поддающейся исследованию душе народа, не доступной пониманию простого смертного»<sup>1</sup>.

Что же касается древней культуры этой великой страны, то о ней с точки зрения буржуазных лжеисториков вообще нечего было говорить. Какую историю могли иметь «дикие стада» темнокожих людей, и поныне-де находящих высшее наслаждение в мистическом экстазе или юродствующих обрядах йогов? Если у индийцев и есть какие-либо завоевания в истории духовной жизни, то они, мол, начались только с вторжения английских орд на территорию Индии, с кровавого покорения этой страны!

Однако эта лживая концепция полностью опровергается действительной историей Индии.

В Индии, так же, как и в Египте, Вавилонии, Китае, в странах Ближнего и Дальнего Востока, еще в древние времена сложилась богатая культура. Великий поэт Индии Рабиндранат Тагор справедливо говорил: «Чтобы узнать мою страну, нужно обратиться к той эпохе, когда она поняла свою душу и вышла за свои географические границы, когда она проявила свою сущность в лучезарном великодушии, которое озарило восточный горизонт, и люди, населяющие другие берега, проснувшись в восхищении перед жизнью, признали ее равной себе; но не к современной эпохе, когда она укрылась за узким барьером неизвестности, замкнувшись в жалкой гордости своей исключительности, в нищете разума, который тупо вращается вокруг самого себя в бессмысленном повторении прошлого, утратившего свой свет и ничего не завещающего потомкам будущего».

Еще в тот период, когда в ряде стран Европы народы жили в состоянии дикости, в Индии развивалось ремесло, возникали города, складывалась заморская торговля. Многие открытия в области производства и употребления орудий труда, выращивания сельскохозяйственных культур, а также научные открытия в астрономии, математике, строительном деле и архитектуре,

---

<sup>1</sup> Гарри Зихровский. Индия без покрывала. М., Изд-во иностранной литературы, 1957, стр. 9.

изобретение письменности и многое другое уходит в далекую глубь веков.

Особенно богатые данные о древней культуре Индии дали исследования 20—30-х гг. нашего века, основанные на археологических памятниках, найденных в Хараппе (Западный Пенджаб), Мохенджо-Даро, на «холмах смерти» (Синд). В Индии Рай Бахадур Дайя Рам Сахни, А. Ч. Банерджи и другие, в Китае Го Мо-жо, в СССР В. И. Авдиев, Б. Л. Богаевский, В. В. Струве, А. В. Мишулин, в Чехословакии Б. Грозный, на Западе Д. Маршалл, Э. Маккей и ряд других исследователей описали и оценили эти открытия.

Раскопки в Кот Джи (Пенджаб), проведенные в последние годы, также показали наличие сравнительно высоко развитого ремесленного производства и земледелия в Индии раньше, чем в древнем Египте.

На основании найденных за последние годы археологических материалов можно сказать, что уже в XXV в. до н. э. в долине Инда происходил процесс разложения родового строя и формирования рабовладельческого государства.

В результате раскопок в районах Хараппы и Мохенджо-Даро было установлено, что население Северной Индии в XXV—XV вв. до н. э. пользовалось изделиями из бронзы и меди (топоры, пилы, крючки для рыбной ловли, мечи, наконечники для стрел, копий и др.), умело приручать животных и вело скотоводческое хозяйство, сооружало ирригационные постройки, сеяло ячмень, пшеницу и хлопок, занималось огородничеством и садоводством. Многочисленные археологические находки говорят также о значительном развитии ремесла. Несомненно, что люди, населявшие долину Инда, владели способом изготовления хлопчатобумажных тканей, имели навыки гончарного производства, применяли в строительном деле обожженный кирпич, приобрели большое искусство в изготовлении различных предметов домашнего обихода и украшений из слоновой кости, камня, бронзы и других материалов. В древних поселениях долины Инда обнаружены остатки складских помещений, лавок торговцев, найдено большое число каменных гирь. Это дает возможность предположить о развитии торговли.

Но и археологические данные, полученные о древнейшей культуре в районах Хараппы и Мохенджо-Даро, как свидетельствует об этом Моример Уилер<sup>1</sup>, не дают еще возможности полностью судить о наиболее древнем периоде в истории Индии. И характер раскопок и высокий уровень грунтовых вод не дали возможности археологам более обстоятельно изучить древние памятники.

<sup>1</sup> M. Wheeler. The India's Civilization. Cambridge History of India. Cambridge, 1953.

Хотя археологическая наука пока не дала каких-либо подтверждений широкого развития письменности (при раскопках в Хараппе и Мохенджо-Даро не обнаружено длинных текстов), но, судя по многочисленным надписям на орудиях труда, печатях, амулетах, можно заключить, что письмом уже пользовались в быту, торговом деле и т. п. Э. Маккей, руководивший несколько лет раскопками в Мохенджо-Даро, предполагает, что наиболее распространенным материалом для письма были кора, хлопчатобумажная ткань, кожа и листья пальмы, то есть такие материалы, которые давно погибли в сырой, пропитанной солями почве<sup>1</sup>.

Советские ученые (В. В. Струве, А. А. Бенедиктов) сделали попытку расшифровать найденные при раскопках протоиндийские надписи<sup>2</sup>. Дж. Неру в своей книге «Открытие Индии» сообщает, что уже в эпоху неолита имелись надписи письмом брахми. Из этой основной тогда письменности возникли деванагари и другие письма. В VI в. до н. э. Панини создал грамматику санскритского языка.

В западноевропейской и индийской исторической литературе широко распространено мнение, будто бы развитие Индии шло столь своеобразным путем, что она миновала целую историческую эпоху — рабство. Так, известный индийский ученый профессор Д. Д. Козамби отмечал в статье «Стадии истории Индии», что «Индия никогда не имела экономики, основанной на рабовладении, в том смысле, как Греция и Рим, так что одна из стадий развития общества здесь отсутствовала»<sup>3</sup>. Профессор Козамби не делал отсюда заключения об абсолютной исключительности исторического развития Индии. Однако некоторые буржуазные историки усиленно подчеркивали уникальность, самобытность индийской истории с единственной целью доказать ту мысль, будто бы открытые Марксом законы исторического развития не подтверждаются историей Индии, следовательно, не могут быть применены к индийским условиям, поэтому марксизм-ленинизм не может служить идеологическим оружием передовых сил индийского общества.

В действительности же, несмотря на все своеобразие древнеиндийского общества, Индия не была исключением в общем ходе исторического развития человечества.

Английский историк Э. Маккей отмечает в своей книге «Древнейшая культура долины Инда», что в результате обширных раскопок, произведенных при его участии в Мохенджо-

---

<sup>1</sup> См. Э. Маккей. Древнейшая культура долины Инда. М., Изд-во иностранной литературы, 1951, стр. 36.

<sup>2</sup> См. В. В. Струве. Дешифровка протоиндийских писем. «Вестник АН СССР», 1947, № 8.

<sup>3</sup> «ISCUS», 1954, № 1, р. 42.

Даро, было «расчищено множество жилых домов, как больших, так и малых, что доказывает, по-видимому, существование богатого правящего и торгового класса, более крупной группы ремесленников и множества рабов»<sup>1</sup>. Возникновение рабства в ту эпоху было вполне подготовлено развитием производительных сил Северной Индии.

Если о древнейшем периоде истории Индии можно судить по данным археологии, то о последующем развитии индийского общества достоверные материалы содержатся в таких литературных памятниках, как Веды, а позже Упанишады, Махабхарата, Рамаяна, Законы Ману, Артхашастра и другие.

Уже в Ригведе — Веде гимнов, относящейся к концу второго тысячелетия до нашей эры, собраны многочисленные данные о дальнейшем развитии древнеиндийского рабовладельческого общества — данные об орудиях труда, экономических отношениях, культуре, религиозных верованиях, социальных идеях, философских взглядах.

Постепенно от употребления бронзовых орудий труда в земледелии и ремесле индийцы повсеместно перешли к орудиям, изготовленным из железа. В земледелии было занято большинство населения страны. Сельское население выращивало рис, кунжут, сахарный тростник, бобовые культуры, занималось огородничеством. К середине первого тысячелетия до н. э. в Индии было значительно развито искусственное орошение полей, садов и огородов.

Одновременно расширяется и совершенствуется ремесленное производство. Уже в древности изделия индийских ремесленников славились далеко за пределами страны. Особенно большим спросом в других странах пользовались хлопчатобумажные ткани, в производстве которых индийские ткачи достигли высокого мастерства, а также изделия из кости, всякого рода украшения из серебра, золота, драгоценных камней. В строительном деле ремесленники Индии также не знали себе равных. В прибрежных районах страны, в долинах Инда и Ганга развивается строительство судов, в том числе морских, возникают мастерские по производству оружия. Профессии плотников, ткачей, скорняков, портных, камнетесов, мастеров по обработке железа, кости и драгоценных металлов, кузнецов, гончаров, кораблестроителей, носильщиков и многие другие становились обычными и широко распространенными. Такие города, как Паталипутра (Патна), Варанаш (Бенарес), Бхригукачха, Хастинапур, Индрапрашты (Дели) и другие были сравнительно крупными центрами общественно-политической жизни и ремесленного производства.

---

<sup>1</sup> Э. Маккей. Древнейшая культура долины Инда, стр. 55.

Родовой общинный строй был подорван как развивавшимися рабовладельческими отношениями, так и внутренней и заморской торговлей. После изгнания войск Александра Македонского (IV в. до н. э.) торговля Индии, особенно с государствами, расположенными в районе Средиземного моря, быстро возрастала. Индийцы торговали с Месопотамией и Египтом, Цейлоном, Ираном, Средней и Юго-Восточной Азией.

### Классы и классовая борьба

Можно считать установленным, что к середине первого тысячелетия до н. э. в Индии сложились основные классы рабовладельческого общества. Господствующий класс рабовладельцев прибрал к рукам все основные богатства страны, жестоко эксплуатировал народные массы, создал государство для защиты своих интересов и подавления сопротивления рабов, земледельцев и ремесленников.

Сильно увеличившееся количество рабов и применение рабского труда в земледелии, особенно в храмовых хозяйствах, на строительстве дворцов, храмов, оросительных систем, а также в рудниках, каменоломнях, домашнем хозяйстве и частично в ремесле стали важными фактами хозяйственной жизни и экономических отношений.

В древнеиндийском социально-политическом трактате Арташастра, или Наука политики, автором которого считается Каутилья, перечисляются рабы и рабыни, занятые на различных работах. Люди, попавшие в рабство вследствие долговой кабалы, могли откупиться и вновь стать свободными.

В исторической литературе, посвященной древней Индии, можно нередко встретить объяснение причин возникновения каст вторжением арийских племен в долину Инда. Арийцы-де, как завоеватели, превратились в господствующий класс, туземные же племена стали угнетенными кастами<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Для примера можно сослаться на книгу американского социолога Э. Богардуса «Развитие социальной мысли». Появление каст он прямо связывает с арийским завоеванием. Захватив командные позиции и превратившись в господствующую группу, пишет Богардус, арийцы «поместили местных жителей в другие касты» (E. Bogardus. The Development of Social Thought. N. Y., 1955, p. 39).

Этой же точки зрения придерживается Д. Неру. В его книге «Открытие Индии» мы читаем: «Начало возникновению каст положило четкое деление на ариев и не ариев... Так, арии образовали один класс, и среди них вряд ли существовало какое-нибудь деление... Таким образом, в эпоху, когда в обычае завоевателей было истреблять или обращать в рабство покоренные народы, касты позволяли найти более мирное решение, соответствовавшее и растущей специализации функций... Многие туземные племена постепенно ассимилировались, и им было отведено место у подножия социальной лестницы, то есть среди шудр» (стр. 86).

Но для подтверждения «теории насилия» в применении к Индии историки, придерживающиеся этой теории, не приводят никаких доказательств. Вторжение арийских племен на территорию Индии было историческим фактом. Изучение же древнеиндийской истории показывает, что процесс образования каст был вызван не внешними причинами (арийское завоевание), а внутренними, теми экономическими изменениями, которые происходили тогда в Индии.

Этот процесс не оставил в стороне и арийские племена, которые также расслаивались и пополняли ряды как высших, так и низших каст.

По мере развития ремесла и сельского хозяйства, в древней Индии все быстрее шел процесс социальной дифференциации, усиления эксплуатации рабов, городской и деревенской бедноты, роста экономического и социального неравенства. Источники говорят о том, что противоположность экономического и политического положения крупных собственников-рабовладельцев и неимущих слоев населения в индийских городах и деревнях была весьма резкой уже в очень далекие времена. Это видно из того, что, например, в Хараппе дома имущих горожан резко выделялись по размерам и благоустройству среди жалких лачуг бедноты; насколько хорошо была устроена канализация в кварталах, населенных богатеями, настолько убогой она была на окраинах города, где ютилась городская беднота. Выделение особого экономически сильного и влиятельного общественного слоя завершилось образованием варны имущих, в противоположность которой возникли варны, а позднее касты различных слоев неимущего эксплуатируемого населения. В индийском обществе появились касты брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. *Брахманы* — привилегированные слои рабовладельцев, сосредоточившие в своих руках и функции жречества, *кшатрии* — те же рабовладельцы, специализировавшиеся на ведении войн, *вайшьи* — свободные общинники-земледельцы, ремесленники, торговцы и другие, *шудры* — эксплуатируемый неимущий люд городов и деревень, из которого главным образом рекрутировались *дасы* — рабы. Все эти слои и группы составляли обособленные варны, резко отличавшиеся друг от друга по той роли, которую они играли в экономической и общественной жизни древнеиндийского общества.

Так, кастовый строй, возникший на заре классового общества, укрепился, стал традиционным, а деление общества на касты приобрело повсеместный характер и получило идеологическое «обоснование» со стороны жречества и политических деятелей древнеиндийского рабовладельческого государства. Уже в Махабхарате и в Законах Ману излагается легенда о «божественном» происхождении каст.

Со временем высшие касты — брахманы и кшатрии — обособились еще более резко; в их руках во все больших размерах сосредоточивались земля, скот, рабы, городские сооружения, торговля, а также политическая власть. Насколько со временем возросло социальное неравенство в индийском обществе, можно видеть из того, что различные варны, переросшие затем в замкнутые касты, находились в совершенно различном положении перед законом. Древнеиндийские источники указывают, что за один и тот же проступок брахман наказывался куда более мягко, чем кшатрий, а тем более вайшья или шудра. Дело не ограничивалось различным применением законов по отношению к разным кастам; жречеством было разработано целое «учение» о так называемой *дхарме* — основных и притом различных законах поведения, которым должна подчиняться в своей жизни каждая каста.

Образование каст в Индии имело двоякий источник и вело к двум важным результатам.

С одной стороны, деление общества на варны, а затем на касты было следствием роста и углубления разделения труда. На этот процесс обратили внимание Маркс в «Капитале» и Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства». Напомним слова Маркса: «Вследствие разделения общественных отраслей производства товары изготавливаются лучше, различные склонности и таланты людей получают возможность избрать себе надлежащую сферу деятельности, а без ограничения сферы деятельности нельзя ни в одной области совершить ничего замечательного. Таким образом, и продукт и его производитель совершенствуются путем разделения труда»<sup>1</sup>.

С другой стороны, этот же процесс вел к сосредоточению богатств в руках одной группы населения и к резкому обнищанию масс трудящихся. Разделение труда закреплялось и использовалось господствующими классами для еще большей эксплуатации низших каст.

Уже в Ведах описывается разделение труда в древней Индии. Согласно Ригведе, люди выполняют разную работу и у них разные желания, характеры. Плотник имеет доход от своей пилы, врач — от лечащихся больных, брахман — от верующих и т. п. «Как пастух за коровами, так мы бегаем за деньгами».

Тот факт, что разделение труда вело не только к совершенствованию производства, но и к углублению противоположности между имущими и неимущими, между эксплуататорами и эксплуатируемыми также подтверждается текстом Ригведы:

---

<sup>1</sup> К. Маркс. Капитал, т. I. Госполитиздат, 1955, стр. 373.

«Наказывает ли бог человека какими-либо иными способами, помимо голода? Если бог хочет, чтобы бедные умирали от голода, то почему же умирают и богатые? Накопление запасов пищи в руках одного глупца не приносит ни малейшей пользы другим людям. Он все поедает один, но не делится со своими друзьями, и за это его порицают».

Господствующие классы Индии на протяжении многих веков закрепляли и углубляли деление общества на касты. Деление на касты настолько внедрилось в быт, что даже во время страшных голодovок в стране значительное число голодающего населения не хотело принимать пищу, предоставляемую властями, пока не было удостоверено, что эта пища и вода не были «осквернены» прикосновением какого-либо лица, принадлежащего к низшей касте.

Кастовый строй поставил жесткие перегородки между различными слоями общества, увековечивал состояние отсталости, дикости, невежества, насаждавших имущими классами в среде неимущих, надолго задержал развитие Индии. Кастовость «превратилась в настоящую тюрьму для разума нашего народа,— писал Дж. Неру,— не только для особенно страдавших от этого низших каст, но также и для высших. На протяжении всей нашей истории это было фактором слабости, и, пожалуй, можно сказать, что наряду с ростом косности в кастовой системе росла и косность ума и убывала творческая энергия народа»<sup>1</sup>.

Исторический процесс образования рабовладельческого общества в существенных чертах был схож во всех странах древнего Востока. Приток рабов в долину Инда шел, главным образом, по трем каналам: в рабов превращались массы военнопленных из среды самих индийцев и завоеванных народностей других стран; рабов покупали в Вавилонии и соседних с ней государствах, с которыми индийские города вели разностороннюю торговлю; в рабов во все больших масштабах превращались экономически зависимые, неимущие соотечественники крупных землевладельцев в силу долговой кабалы и всякой иной экономической зависимости<sup>2</sup>.

С течением времени труд рабов все более широко внедрялся в различные отрасли ремесла, строительства, сельского хозяйства и быта: на подвозке глины и обжиге кирпича, при

---

<sup>1</sup> Джавахарлал Неру. Открытие Индии. М., Изд-во иностранной литературы, 1955, стр. 97.

<sup>2</sup> «Рабы бывают семи родов: взятый в плен под знаменем, служащий за содержание, родившийся в доме своего хозяина, купленный или подаренный, доставшийся по наследству и ставший рабом вследствие наказания» («Законы Ману». Перевод с санскритского С. Д. Эльмановича. СПб., 1913, стр. 193).



строительстве городских зданий и ирригационных сооружений, на строительстве и очистке городских каналов. Рабы были заняты также в царских хозяйствах, мастерских и т. п. Академик В. В. Струве на основе изучения археологических данных последних десятилетий пришел к выводу, что в древних поселениях долины Инда рабы, вероятно, выполняли в городах работы, для которых в Египте и Шумере использовался вьючный скот. Во многих городах Индии улицы были узкими, не приспособленными для использования арб. Носильщики-рабы во многом заменяли здесь вьючный скот.

О развитии рабства в древней Индии можно судить как по упомянутым выше археологическим данным, так и по литературным памятникам. В Ригведе, например, упоминается о наличии рабов в городах и поселках древней Индии. На основании тщательного изучения источников советские историки пришли к заключению, что рабы в древней Индии приравнивались к недвижимому имуществу. Они могли быть проданы, подарены, убиты, принесены в жертву богам, захоронены со своим хозяином. Для человека не было большего оскорбления, если его называли рабом или человеком, рожденным рабыней. В обиход вошло новое слово *даса*, означавшее раб, рабское положение человека.

Труд рабов, ремесленников, городской и деревенской бедноты в больших масштабах расточался при сооружении дворцов, гробниц, роскошных построек для придворных и т. п. Использование многочисленного населения на непроизводительных работах истощало силы страны, замедляло ее развитие. Во время пребывания в Индии, на митинге в г. Агре, Н. С. Хрущев, приводя пример с постройкой усыпальницы Тадж Махал, говорил о том, как прежде правящие классы использовали труд народа. «Когда я осматривал это сооружение, у меня были два чувства: первое чувство — это чувство восхищения величиим народа, его искусства, его культуры, его мастерства, которое процветало уже много веков тому назад.. Но у меня родилось и другое чувство. Я невольно подумал о том, как короли и цари не жалели труда человека, как расточительно они его расходовали. Создавая такие памятники руками подвластных им людей, они истощали силы и средства народа с единственной целью — прославить самих себя. А в это время, по-видимому, миллионы людей умирали от голода. Вот вам — богатство на одной стороне и нищета — на другой»<sup>1</sup>.

Резкое деление древнеиндийского общества на рабовладельцев-угнетателей и остальную массу населения — город-

---

<sup>1</sup> Миссия дружбы, вып. 1. М., 1956, стр. 18.

скую и деревенскую бедноту, рабов, всякого рода челядь, обслуживающую имущих — не оставалось в одном состоянии. В руках царей, жрецов, землевладельцев, военачальников, крупных торговцев сосредоточивалась все большая часть богатства страны, а положение неимущих, эксплуатируемых становилось все более тяжелым. Голод, болезни, нищета, сопутствующие постоянным войнам и междоусобицам, уносили ежегодно большие массы обнищавшего, исстрадавшегося люда. Постоянное недовольство народа выливалось в различные формы классовой борьбы против угнетателей-рабовладельцев. Страхась народного возмущения, господствующая знать была вынуждена обносить стенами кварталы городов, где жили богатые люди, вводить самые жестокие законы в защиту частной собственности на землю, скот, всякого рода городские сооружения, принимать суровые меры против своеволия и побегов рабов. Но временами им приходилось идти на уступки бедноте, что выражалось, например, в передаче в общественное пользование колодцев и водоемов.

На своеобразии рабовладения в Индии обращали внимание многие советские историки<sup>1</sup>. Это своеобразие состояло в том, «что рабы в значительной части были соотечественниками своих хозяев. При существовании еще значительных пережитков первобытнообщинных отношений и родовых связей, обращение свободного в рабство не могло сразу оборвать семейные и родовые связи. Поэтому раб сохранял, по крайней мере, иногда и в некоторых частях страны, право на владение имуществом (приобретенным, полученным в дар, унаследованным), на передачу его по наследству; он часто имел семью, хозяин при обращении с рабом должен был учитывать его принадлежность к той или иной варне». Тот факт, что в Индии возникли различные категории рабов, распыленных к тому же по многочисленным мелким рабовладельческим хозяйствам, сохранились элементы патриархальных отношений между хозяином и рабом, имелось большое количество рабов-женщин — все это неизбежно должно было «затруднять активную классовую борьбу рабов против рабовладельцев, в частности развитие таких высоких ее форм, как открытое восстание. Борьба рабов против рабовладельцев характеризуется примитивными формами — уклонением от работы,

---

<sup>1</sup> См. Г. Ф. Ильин. О некоторых особенностях рабства в Индии в эпоху Маурьев. «Доклады и сообщения исторического факультета МГУ», вып. VIII. М., 1948; его же: Вопрос об общественной формации в древней Индии в советской литературе «Вестник древней истории», 1950, № 2; Д. А. Сулейкин. Основные вопросы периодизации истории древней Индии. «Ученые записки Тихоокеанского института АН СССР», т. II. Индийский сборник. М.—Л., 1949.

побегами, разбоем и т. п. Не исключено, что рабы сопротивлялись и более активно, но источники не дают на этот счет прямых указаний»<sup>1</sup>.

## Государство

Возникновение, развитие частной собственности на средства производства и основанной на ней эксплуатации, развитие классовой борьбы привели в древней Индии, как это было и в других странах, к возникновению рабовладельческого государства.

Раджи, сначала вожди племен, постепенно, вместе с ростом частной собственности на землю, скот, орудия труда и с возникновением на этой основе эксплуатации членов общин, приобретают все большее влияние и становятся правителями возникших в ту пору государств. Ф. Энгельс так описывает этот процесс образования государственной власти: «Грабительские войны усиливают власть верховного военачальника, равно как и подчиненных начальников; соответствующее обычаю избрание их преемников из одних и тех же семейств мало-помалу, в особенности со времени установления отцовского права, переходит в наследственную власть, которую сперва терпят, затем требуют и, наконец, узурпируют; закладывают основы наследственной королевской власти и наследственной знати. Так органы родового строя постепенно отрываются от своих корней в народе, в роде, во фратрии, в племени, а весь родовой строй превращается в свою противоположность: из организации племен для свободного регулирования своих собственных дел он превращается в организацию для грабежа и угнетения соседей, а соответственно этому его органы из орудий народной воли превращаются в самостоятельные органы господства и угнетения, направленные против собственного народа»<sup>2</sup>. К Индии вполне могут быть отнесены слова Энгельса и о том, что вожди племен, сначала «слуги народа», выступали затем то как восточные деспоты или сатрапы, то в качестве греческих князьков, глав кельтских кланов и т. п.

Жестокость эксплуатации сочеталась и с жестокостью государственной власти. Это отмечал еще Ф. Энгельс: «Несомненен тот факт, что человек, бывший вначале зверем, нуждался в варварских, почти зверских средствах, чтобы выйти из первобытного состояния. Там, где уцелел древний общинный быт, он всюду, от Индии до России, служил целые тысячелетия

<sup>1</sup> «Всемирная история», т. II. Госполитиздат, 1956, стр. 550.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1948, стр. 185.

основанием самых грубых государственных форм восточного деспотизма»<sup>1</sup>.

Рабовладельческая знать — члены царского дома, жрецы, крупные землевладельцы, сборщики налогов, военачальники и другие образовали тот государственный аппарат, который целиком стоял на защите интересов рабовладельцев.

Разбухший государственный аппарат был типичным для большинства восточных деспотий. «Труд главного надзора,— говорит Маркс,— необходимо возникает при всех способах производства, основанных на противоположности между рабочим, как непосредственным производителем, и собственником средств производства. Чем больше эта противоположность, тем больше роль этого верховного надзора за рабочими. Поэтому своего максимума она достигает в системе рабства»<sup>2</sup>.

Освященный ореолом божественного происхождения и предначертания, этот аппарат был всецело подчинен задаче укрепления царской власти, упрочения положения и привилегий крупных собственников — рабовладельцев. Огромное число крупных рабовладельцев, привлеченных в налоговое и военное ведомства, для обслуживания царских латифундий, ведения судебных и религиозных дел, всякого рода тайные агенты, руководимые непосредственно царем, огромное число царских чиновников — все они черной тучей прожорливых воронов гонялись за добычей, обогащаясь на чудовищной эксплуатации рабов, «свободных» общинников, ремесленников и всякого другого неимущего люда индийских городов и деревень. Если иметь в виду, что административное деление страны было весьма сложным, а во главе каждого подразделения — объединения сел в десять, двадцать, сто и тысячу единиц — стояли царские чиновники, безжалостно сдиравшие шкуру с каждого работающего, то глубина социальных противоречий того времени будет вполне ясна<sup>3</sup>. К. Маркс придавал большое значение этому факту. В письме Энгельсу от 14 июня 1853 г.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 183.

<sup>2</sup> К. Маркс. Капитал, т. III, 1955, стр. 398.

<sup>3</sup> В Законах Ману говорится по этому поводу: царь «должен назначить сельского старосту для (каждого) селения, десятского для десяти селений, старосту для двадцати, сотского для ста и тысяцкого для тысячи... Сельский староста сам должен доносить десятскому о преступлениях, совершенных в его селении, а десятский — управляющему двадцатью селениями... Управляющий двадцатью селениями должен доносить обо всем этом сотскому, а сотский сам должен доводить до сведения тысяченачальника... Те (предметы), которые ежедневно поселяне обязаны доставлять царю, как например пища, питье, дрова, должны быть взимаемы сельским старостой... Десятский должен пользоваться одной кулой (такое количество земли, какое достаточно для одного семейства), управляющий двадцатью селениями — пятью кулами, сотский — (доходами) одного селения, тысяченачальник — (доходами) города» («Законы Ману», гл. 7 ст. 115—119).

Маркс заметил, что характеристика индийских общин имеется «уже у Ману, и вся организация Ману строится так: 10 общин подчинены высшему сборщику, потом 100, потом 1000»<sup>1</sup>. Достаточно сказать, что с крестьян — членов общины взимался налог в  $\frac{1}{6}$  урожая, кроме этого крестьяне должны были платить налог за скот, огород, на содержание местного чиновничества, работать на постройках города, общины, на царя, платить пошлины за торговые сделки и пр.<sup>2</sup> Уже тогда появились особые сборники законов, наставлений, строго охранявшие интересы царя, землевладельцев, военачальников и крупных торговцев. За малейшие проступки против государства и собственности рабовладельцев были введены жестокие наказания: тюремное заключение, избивание плетью, обезглавливание, вырывание языка, клеймение и пр.

В современной литературе, затрагивающей вопросы истории этой отдаленной эпохи, можно нередко встретить различного рода преувеличения относительно общественного строя и развития культуры Индии того времени. Примером может служить книга Ауробиндо «Основы индийской культуры». Правильно обличая всякого рода лжеисториков, вроде англичанина Арчера, пытавшегося очернить великие культурные традиции индийского народа, автор встал на путь восхваления всего того, что имелось в Индии три-четыре тысячелетия тому назад. В главе III указанной книги можно прочитать, будто бы древняя цивилизация Индии способна успешно выдержать «самое придиричивое сравнение с античным периодом или эпохой средневековья. Цивилизация Индии более возвышенная, утонченная, многосторонняя, своеобразная и глубокая по сравнению с греческой, более благородная и человеческая, чем римская, более широкая и одухотворенная, чем цивилизация древнего Египта, более обширная и оригинальная, чем какая-либо иная цивилизация Азии, более интеллектуальная, чем цивилизация Европы до XVIII в., владеющая всем, что было ценного в этих цивилизациях и даже превзошедшая их; цивилизация Индии — самая устойчивая, самодовлеющая, стимулирующая и оказавшая чрезвычайно большое влияние на культуру человечества». Автор «Основ индийской культуры»

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. Госполитиздат, 1947, стр. 79.

<sup>2</sup> Согласно Законам Ману, в древней Индии существовала такая система налогов: «Как пиявка, теленок и пчела собирает свою пищу малопомалу, так должен и царь взимать в своем государстве умеренные ежегодные подати... Пятидесятая часть (приращения) скота и золота может быть взята царем, и восьмая, шестая или двенадцатая часть жатвы... Он может также брать шестую часть деревьев, мяса, меду, очищенного масла, духов, (лекарственных) трав, приправ, цветов, корней и плодов» («Законы Ману», гл. 7, 129—131).

утверждает, далее, будто бы «центральная концепция» древней Индии «все еще служит маяком для всего человечества»<sup>1</sup>.

Можно понять Ауробиндо — приверженца древнеиндийской культуры, но нельзя согласиться с ним. Принятие его точки зрения ввело бы каждого исследователя и читателя в заблуждение. Картина социального развития древней Индии должна точно соответствовать фактам, достоверно известным современной науке.

Факты говорят о том, что уже в то время господствующий класс рабовладельцев шел на все, чтобы отстранить народ от науки, монополизировать накопленные трудовым народом опыт и знания, используя их против народа, для его еще большего угнетения.

Со временем в Индии стали приобретать все возрастающее влияние на общественную жизнь и деятельность государства жрецы-брахманы. Став крупными землевладельцами, сосредоточив у себя значительное число рабов, заняв важные посты в государстве, жречество нередко определяло политику индийских царей. Немалое значение имело и то обстоятельство, что жрецы являлись монополистами знаний, образования и ловко пользовались этим преимуществом. На эту сторону дела обращали внимание все выдающиеся марксисты, внимательно изучавшие историю древнего Востока. Этот исторический факт установлен и оценен не только марксистами. Даже горячие приверженцы древнеиндийского религиозного мировоззрения вынуждены признать его. Священники, пишет историк буддизма Г. С. Гоур, «имели практическую монополию обучения грамоте и знаниям... Едва ли можно найти какого-либо монополиста, который использовал свою власть столь же хорошо, как ее использовали священники»<sup>2</sup>. Жрецы горячо ратовали за вечное разделение общества на касты. Они опутали все общество густыми сетями ритуалов и религиозного обмана.

Уже одни эти факты опровергают необоснованное мнение отдельных некритических исследователей культуры древней Индии. Впрочем, под напором фактов из прошлой и современной истории Индии эти авторы и сами временами признают, что от древности и до последнего времени в Индии все еще не разрешен такой, например, важный вопрос как вопрос о неприкасаемых (париях) — изгнанных из городов и сел, обездоленных, лишенных всех прав людях, составляющих 50 миллионов человек. По словам того же Ауробиндо, парии были обречены на «вечный позор», прозябание в грязи, на

<sup>1</sup> Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. N. Y., 1953, pp. 30—31.

<sup>2</sup> H. S. Gour. The Spirit of Buddhism. L., 1929, p. 548.

примитивное, животное существование; социальный же строй, который может существовать, только узаконив деградацию своих сограждан и соплеменников, по словам того же автора, «заранее обречен на гибель». И только после изгнания английских хищников-колонизаторов из Индии и провозглашения независимой Республики Индии, начали предприниматься меры к смягчению участи этих изгнанников.

Но возвратимся к нашей теме.

### Дальнейшее развитие древнеиндийского общества

Цари, князья почти непрерывно вели войны за расширение владений, приобретение рабов, стремясь к созданию сильных централизованных государств. VI—IV вв. до н. э. в истории Индии были особенно напряженными. Сравнительно мелкие государства Анга, Видеха, Каши, Аванти и другие теряли значение и оказались завоеванными более сильными противниками. В конце концов царство Магадхи не избежало участи многих других восточных народов: вначале (VI в. до н. э.) на территорию Индии вторглись персы (Дарий I), а в IV в. (326 г. до н. э.) — многочисленные войска Александра Македонского. Народное движение против завоевателей, возникшее под руководством Чандрагупты (умер в 298 г. до н. э.), привело к изгнанию войск Александра Македонского и образованию сильного государства Маурьев. В первой четверти IV в. до н. э. держава Маурьев объединяла большую часть территории нынешней Индии. Верховная власть представляла собою ничем не прикрытую диктатуру рабовладельцев. Города и сельские общины пользовались значительной местной автономией. Однако влияние центрального правительства проникало повсюду. Созданный в империи Маурьев совет (паришад) из представителей крупных землевладельцев оказывал воздействие на жизнь индийского общества в том же направлении, в котором действовала и царская власть. Наиболее яркие события этого времени выпали на период царствования царя *Ашоки* (273—232 гг. до н. э.), во времена которого значительная часть страны (кроме юга) была объединена в одно большое и сильное государство.

С этого времени можно считать, что Индия от первых ступеней рабовладельческого общества перешла к развитому его состоянию.

В период царствования Ашоки происходит упрочение государственной власти рабовладельцев. Значительно расширяются связи с другими государствами — Сирией, Египтом, Македонией, странами Средней Азии, Бирмой, Цейлоном и другими. Создаются установленные затем для всей Индии единые

законы, судебный аппарат и даже особый слой царских агентов, наблюдающих за строгим исполнением дхармы — основных политических и моральных наставлений, составленных в духе буддийской религии.

Однако ни в период Ашоки, ни позже, вплоть до эпохи феодализма, в Индии так и не было создано единое государство, объединяющее все разноплеменные народности этой огромной страны. И разный уровень социально-экономического развития провинций Индии, особенно на севере и юге страны, и междоусобицы, особенно сильно дававшие о себе знать после смерти Ашоки, и, наконец, усилившиеся вторжения парфян, греков и других народов расшатали империю Маурьев. Ко II—I вв. до н. э. другие народы подчинили себе многие, особенно северные провинции Индии. Государство Маурьев распалось.

Хотя рабовладельческое государство Индии более не достигло той степени процветания, которая была характерна для времени Ашоки и его близких потомков, развитие производительных сил, а также социальных отношений продолжалось. Развиваются земледелие и скотоводство, охота и рыболовство. В городах и сельских общинах все большее значение приобретает ткачество: вырабатываются шерстяные и хлопчатобумажные ткани, разнообразные сорта шелка, ковры. Ремесло шагнуло вперед настолько сильно, что вокруг больших городов образуются поселения, одни из которых заняты гончарным производством, другие — ткацким, третьи — кузнечным, плотничьим делом и т. п. В стране совершенствуются оросительные системы, севообороты. Растут города, расширяется торговля, строительство судов. Во все больших размерах применяется железо. Знаменитая делийская железная колонна (V в. н. э.) и до сих пор производит большое впечатление. Создаются огромные храмы, сооруженные из каменных глыб или высеченные в скалах, что говорит о большом развитии строительного дела. Примером могут служить храмы Махабалипурама, расположенные близ Мадраса, храмы Аджанты и Эллоры.

Происходит постепенное накопление знаний о природе и человеке. Джанвантари пристально изучает человеческий организм и делает важные открытия в ряде областей медицины. Несколько позже Чарака создает труд о терапии. В области хирургии большого искусства достигает врач Сушрута. Крупные открытия были достигнуты в математике (десятичная система, введение букв алфавита в алгебру), в измерении времени (с точностью до  $\frac{1}{17}$  секунды), вводится единица мер и веса и многое другое. От индийцев к арабам, а от последних в Европу проникла, а впоследствии была повсеместно принята система цифр.



Практика врачевания, с одной стороны, и развитие производства (изготовление красок, ароматических веществ, обжиг кирпича, плавка металла и т. д.), с другой,— дали толчок для открытий в области химии. Уже в далекой древности индийцы умели изготавливать сплавы различных металлов, сложные металлические соли, препараты из ртuti. Химические процессы, описываемые в сочинениях того времени, отмечает акад. Ф. И. Щербатской, «состоят в добывании экстрактов, очищении, закаливании, пережигании, превращении в пепел, порошок, растворы, осаждении, промывании, высушивании, подвергании действию пара, расплавлению... Хотя все эти приемы и не достигали особенного совершенства, однако они в конце концов давали желаемые результаты, главным образом посредством применения разных сильных реактивов, содержащих в себе азотную, серную и соляную кислоты»<sup>1</sup>. Сравнительно рано в Индии широко распространяются основные сведения об особенностях возделывания кукурузы, риса, пшеницы, хлопка, сахарного тростника.

Происходят изменения и в социальных отношениях древнеиндийского общества. Труд рабов постепенно заменяется трудом «свободных» крестьян и ремесленников. Труд людей, работающих по найму, получает такое распространение, что в Артхашастре сочтено необходимым урегулировать, поставить на какую-то правовую почву его оплату. «Работающие по найму ремесленники, художники, актеры, врачи, ораторы, домашняя прислуга и пр., принадлежащие к разряду тех, которые служат по собственному желанию, должны получать плату за работу по примеру других, им подобных, или же как это будет определено лицами, опытными в этом деле»<sup>2</sup>.

Возникают новые общественные отношения, основанные на все более кабальной зависимости так называемых свободных землевладельцев. Хотя рабовладение все еще продолжало сохраняться, однако оно неуклонно уступало место новому, а именно — феодальной общественному строю. Роль центральной государственной власти по отношению к землевладельцам, крестьянам-общинникам, арендаторам резко уменьшилась. Деление людей на касты углубилось. Теперь в основе этого деления все резче выступает экономическая роль каждой касты, ее место в системе общественно-экономических отношений.

Вместе с кризисом и разложением рабовладельческого об-

---

<sup>1</sup> Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии. В кн.: «Отчет о деятельности Российской Академии Наук за 1923 год», 1924, стр. 18.

<sup>2</sup> «Артхашастра, или Наука политики». Перевод с санскрита. Издание подготовил В. И. Кальянов. Отв. ред. В. В. Струве. Изд-во АН СССР, 1959, стр. 199—200.

щества пришла в упадок и его культура. Дж. Неру назвал этот период в истории Индии «закатом цивилизации», когда блеск утра давно исчез, а полдень уже миновал. Хотя рабовладение в Индии пришло в упадок, касты и сложившиеся между ними отношения во многом сохранились.

Реакционные буржуазные историки всячески восхваляют кастовый строй в Индии. Американец Н. Браун считает даже, будто бы кастовая система «сохранила индусское общество», особенно когда Индия оказалась под иностранным влиянием. «Каста как институт при интеллектуальном руководстве браминов,— пишет он,— дала индуизму в прошлом силу противостоять социальному нападению. Она не соответствует демократическому Западу, но дала костяк традиционному индусскому обществу в течение 2500 лет»<sup>1</sup>. Что же касается действительного положения в Индии низших, угнетенных каст и причин того, почему рабовладельческая знать так цепко держалась за кастовый строй, об этом Браун умалчивает.

В кастовом строе древней Индии некоторые реакционно настроенные буржуазные историки склонны видеть прообраз будущих отношений между людьми, или, во всяком случае, опыт кастовых взаимоотношений они предлагают перенести в другие страны как средство для разрешения социальных противоречий. Так, американский историк социологии Чеймблисс в книге «Социальная мысль» высказывает глубокое сожаление о том, что в США вместо кастового строя, на манер индийского, существуют классы, между которыми развертывается борьба. Ведь кастовая система в Индии, рассуждает Чеймблисс, «заставляет человека принимать то жизненное положение, в котором он родился», в то время как любой простой американец никак не может примириться со своей участью белого раба и воспламенен «желанием подняться над своим общественным положением в жизни». Вот если бы установить в США кастовую систему, тогда мигом были бы разрешены все противоречия! «Дилемма в Соединенных Штатах проистекает не только из расовой дискриминации, но также из отрицания кастового принципа. В определенном смысле кастовая система разрешает расовую проблему в Индии»<sup>2</sup>.

Что можно сказать по поводу этой беспардонной защиты социального неравенства? Только одно: идеологам американского империализма нет дела до исторической правды, хотя бы некоторые из них и назывались «историками» социальных идей. Они считают, что пока индийцы сохраняют кастовую

<sup>1</sup> N. Brown. The United States and India and Pakistan. Cambridge. Mass. (USA), 1953, p. 22.

<sup>2</sup> R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, p. 113.

систему, Индия останется Индией; но с того дня, когда они порвут с этой системой, она перестанет быть Индией. Эти люди согласны ввести в США не только кастовую систему, но и рабство, заковать в цепи и кандалы каждого трудящегося, лишь бы сохранить тот общественный порядок, который им и их хозяевам приносит доходы и благополучие, а низшим «кастам» США эксплуатацию, бесправие и нищету.

## 2. НАРОДНЫЕ ИСТОКИ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

### Жизнь и труд народа — источник передовых идей

В Индии существует распространенное убеждение, что лучшим изложением философии человека является его жизнь. Неудивительно, что миллионы простых людей древней Индии черпали вдохновение и создавали свое миропонимание, обращаясь к жизни лучших представителей и героев своего народа. Может быть этим объясняется, почему не только в эпических памятниках древнеиндийской литературы — Ведах, Махабхарате, Рамаяне, но и в произведениях философов, политических мыслителей так часты ссылки на высокие и благородные образцы жизни и поведения людей и легендарных героев в прошлые века. Почти каждый индиец знает о героизме и подвигах Рамы, о братской дружбе Лакшмана и Бхараты, скромности и целомудрии Ситы, благородстве Карны, искренности и правдивости Юдхиштхиры, самопожертвовании Дадхичи. На протяжении многих столетий в Индии, как, впрочем, и во всякой другой стране, наряду с оформившимися школами философии, логики, политической мысли существовало и развивалось глубокое образное мышление и мировоззрение масс простого народа, которое вобрало в себя богатейший опыт жизни людей труда и явилось подлинным источником того правильного, разумного, что содержится в многочисленных прогрессивных философских системах и социальных концепциях древности.

Именно потому, что в народных преданиях, литературных эпических памятниках, в мировоззрении простых людей многосторонне отражался живой опыт практики, именно поэтому философские и социальные взгляды, сложившиеся и бытовавшие в народе, отличались правдивостью, честностью, трезвым и здравым подходом к оценке общественных явлений. Отсюда же вытекало пренебрежительное, ироническое отношение людей из народа ко всякого рода схоластическим словопрепиям, к пустому жонглированию словами. Индийский народный мыслитель и поэт средних веков Кабир говорил о таких философах-схоластах:

Все читая и читая, они превратились в камень,  
От долгого писания они стали кирпичами,  
В их сердце нет места для капли любви<sup>1</sup>.

Индийцы рассказывают, что один простой крестьянин, прослушав как-то схоластическое изложение текстов вайшьвистской философии, сказал по окончании выступления проповедника: «Увы! Ювелир пришел в цветущий сад. Он оценивает лотос, испытывая его на своем пробирном камне!»

Исследование устного народного творчества, запечатленного затем в древних литературных памятниках, изучение различных преданий, песен, обычаев простых людей, их религиозных взглядов и политических убеждений ведет к двум важным заключениям.

Историк не может отвлекаться от того фактического положения, в котором находился народ древней Индии. Порабощенные кастами брахманов и кшатриев, вечно живущие впроголодь, отстраненные от всякого участия в делах государства, лишенные знаний, без прав, замкнутые в заскорузлый мирок сельской общины люди труда — земледельцы, а также ремесленники, рабы не имели возможностей составить более или менее научное представление о природе и общественной жизни. Не говоря уже о более раннем периоде истории, даже во времена разложения родового строя в широких слоях населения Индии имели место наивные, но часто здравые взгляды о природе. Вместе с тем древние индийцы обожествляли и олицетворяли силы природы. В народе бытовало представление о божестве солнца (Митра), воды и ночи (Варуна), неба (Дьяус Питар), огня (Агни), земли (Притхиви), напитков (Сома) и т. п.

По мере развития скотоводства и земледелия менялись и представления людей о действии сил природы и пантеоне богов. Развивается поклонение природным стихиям и отдельным животным — слону, корове, обезьяне и пр. Замкнутая, веками почти не изменявшаяся «презренная, застойная и растительная жизнь» в сельских общинах Индии, говорил Маркс, с одной стороны, была прочной основой восточного деспотизма, с другой, — ограничивала человеческий разум самыми узкими пределами, делая из него покорное орудие суеверий, лишая его всякого величия, всякой энергии к историческому действию. «Мы не должны забывать, — писал Маркс, — что эти маленькие общины носили на себе клеймо кастовых различий и рабства, что они подчиняли человека внешним обстоятельствам,

---

<sup>1</sup> The Cultural Heritage of India. Vol. 3. The Philosophies. Ed. Haridas Bhattacharya. Calcutta, 1953, p. 459.

вместо того чтобы возвысить его до положения властелина этих обстоятельств, что они превратили саморазвивающееся общественное состояние в неизменный, predetermined природой рок и тем создали грубый культ природы, унижительность которого особенно проявляется в том факте, что человек, этот владыка природы, благоговейно падает на колени перед обезьяной Ханумани и перед короной Сабалой»<sup>1</sup>.

Но как бы ни был узок мир общины, в котором жили простые люди древней Индии, именно они, а не кто-либо другой были создателями всех материальных ценностей и богатств своей страны. Марксисты постоянно указывали на этот решающий факт, связывая с ним истоки здравых суждений людей о природе и обществе. В. И. Ленин специально подчеркивал эту мысль, указывая, что даже первобытный человек не смог бы биологически приспособиться к среде, если бы в процессе своей жизни, труда и борьбы у него не складывались верные взгляды на окружающие его предметы и явления.

История философских и социальных идей древности полностью подтверждает эти два важных вывода марксизма. Можно только согласиться с историком индийской философии Радхакришнаном, который писал: «Индийская философия интересуется жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берет свое начало из жизни и... возвращается в жизнь. Великие памятники индийской философии не имеют того академического характера, который так сильно сказывается в позднейшей критике и комментариях. Гита и упанишады далеко не ушли от народных верований»<sup>2</sup>.

Философские школы и социальные теории Индии возникли и получили развитие в I тысячелетии до н. э. Но, как показали археологические данные, уже в III и даже в IV тысячелетиях до н. э. в Индии сложилась сравнительно высокая цивилизация. Она возникла не на пустом месте, ей предшествовали многие тысячелетия развития индийского народа. И все это развитие откристаллизовалось в памятниках материальной культуры, в результатах труда многих поколений людей.

В народных песнях, легендах, сказаниях, эпических повествованиях содержится огромная мудрость и великий опыт, накопленный человеческой мыслью. Мышление простых людей часто было свободным от многих суеверий и тех застойных, нередко заумных правил сочетания понятий и категорий, которыми так увлекались многие ортодоксы индийских идеалистических философских школ. Как и в других странах, в древней

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 136.

<sup>2</sup> С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I. М., Изд-во иностранной литературы, 1956, стр. 14—15.

Индии философия, социальные воззрения людей, архитектура, живопись, музыка, скульптура — глубоко уходят своими корнями в народное творчество, питаются мудростью и опытом народа.

Однако у индийского народа, как и у народов многих других стран, оказалось немало недругов, пытающихся исказить историю культуры древней Индии, все перевернуть, очернить, изобразить духовную жизнь народа, его труд и творчество в ложном свете. Особенно отличались этим некоторые издания ЮНЕСКО. Как известно, эта организация издает «Международный бюллетень общественных наук». В третьем томе этого издания за 1951 г. опубликована статья Тара Чанда «Влияние западной цивилизации на идеологию и жизнь Востока». Редко можно встретить такое искажение смысла истории индийской культуры, как это сделано в упомянутой статье. В ней говорится, будто бы традиционное древнеиндийское искусство характеризуется отсутствием всего естественного: живопись не соблюдает законов пространственной перспективы, а скульптура пренебрегает анатомией. Индийская архитектура, как и искусство в целом, по мнению Тара Чанда, сплошь символична. В своих линиях, цветах и форме восточное искусство абстрактно, оно стремится изображать то, что глаз не может видеть, ухо не может слышать, а рука не может схватить.

Примером того, как далеко идут недруги индийского народа в оценке древней культуры этой страны, может служить такой факт. Несколько лет тому назад англичанин Арчер написал псевдоисследование, посвященное древней культуре Индии. В этой «работе» Арчер стремился очернить все великие достижения культуры индийского народа. Высказался он и по поводу искусства. Его поразило то обстоятельство, что в индийской скульптуре идеалом считалось изображение мужской фигуры с широкими плечами и узкой талией. Известно, что индийские поэты и знатоки истории искусства отождествляли эти пропорции с фигурой льва. Однако ничтоже сумняшеся Арчер усмотрел в этой традиции «доказательство» того, что индийский народ еще недавно находился в «полуварварском состоянии» и был приверженцем культа диких зверей! Один из индийских историков справедливо заметил по этому поводу, что в поэтическом произведении Вальмики, сравнивающего глаза своей героини с вином, можно, согласно этой логике, получить доказательство хронического пьянства, вдохновляющего расстроенное алкоголем воображение индийских поэтов.

Рассуждения реакционных историков типа Арчера не основаны на изучении древних памятников индийской культуры.

Кто хотя бы раз взглянул на живопись и скульптуру Эллары, Аджанты, на Чар-Минар в Хайдарабаде, на каменные

храмы в Махабалиपुरаме, Тадж Махал или на крепость Голконду, тот никогда не мог бы так искаженно представить древнеиндийское искусство.

Когда индийский скульптор высекает из камня фигуру человека с явно утрированными деталями, он стремится вызвать у зрителя ощущение плодородия; когда перед изумленным зрителем в храмах Эллары или Махабалипурама встают изображения неких сверхлюдей, каждый понимает стремление ваятеля обобщить могущество всех людей в особого рода идеальной силе и красоте; когда мы стремимся понять изображение многорукого божества, становится ясен замысел художника воплотить в скульптуре атрибуты мощи и разносторонней деятельности.

Каждый, кто знаком с историей искусства древнего мира, получил высокое наслаждение от мастерства греческих ваятелей. Стремясь передать красоту человеческого тела, они вызвали в людях благородные чувства совершенства и могущества человека. В индийской скульптуре поражает та же идея. Совершенство форм человека, его одухотворенность и красота должны были призывать людей к высокому идеалу, нравственному совершенству, благородным поступкам, стремлению к лучшей жизни. Может быть этим отчасти и объясняется преклонение миллионов людей перед изображением величавого могущества и красоты героев Махабхараты и Рамаяны.

Особенно много дают для понимания общественной мысли и мировоззрения древней Индии храмы Аджанты с их богатыми фресками, изваяниями, живописными сюжетами.

К северо-востоку от Бомбея, в отвесном каменистом берегу реки Вагхоры, высечено 29 пещер, относящихся к периоду с II в. до н. э. по VII в. н. э. Пещеры Аджанты знамениты главным образом своими замечательными стенописями. Несмотря на формально буддийское содержание стенописей, в них широко отражена реальная жизнь Индии в тот период. Перед зрителем предстают переданные необычайно жизненно и правдиво различные сцены с фигурами людей и животных, вся окружающая их могучая природа, во всей ее красоте и реальности, растения и птицы, написанные, как и все остальное, с великим искусством, свободой и мастерством. Живописная трактовка любого сюжета в стенописях Аджанты отличается силой и выразительностью, красотой и вдохновением. Легендарное сочетается с земным и проникнуто, во всех изображениях, ощущением жизни, ее полноты и радости бытия. Эти идеи выражены не отвлеченно, а в живых, реально и полноценно переданных земных формах. Все эти качества в сочетании с благородной простотой, чувством гармоничной сдержанности, элементами реализма и подлинным вдохновением, проникающими все изоб-

ражения, характеризуют живопись Аджанты как великий образец искусства, имеющий мировое значение. Среди множества сюжетов встречаются изображения Будды, Бодхисаттв. Особенно замечательны, например, Бодхисаттва Падмапини (Бодхисаттва с лотосами) в пещере № 1, Гандхарвы и Апсара (небесные певцы, музыканты и танцовщицы), а также многочисленные сцены из Джатак — легенд о прежних жизнях Будды на земле. Эти сказания богато расцвечены народным фольклором и трактованы с увлекательной повествовательностью и живостью. Весьма интересны сюжеты в пещере № 17. Очаровательно изображена, например, мать с ребенком. В остальных пещерах реалистичны такие сцены, как Ирандати на качелях, умирающая жена раджи Нанды и другие сюжеты.

Искусство Аджанты явилось результатом художественных достижений Индии за многие века предшествовавшего развития.

Многое для понимания представлений древних индийцев о природе и обществе дают мифы и предания. Особенно выделяется в этом отношении миф о рождении реки Ганга. Строители, архитекторы и ваятели древней Индии создали многофигурный рельеф на скале в Махабалиपुरаме, изображающий сошествие Ганга на землю<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Вот что рассказывает древний индийский миф о Ганге. На земле жил некогда Сагара — царь Айодхои. У него не было детей. Сагара удалился с двумя своими женами в Гималаи и стал там совершать аскетические подвиги. Через сто лет святой сказал ему, что одна из его жен принесет ему сына, который увековечит его род, а другая родит 60 тысяч сыновей. По возвращении в столицу, одна жена родила сына Асаманжу, другая — тыкву, из которой вышли 60 тысяч сыновей. Няньки выращивали их в кувшинах для масла. Асаманжу хотел утопить своих братьев в реке, и отец изгнал его. Но у того остался сын Суман, всеми любимый. Через много лет царь Сагара пожелал принести великую жертву. В область между Гималаями и горами Виндхья под охраной война была выпущена лошадь, назначенная для жертвоприношения. Некий Васав, приняв вид демона (ракшази), похитил лошадь. Это грозило несчастьем, и Сагара выслал всех 60 тысяч сыновей искать лошадь. Они обыскали землю, проникли в ее недра, убивая змей и демонов. Однако их поиски оказались тщетными, и они вернулись к Сагаре. Тот вновь послал их искать лошадь. Сыновья углубились в землю. Там они встретили слона Вирупакшу, несущего на голове целый мир. Когда слон качает головой, бывает землетрясение. На юге встретили другого слона — Махападму, тоже с Землей на голове. Потом сыновья пришли к западному слону — Сауманосе и затем к северному слону — Бхадре, белому как снег, несущему земной мир на своей брови. Наконец сыновья увидели вечное божество Васудэву в образе мудреца Капили и рядом с ним лошадь. Они ринулись на Капилу с дубинами и лопатами, грозя убить его. Но Капила испустил пламя и сжег их всех. Царь Сагара ничего не знал об этом. Он послал своего внука Сумана искать дядей. Суман встретил тех же слонов, увидел лошадь и война, стерегущего ее, затем набрал груды золы от сжигания его дядей. Он хотел совершить погребальное очищение, но для этого не оказалось воды. В воздухе в это время летал Гаруда. Он закричал воину, чтобы тот не печалился:



Древнеиндийское искусство дает весьма много для понимания жизни и умонастроений людей того далекого от нас времени. В многочисленных музеях Индии собраны богатые материалы, дающие возможность судить об истоках мироощущения людей древней Индии. В этом смысле интересен историко-этнографический музей в Мадрасе, основанный в 1951 г., когда Мадрасское литературное общество передало в распоряжение правительства большую коллекцию геологических экспонатов. С течением времени музей стал одним из лучших этнографических музеев Индии. Он расположен в большом тенистом парке на Пантеон-Род. Здесь хранятся различные виды древнего оружия, этнографические коллекции, большое собрание бронзовых и каменных статуй. Архитектура и скульптура, связанные

---

«Для тех, кто истреблен, это к лучшему. Для них нужно не обычное приношение воды. Ганга — дочь Гималаев, очистительница всех миров — пусть смоем эту груды золы. Тогда 60 тысяч сыновей Сагара достигнут небес. Ты приведешь обратно лошадь и дед совершит жертвоприношение». После смерти Сагара царем стал Аншумат. Он был великим правителем. В конце своей жизни он отказался от трона в пользу сына и удалился в леса Гималаев. Его сын — царь Дилипа, как и отец, все думал, как низвести на землю Гангу, смыть золу, чтобы сыновья Сагара достигли небес. Но через тридцать тысяч лет и он умер, а ему наследовал его сын Бхагирата. Поручив царство советнику, он удалился в Гималайские леса. Там Бхагирата совершал суровые аскетические подвиги в течение тысячи лет, чтобы заставить Гангу снизойти с небес. Брахма появился перед ним, тронутый его преданностью. Бхагирата просил, чтобы воды Ганги омыли пепел от сыновей Сагара. Великий владыка ответил, что цель Бхагираты велика, но что надо призвать Махадэву (Шиву), чтобы принять ниспадающую реку Гангу, потому что земля не сможет выдержать ее. И Бхагирата целый год поклонялся Шиве. И Шива, довольный Бхагиратой, принял падающую реку Гангу — дочь гор на свою голову. Ганга мощными потоками пала с небес на голову Шивы, думая гордо, что она сметет это великое божество своими водами. Но, упав на его голову, Ганга запуталась в прядях волос Шивы, не достигнув даже земли, и бродила в его волосах, не будучи в состоянии выпутаться из них. Тогда Бхагирата снова начал самоистязания, пока Шива не выпустил реку. Она пала на землю семью потоками: три пали на восток, три на запад, а один последовал за Бхагиратой. Вода пала с громовым шумом. Земля стала чудесной, на ней появились рыбы, черепахи. Дэвы (низшие божества), риши (мудрецы), надхарвы (небесные музыканты) и яхша (божества земли) смотрели на это великое зрелище со своих слонов, коней и самодвижущихся колесниц. Все творения дивились, видя сошествие на землю Ганги. Дэвы сияли, как сотни солнц. Пена, как белоснежные журавли, пересекала тяжелые осенние облака. Ганга текла у холмов и по долинам. Прекрасно было это зрелище. Все светозарные небожители и земные твари спешили прикоснуться к священным водам, омывающим все грехи. Бхагирата пошел дальше, преследуя свою цель, и Ганга следовала за ним. И все обитатели вод следовали за ними. Но когда Ганга текла за Бхагиратой, она затопила место жертвоприношения могущественного Джахны и тот в ярости погнал обратно чудесные воды. Божества его умолили и он смиловившись — выпустил реку через свои уши и Ганга снова последовала за Бхагиратой. Наконец она достигла океана и втекла в иные сферы. Там она омыла золу 60 тысяч сыновей Сагара...

с религиями джайнизма, буддизма и индуизма, дают богатое представление о путях развития индийской мысли и искусства. Здесь же хранятся памятники индийской письменности, коллекции монет, экспонаты южноиндийских памятников времен династий Паллавов и Чола. Как и в других музеях Индии, посетителя поражают образцы тончайшей резьбы по дереву, художественные изделия из слоновой кости, образцы обработки металла. Каменные и бронзовые скульптуры, фрески, изображающие воинов, изделия из кости, дерева и металла, керамика, образцы орнамента представлены в подобном музее в Бомбее.

Экспонаты по истории культуры, собранные в индийских музеях, говорят о связи разных областей народного творчества с мифологией. Почти все индийские мифы, народные сказания и предания о божествах связаны с освящением различных природных сил. Божества олицетворяют земные сокровища, минеральные богатства, драгоценные металлы; цари и царицы змей (наги, нагини), которые связываются народом с управлением водой — реками и морями; три священные реки Индии: Ганг, Джамна и Сарасвати также обожествлены. Есть богини плодородия и растительного царства (якшани). Особенно часто обожествляются животные и растения. Солнце — это смертельная сила, ибо оно испепеляет урожай; луна же, напротив, несет с собой прохладу и является источником жизни. Ее часто изображают в виде чаши, наполненной влагой.

Другими словами, в народе складывались свои собственные представления о природе и ее силах. Знания о природе хотя и не получили еще большого развития, однако земледельцы поколениями наблюдали влияние стихийных сил природы на жизнь людей, ремесленники обрабатывали то, что им давала природа — дерево, камень, глину, медь, железо, драгоценные камни и многое другое. В труде люди распознавали свойства и явления природы, с их опытом были связаны и суждения о ней. Народный опыт по борьбе с природой, использованию ее богатств и послужил основой для построения всех материалистических философских теорий древности.

Не составляют здесь исключения и взгляды на общество. Многие народные представления об обществе, государстве, взаимоотношении каст и людей друг с другом внутри каст середины I тысячелетия до н. э. легли в основу развивавшихся тогда социальных идей.

Изображая на древних фресках и в скульптурах, в литературных памятниках и преданиях борьбу различных начал в природе и в жизни людей, народ всегда стоял на стороне доброго, справедливого, честного, против сил зла и несправедливости. В одном из распространенных индийских литературных памятников можно прочесть такие строки:

К безумцу с просьбой обращаться, к подлому питать любовь;  
Скупому от природы мудрость предлагать, брат, вновь и вновь;  
Погрызшему в тщеславье знание предлагать, всю суть открыв,  
Иль славить жадному бесстрашие, где угас страстей порыв,  
К душевному покою гневных, чувственных к шри Хари звать,—  
Бесплодно так же, как в плохую землю семена бросать!

Обожествление сил природы вовсе не означало той безусловной веры в небо и небожителей, которую так усиленно насаждало жречество. Говоря о древнеиндийской цивилизации, Дж. Неру заметил, что в ней религиозный момент хотя и присутствовал, но не играл ведущей роли. И это было действительно так. В художественной литературе Индии эта мысль отражена так же ярко, как и в произведениях Лукиана в Греции. Когда одна из героинь драмы Калидасы «Мужеством добытая Урваси» пожелала отправиться на небо «во служение божественному солнцу», автор вложил в уста другого персонажа драмы замечательные слова: «Есть о чем желать, о небе! Там не едят и не пьют, обретаются там лишь существа, чьи глаза не мигают, точно рыбы»<sup>1</sup>.

Господствующие классы Индии стремились привить индийскому трудящемуся населению взаимную рознь и ненависть низших каст друг к другу. Однако люди труда никогда не носили в своем сердце взаимной ненависти и презрения, скорее, наоборот, в народе бытовало резко отрицательное отношение к такой идеологии. Разве не говорил по этому поводу индийский народный поэт:

О Панде! Почему ты так чувствителен к прикосновению?  
От прикосновения родился весь мир.  
Разве во мне кровь, а в тебе молоко?  
Почему ты брамин, а я шудра?  
Столь чувствительный к прикосновению с самого рождения,  
Как же ты прошел сквозь нечистое чрево?  
Рождение и смерть влекут за собой нечистоту<sup>2</sup>.

Известно, что большинство философских и социальных направлений в истории древнеиндийской мысли, выступавших против идеологии брахманизма, обожествления кастового строя, решительно опирались на народные традиции в этом вопросе, приобретали сочувствие и поддержку со стороны неимущего населения. Несомненно, что такие направления древнеиндийской философской и социальной мысли, как чарвака,

<sup>1</sup> Калидаса. Избранное. М., ГИХЛ, 1956, стр. 222.

<sup>2</sup> The Cultural Heritage of India. Vol. 3, p. 461.

санкхья, ранний буддизм и джайнизм, черпали свои мысли о равенстве людей разных каст из мнений и убеждений простых людей.

Непосредственно из опыта народных масс Индии проникла в философию и социальную мысль тема страданий, тягот, которые несет с собой повседневная жизнь. Выше уже были приведены факты об условиях жизни основных групп населения в древней Индии. Трудно представить себе более тяжкое, бедственное, бесправное положение, чем то, в котором находились в то время рабы, земледельцы и ремесленники. Полностью поглощенные заботами о том, как бы не умереть от голода, они знали в жизни, главным образом, беды и страдания. Люди труда еще не видели путей избавления от нищеты и бесправия, и поэтому, когда многие социальные мыслители бросали им призыв избавиться от страданий, уйдя в самих себя, отрешиться от желаний, пробуждаемых внешним миром, и заковать себя в цепи аскетизма, то этот призыв, выражая сложившееся действительное положение неимущих, в известной мере падал на подготовленную почву. И хотя путь, предлагавшийся для избавления от страданий, был ложным, подобные идеи все же проложили себе дорогу к сердцам простых людей. Горе и бедствия народных масс были нестерпимы, и они мучительно искали пути избавления от несчастий и улучшения своего благосостояния.

Буржуазные историки философии, ознакомившись с подобными идеями в истории социальной и философской мысли древней Индии, делают из этого заключение о неспособности индийцев размышлять и мечтать о будущем, тем более бороться за лучшую жизнь на земле. Вряд ли можно найти такого буржуазного историка индийской общественной мысли, который не попытался бы увидеть ее смысл в раздумьях над безысходностью судьбы, в отчаянии и безотчетном пессимизме. «Индийская мысль проникнута мрачным пессимизмом,—говорит Чеймблисс,—облегчаемым лишь надеждой, что кажущиеся бесконечными превращения в жизни приведут в конце концов к нирване»<sup>1</sup>. Индийская «социальная мысль построена главным образом на отрицании мира и жизни»,—вторит ему Э. Богардус, в ней начинается «теория отрицания мира и достижения единства с божественной силой»<sup>2</sup>. «Индуизм,—пишет Шевалье,—стремится избавиться от привязанности к видимой реальности, ибо эта привязанность является для него источником всего сущего и всего дурного; конечной его целью является — оказаться погребенным там, где живет высшее бытие... Нирвана,

<sup>1</sup> R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, p. 123.

<sup>2</sup> E. Bogardus. The Development of Social Thought. N. Y., 1955, p. 37.

подавление жажды привязанности к бытию, которая отсюда вытекает, есть полнейшее равнодушие без всякой надежды на позднейшую привязанность; это смерть всего...»<sup>1</sup>.

Приведенные примеры говорят о том, насколько широко распространено в современной буржуазной историографии ошибочное представление об индийской философской и социальной мысли как идеологии, отрицающей жизнь и ее многообразные проявления. Некоторые историки индийской социальной мысли, приняв за исходный пункт эту глубоко ошибочную позицию, подробно затем обсуждали всякого рода противоречия и бессмысленность философии жизнеотрицания. Они пускаются в пространные рассуждения о том, что если-де придерживаться подобных взглядов, то люди не должны ценить бытие и должны обязательно кончать жизнь самоубийством, что все живущее так или иначе совершает поступки, ведущие к сохранению жизни, и т. п.

Однако эти и подобные им рассуждения бьют мимо цели: буржуазные историки сами выдумали пугало в виде философии жизнеотрицания и в течение многих лет воюют против него. В некоторых философских системах древней Индии, как например в школах йога, миманса и в джайнизме, подобные идеи имели своих приверженцев, но это не дает оснований отождествлять всю историю индийской философской и социальной мысли с идеологией пессимизма и жизнеотрицания.

Как мы увидим при более детальном рассмотрении различных течений социальной мысли древней Индии, тема человеческого страдания была близка миллионам людей труда, но они никогда не опускали рук, вели постоянную борьбу против социальной несправедливости и постоянно мечтали о лучшем устройстве общественной жизни.

Огромное влияние на передовые общественно-политические взгляды древней Индии оказала тема труда, извечно бытовавшая во всех видах и в многообразных формах народного творчества. Все рассуждения передовых философов и политических мыслителей древней Индии о способности человека к активному действию ради достижения лучшей жизни и приобретения всяческих добродетелей исходили из народных традиций. И до сих пор каждый, кто побывает в бенгальской деревне, может услышать издревле известную песню земледельца:

Нетронутым лежит человеческое поле,  
Я проложил борозды, но разразилась гроза,  
И все было затоплено бушующим потоком.  
Мне кажется, потерял целый день труда.

---

<sup>1</sup> J. Chevalier. Histoire de la pensée. La pensée antique. P., 1955, pp. 44—45.

Я гнал и гнал свой плуг  
До конца дня,  
Но лишь след лежит глубоко на моем плече <sup>1</sup>.

Люди труда всегда чувствовали и часто осознавали единство своих интересов в государстве, где господствует произвол имущих классов. Земледельцы и ремесленники, городская и деревенская беднота — не только создатели всех материальных благ, но именно они вынесли на своих плечах все тяготы защиты страны от многочисленных нашествий внешних врагов. Идея дхармы — религиозная догма о долге и смирении — нередко воспринималась как закон о естественности порядка и высоких моральных обязанностях людей друг перед другом. Дж. Неру правильно отмечал в своей книге «Открытие Индии», что эта идея воспринималась населением в виде основного закона, направляющего жизнь вселенной. Человек должен был считаться с тем порядком мира, в котором он жил.

Простые люди всегда являлись создателями материальных благ, поэтому они больше всех страдали от разрушений во время войн. Древние индийцы были прекрасными воинами. Об этом говорит хотя бы тот факт, что Александр Македонский, завоевавший почти весь известный тогда грекам мир и создавший огромную империю, был остановлен ожесточенным и умелым сопротивлением народов Индии. Греческий посланник при дворе Чандрагупты Мегасфен отмечал в своих записках, что по храбрости индийцы превосходили в то время другие азиатские народы. И вместе с тем в сердцах всех простых людей жила идея мирных отношений между странами, как отношений лучших и наиболее полезных для всех, кто трудится в мирное время и несет основное бремя войны. Один из великих писателей Индии замечательно выразил это настроение масс:

Не надо, не надо убийства...  
В колчан положи смертоносность.  
Оружие ты получил,  
Чтоб быть огражденным защитой,  
Не смертью невинных существ <sup>2</sup>

### **О социальных идеях неимущих классов**

Многие черты мировоззрения людей из народа, особенно идеи о социальной справедливости, критика кастового строя, представления о роли людей физического труда в преуспей-

<sup>1</sup> The Cultural Heritage of India. Vol 3. Ed. Haridas Bhattacharyya. Calcutta, 1953, pp. 463—464.

<sup>2</sup> К а л и д а с а. Избранное, стр. 87.

нии общества, отражение в народном творчестве бедствий и страданий трудящихся от произвола царской власти, жречества и военачальников, народные убеждения о необходимости ради блага всех жить в мире с соседними странами, атеистические мотивы получили развитие во взглядах идеологов неимущих классов и в материалистических философских школах древней Индии.

По мере того как обострялись классовые противоречия, в Индии возникали, формировались и получали распространение воззрения, связанные с жизнью и борьбой неимущих слоев населения. Особенно острые формы принимает эта борьба в IV—III вв. до н. э.

В одном из наиболее крупных и развитых государств Индии того времени — Магадхе — возникло сильное антикастовое движение шудр. Из среды шудр выделился их вождь и идеолог Макхали Госала, преданный интересам простых людей, человек недюжинного ума и большой отваги. Уже само его имя — человек из народа, — «в коровьем стойле рожденный», говорило о многом.

Жречество — лютей враг всяких народных движений за освобождение от ига эксплуататоров — приняло меры не только к подавлению этого народного движения, но и к уничтожению всего, что было связано с творчеством Макхали Госала. Историческая наука не располагает поэтому необходимыми данными, чтобы всесторонне воспроизвести идеи возглавлявшегося им движения шудр, а может быть, и рабов. Но если даже судить о движении по тому, с каким остервенением брахманы повели борьбу против его идеолога, какую клевету и какие небылицы они возводили на него, то мы можем себе составить суждение о воззрениях этого выдающегося человека.

Чтобы понять социальную направленность мысли Макхали Госала, необходимо иметь в виду полное господство в то время религиозной идеологии Вед и Упанишад. Смысл этой идеологии удачно изложил один из видных марксистов современной Индии С. А. Данге. С тех пор как возникло общество, основанное на эксплуатации и классовых противоречиях, «пища, которую производил человек, уходила из его рук и доставалась тому, кто не работал. Непосредственный производитель мерз без платья, ибо теперь оно доставалось хозяину. Если он о чем-либо спрашивал, его били. Если он отказывался работать, на него обрушивалось все «общество» и заставляло работать. Ему говорили, что труд является его долгом. Если он просил себе долю, которая обеспечила бы ему существование, его обвиняли в жадности и учили быть скромным. Так возник глубокий принцип философии Гиты и Упанишад: «Ты должен работать и работать, как это тебе положено в соответствии с за-

нимаемым тобою местом в жизни. Ты не имеешь права пользоваться плодами своего труда. Не думай, когда работаешь, что тебе достанутся результаты твоего труда»<sup>1</sup>.

Основным вопросом, по которому развернулась борьба идеологов народных низов против брахманизма, был вопрос о кастах. Макхали Госала первым из известных современной науке вождей трудящихся древней Индии резко выступил против деления общества на касты. Он считал это деление противоестественным, несправедливым и отчетливо видел всю выгодность для жречества сохранения и религиозного освящения такого деления. Разве может считаться справедливым общество, где одни жиреют от богатства и безделья, а другие нищенствуют, голодают, хотя и трудятся день-деньской, в поте лица своего добывая горсть риса? Пусть так сложилась жизнь большинства людей, но почему следует признать такую жизнь справедливой и достойной человека? Брахманы защищают этот порядок, религия освящает его, призывая на помощь бога и сатану. Но если бог может мириться с таким злом и безмятежно созерцать распределение радостей и горя, счастья и беспросветной нищеты между людьми, тогда какой же этот бог? Он зол и жесток по отношению к большинству населения, щедр и милостив по отношению к неработающему меньшинству! Брахманы уверяют всех, будто бы есть поощрение и наказание в будущей жизни за добрые и дурные дела в настоящем. Но кто может доказать это? Кто вернулся с того света и рассказал нам о благоденствии или наказаниях людей после их смерти? Таких людей никто еще не встречал. Все рассуждения жрецов о наградах и наказаниях в потусторонней жизни или в последующих рождениях — простой обман, выгодный только для жрецов и вредный для простого народа. Вся «наука» брахманов — простая выдумка, созданная с целью оставить шудр — шудрами, брахманов — брахманами. «Нет распределения справедливости, — говорил Макхали Госала, — нет закона жертв, ни награды и наказания за добрые и злые дела... Нет бога, ни божественных духов, ни праведников и ученых (брахманов). Все это бездоказательно и все, толкующие об этом, — лжецы!»<sup>2</sup>.

В мировоззрении Макхали Госала обнаруживается ясное пробуждение самосознания угнетенных классов Индии. Здесь мы видим первые зрелые и глубокие суждения о жизни общества того времени, смелое проникновение в смысл идеологии и политики господствующего класса рабовладельцев и попытку

---

<sup>1</sup> С. А. Данге. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., Изд-во иностранной литературы, 1950, стр. 193—194.

<sup>2</sup> «История древнего мира». Под ред. В. Н. Дьякова и Н. М. Никольского. Учпедгиз, 1952, стр. 209.



разоблачить эту идеологию и политику, как противоречащую интересам простого народа.

Насколько резко идеи Макхали Госала противоречили и сталкивались с идеалистическими учениями, господствовавшими в Индии в ту пору, видно из того, что буддисты называли его учителем «худшей из доктрин». Примыкая в начале своей деятельности к основателю школы джайнизма Махавире, Макхали Госала вскоре порвал с религиозной идеологией этой школы и стал на путь самостоятельной разработки смелого и в высшей степени радикального философского и социального учения. С тех пор современники этого бесстрашного мыслителя считали его одним из шести крупнейших мудрецов Индии. Философская школа адживаков, возглавлявшаяся Макхали Госалой, просуществовала затем несколько столетий и оказала существенное влияние на развитие социальной мысли древней Индии.

Взгляды Макхали Госала были еще полны противоречий и непоследовательности. Именно это обстоятельство было использовано идеологами брахманизма. Они приписывали ему нигилистическое отношение ко всему, что совершается в жизни общества. Враги материализма пытались представить Макхали Госала как грубого нигилиста и беспросветного фаталиста, отвергающего всякие принципы добродетели и морали.

Имеющиеся документы опровергают эту недобросовестную версию о его взглядах. Сохранился отрывок из обращения Макхали Госала к магадхскому радже Аджаташатре, в котором отвергается мнение брахманов о наказании людей в будущей жизни за их якобы безнравственное поведение. Мыслитель еще не был в состоянии указать на подлинные основания поступков людей; он просто отвергает все религиозные догмы о морали, указывая, что нет никаких врожденных причин для безнравственности существ. Чтобы еще сильнее подчеркнуть отрицательное отношение к брахманистскому призыву всем действовать добродетельно, то есть быть покорными и смиренными, Макхали Госала не останавливается перед отрицанием власти, энергии, человеческой силы, человеческого напряжения. «Все живущие, все твари, все существа, из яйца или же из утробы происходящие, клонятся в ту или иную сторону своею судьбою, обязательными условиями того разряда вещей, к коему они принадлежат в силу своей индивидуальной природы, и испытывают благосостояние или страдание, (также) сообразно с их положением в том или ином из шести родов (форм бытия)...»<sup>1</sup>. Глупые и мудрые — одинаково подвержены смерти. Вместе с тем у мыслителя сохраняется еще брахманист-

<sup>1</sup> Цит. по кн.: В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. 1, Пг., 1916, стр. 433—434.

ская терминология. Так, он признает силу наследственной кармы, последующие перевоплощения и прочее.

Из приведенного текста видно, что Макхали Госала усиленно подчеркивает объективность условий, в которых человек осуществляет свои поступки. Все зависит от «обязательных условий», которые определяются порядком самих вещей, их принадлежностью к определенной форме бытия. В учении древнеиндийского мудреца, хотя и не отрицается перевоплощение человеческих душ, однако оно не связывается ни с принадлежностью людей к какой-либо касте, ни с их поведением в земной жизни. Ничто не может повлиять на характер перевоплощений.

Форма изложения здесь еще полурелигиозная, но по своему содержанию эта мысль непосредственно направлена против всего брахманистского учения о наказании людей в грядущей жизни за их «дурные» дела и поощрении за «хорошие». Браhmаны говорят: будь добродетелен и в последующих перевоплощениях тебя ожидает лучшая жизнь. В противоположность этому Макхали Госала учит: добродетелен ты или нет, слепо подчиняешься брахманам или воюешь против них, соблюдаешь законы, установленные брахманами и кшатриями или предпринимаешь меры к замене этих законов лучшими, более выгодными для народа,— человека после смерти ожидает одна и та же участь.

Приверженцы идеологии господствовавших классов, с любовью и симпатией воспринимавшие многие идеи брахманизма, считали взгляды Макхали Госала низкими, дерзкими и циничными. Так, историк-богослов В. Кожевников видел в них не только философский агностицизм, но и оправдание аморальности. Даже известностью, которую приобрел индийский философ в древнее время, он, по мнению В. Кожевникова, обязан преимущественно тому, «импонировавшему в своей грубой решительности этическому нигилизму, к которому, в лице его, пришел материалистический фатализм»<sup>1</sup>.

Жречество в древности, а буржуазные историки философии в XX в. изображали Макхали Госала врагом общества. Характер мировоззрения этого замечательного человека достаточно ясно объясняет причины такого отношения к нему со стороны реакционных идеологов. Здесь остается заметить только, что жречество на протяжении многих столетий так беспардонно извращало взгляды одного из первых идеологов трудящихся, что и поныне, даже в исторических трудах прогрессивных авторов, можно встретить временами непонимание роли этого выдающегося представителя передовой социальной мысли древней Индии. Так, в книге «История индийской

<sup>1</sup> В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. 1, стр. 433.

философии» М. Роя можно прочесть, например, будто Макхали Госала был фаталистом по своим убеждениям. В мире-де счастье и горе точно измерены: не может быть ни сокращения их, ни увеличения, ни улучшения, ни ухудшения. «Как путь брошенной катушки ограничен длиной нитки, так глупец и мудрец, пройдя через ряд перерождений, освободятся от горя... Человек у него совершенно беспомощен и при всех своих стараниях не может изменить своей судьбы. Жизнь его predetermined заранее»<sup>1</sup>.

Однако приведенные выше факты говорят совершенно о другом. Уже одним своим призывом похоронить деление общества на противоположные касты и покончить с мошенничеством жрецов Макхали Госала проявил себя врагом фатализма, человеком сознательно борющимся за интересы неимущих.

Ошибочное истолкование М. Роем взглядов одного из наиболее замечательных мыслителей древней Индии можно было бы здесь и не отмечать, если бы оно не оказалось в фарватере линии сознательного искажения истории философской и социальной мысли древней Индии со стороны буржуазных историков. В данном случае нет нужды ссылаться на многие произведения подобного толка. Приведем только один пример.

В конце 90-х годов прошлого века немецкий историк Герман Ольденберг выпустил книгу «Будда, его жизнь, учение и община», в которой продолжал традиции идеологов английских колонизаторов в оценке общественной мысли древней Индии. Отметив процесс проникновения народов, пришедших с северо-запада в районы реки Ганга, Ольденберг создает затем полную вымысла картину, из которой явствует, будто народ, физическая организация которого складывалась в более холодном климате, заселив долину Ганга, «быстро потерял свои свежие юношеские силы, приобретенные им на севере». После такого рода ошибочного заключения Ольденбергу ничего не стоило выдвинуть вздорную мысль о том, будто индусы «рано отказались от труда и борьбы за родину, государство и права», что «индусу чужды самые лучшие из тех интересов и идеалов, которые таит каждая здоровая народная жизнь в своей глубине»<sup>2</sup> и т. п.

Герман Ольденберг написал свою книгу еще в конце прошлого века, но и до сих пор десятки современных западноевропейских историков Индии воспроизводят на разный лад его вы-

---

<sup>1</sup> М. Рой. История индийской философии. М., Изд-во иностранной литературы, 1958, стр. 168.

<sup>2</sup> Г. Ольденберг. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1900, стр. 12.

мысли. Когда, кто из индийцев отказывался от «борьбы за родину»? Каким индусам чужды «лучшие интересы и идеалы здоровой народной жизни»? Стоит обратиться к действительной, а не к вымышленной истории социальных идей древней Индии, как сразу же будут разрушены и развеяны невежественные и предвзятые суждения прошлых и современных реакционных буржуазных историков.

На примере древнеиндийского философа Макхали Госала можно видеть, как ярко проявилась одна важная особенность историко-философского развития: социальные демократические воззрения передовых мыслителей прошлого, выражавшие интересы людей труда, в философском отношении часто подкреплялись материалистическими теориями. Из истории философии известно, что философские учения создавались, как правило, идеологами имущих классов. Но связь многих передовых социальных воззрений с материалистическими философскими учениями несомненна. Может быть, этим отчасти и объясняется, почему идеологи реакционных отживающих классов, а также современные буржуазные историки философии — идеалисты, ведя борьбу против прогрессивных социальных идей прошлого, воюют также против материалистических учений в философии, развитых представителями передовой социальной мысли.

### 3. СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ В ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКАХ

#### Литературные памятники древней Индии

Если историческая наука не располагает в настоящее время достаточным материалом, чтобы достоверно судить о социальных идеях, бытовавших в древнеиндийском обществе во II тысячелетии до н. э., то начиная с VI—V вв. до н. э. имеется много разнообразных археологических и литературных памятников, изучение которых дает возможность изложить и оценить развитие общественно-политических и социологических идей того времени.

К числу исторических документов относится, например, трактат Артхашастра, основы которого, очевидно, составлены Каутильей; в нем даны наставления правителям о лучшей организации управления государством. Политические и правовые отношения того времени ярко выражены в Законах Ману, приписываемых легендарному прародителю людей и первооснователю индийского государства — Ману. Джайнистская и буддийская литература также служит важным источником для освещения идеологической борьбы в VI—I вв. до н. э.

Особенно большое значение для изучения социальных идей древней Индии имеют эпические литературные памятники безвестных авторов — Веды, Упанишады, Махабхарата, Рамаяна и другие.

Немного имеется в истории культуры народов примеров такого распространения древних эпических произведений среди широких народных масс, как это можно наблюдать в Индии с Рамаяной или Махабхаратой. Дж. Неру отмечает, что этот эпос известен широким «массам в переводах и пересказах, и каждый эпизод, каждое поучение, заключенное в них, глубоко запечатлелись в сознании народа, обогащая и расширяя его. Неграмотные крестьяне знали наизусть сотни стихов и в разговоре постоянно ссылались на них или на какой-нибудь рассказ с соответствующим поучением из той или иной древней классической книги... Я понимал, что если мое воображение полно картин, навеянных документированной историей и более или менее достоверными историческими фактами, то и в сознании неграмотного крестьянина имеется своя картинная галерея, хотя его представления почерпнуты главным образом из мифов, преданий и эпических повествований о героях и героинях, и лишь в самой незначительной степени — из истории»<sup>1</sup>.

Из всех литературных памятников древней Индии Веды<sup>2</sup> являются наиболее древними. Со временем к Ведам возникли

<sup>1</sup> Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 66—67.

<sup>2</sup> Веды — древнеиндийский литературный памятник, содержащий религиозные, философские и общественно-политические идеи; буквально «Веды» означают знание. Известный историк древней Индии С. А. Данге дает такую справку о Ведах: «Веда — древнейший индийский литературный памятник, состоящий из четырех сборников или «самхит» — Ригведы Самаведы, Яджурведы и Атхарведы. Дата создания Вед не установлена. Ряд индийских историков относит составление древнейшего из этих сборников — Ригведы — за 5 тысяч лет до н. э. Однако большинство склонно считать, что Ригведа создавалась между 2,5—1,5 тысячелетиями до н. э. В Ригведе собраны гимны (мантры), обращенные к богам, олицетворяющим силы природы: к Индре — богу грозы; Агни — богу огня; к Митре, Тушану, Сурье, Савитару — богам, олицетворявшим солнце, и к другим богам, среди которых большим почетом пользовался бог Сома — олицетворение опьяняющего напитка, который готовится из растения сомы. Каждая Веда имеет свои ритуальные комментарии, или Брахманы, и философские комментарии, или Араньяки и Упанишады. Веды, Брахманы, Араньяки и Упанишады именуется «Шрути», или «слышанные» (подразумевается — «слышанные от бога»). Кроме «Шрути», то есть «слышанного», имеется раздел древней литературы, называемый «Смрити», или «запомненное». В разряд «Смрити» включаются Веданги, в кратких формулах (сутрах) трактующие вопросы фонетики, грамматики, стихосложения, астрономии и т. д., а также Упаведы — трактаты, посвященные музыке, архитектуре, медицине, и военному искусству.

Пураны — произведения, в которых излагается история творений и разрушений мира, генеалогия богов и царей» (С. А. Данге. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., Изд-во иностранной литературы. 1950, стр. 35).

обширные и разнообразные комментарии — Упанишады, в которых наряду с изложением общих вопросов мироздания содержатся чисто религиозные идеи, обосновывающие брахманизм. Но самыми богатыми источниками для изучения социальной мысли древней Индии являются Махабхарата и Рамаяна.

Махабхарата — знаменитый эпос древней Индии, создававшийся почти тысячелетие, — одно из самых плодотворных и глубоких творений человеческого гения<sup>1</sup>. Превышающий по объему в восемь раз «Илиаду» и «Одиссею» Гомера, вместе взятых, этот народный эпос многогранно отразил жизнь Индии в период рабовладельческого общества.

В Махабхарате нет той последовательности изложения или стройности композиции, которые свойственны «Одиссее» Гомера или Рамаяне. Но она проникнута оптимистическим миро-созерцанием и являет собою изумительное по богатству идей отражение истории индийского общества за долгий период времени. Вот почему никак нельзя согласиться с английским историком Вильсоном, считавшим поэму «девственным лесом», с пышной растительностью, пальмами и цветами, но совершенно лишенным тропинок, дорог или границ. И уже прямой неправдой звучат слова Вильсона о поэме, будто бы ее суть сводится к изображению разрисованных и богато украшенных индийских идолов с их многочисленными головами и руками<sup>2</sup>.

Махабхарата, или «Сказание о великой битве бхаратов», была составлена, по преданию, древнеиндийским мудрецом *Вьясой*, что, однако, не подтверждается современной исторической наукой, поскольку известно, что Махабхарата складывалась в течение нескольких столетий. Вначале «Сказание» устно передавалось из поколения в поколение. Затем, уже в X—VIII вв. до н. э., ее основное содержание было оформлено и литературно. В последующие века Махабхарата постоянно дополнялась, отдельные ее части перерабатывались брахманами, насыщались идеями господствующей касты. Поэтому современный читатель найдет в этом произведении не только благородные идеи в защиту прав простых людей, в защиту мира, единства Индии и населяющих ее народов, но и обоснование кастового строя, моральную проповедь жречества, призывавшего к покорности и подчинению всех людей своей участи, якобы предопределенной богом.

Еще в IV в. до н. э. в народе широко распространялось устное сказание о жизни и подвигах великого мифического героя

<sup>1</sup> Литературное оформление эпоса относится еще к X—VIII вв. до н. э. В последующие века он подвергался неоднократным переработкам и дополнениям.

<sup>2</sup> См. также: R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, p. 105.

Рама и его жены Ситы. В начале нашего летосчисления поэма уже была известна в рукописном тексте. В XVI в. на основе этого эпоса *Тулси Дас* создал свою знаменитую поэму Рамаяна, переведенную на большое число языков в Европе, Америке и Азии.

В Махабхарате и Рамаяне в живой высокохудожественной форме как бы обобщен огромный период истории, откристаллизован народный опыт и народная мудрость. Этим объясняется, почему и сегодня поэмы живут в народе. На всякого рода торжествах, во время религиозных и национальных праздников тысячи людей читают эпизоды из этих произведений, на открытых подмостках исполняются отдельные сцены из жизни любимых народом героев этих поэм.

### Возникновение и жизнь вселенной

Людей древней Индии глубоко интересовало все: как устроен мир и откуда он произошел, место человека и общества во вселенной, почему одни люди богаты, а другие бедны, может ли человек устроить жизнь на земле на более справедливых и разумных началах или деление на касты является извечным, и многое другое.

Философские идеи Вед, Махабхараты и Рамаяны были проникнуты реалистичностью и жизненностью. Согласно, например, концепции Вед, мир произошел сам из себя. Нечто реальное, единое, бездыханное жило лишь своей собственной сущностью. Кроме этого единого, ничего не было. Все, что было, составляло «бесформенный хаос», рожденный силой тепла; свободное действие и энергия породили ее. Боги не вмешивались в этот процесс — они сами появились после возникновения мира. Более того, боги не только не породили вселенную, они даже не знают откуда она взялась! Приведем целиком выдержку из ведического гимна, в котором излагается «изначальность» всего сущего. Хотя перевод К. Бальмонта грешит большой вольностью, но даже и он дает представление о философском содержании этого гимна:

В том изначальном не существовали  
Ни Что-нибудь, ни темное Ничто.  
Лазури светлой не было, ни кровли  
Широко распростершихся Небес.  
Что покрывало все? И где приют был?  
Была ли там бездонность? Глубь Воды?  
Там не было ни Смерти, ни Бессмертья,  
Меж Днем и Ночью не было черты.  
Единое одно, само собою,  
Дышало без дыхания везде.

Все было Тьмой, все покрывал сначала  
 Глубокий мрак, был Океан без света.  
 Единая пустынность без границ.  
 Зародыш, сокровенностью объятый,  
 Из внутреннего пламени возник.  
 Любовь тогда перее всех возстала  
 В Сознании, из силы семенной.  
 В свои сердца глубоко заглянувшим,  
 Открылось мудрым, что в Небытии  
 Есть Бытия родство....  
 Там был ли Низ? Там был ли Верх? Там были  
 Деятели семян, там были Силы.  
 Внизу самодержавность Бытия,  
 Вверху протяжность мощная Пространства.  
 Кто знает тайну? Кто ее поведал?  
 Откуда Мир, откуда он явился?  
 Тех далее и Богам не досягнуть,  
 Они пришли позднее. Кто же знает?  
 Откуда, как возник весь этот Мир?  
 Откуда же Вселенная явилась,  
 Мир создан был или он был не создан?  
 Об этом знает только Он, Всезрящий,  
 Все видящий с небесной высоты.  
 Иль может быть и Он того не знает? <sup>1</sup>

В Упанишадах также содержится мысль о процессе становления вселенной, мало вяжущаяся с религиозной догмой. Основная идея состояла в том, что линия развития — душа — эфир — воздух — огонь — вода — земля — растение — рис — сперма — человек является объективной и вполне может объяснить происхождение вещей. Согласно другой версии, мир для того и развивался, чтобы появился Брахма. Путь развития космоса таков: туманность — дым — солнце — воздух — огонь — молния — хрусталь — луна.

Хотя эта картина мироздания наивна и примитивна, однако в ней нет мистики. Напротив, в ней виден трепет радости познания, стремление охватить одним взором происхождение вселенной и смысл жизни. Мир не мог произойти из ничего, но и оформившихся предметов, какими их привык воспринимать человек, также не было. Все сложилось постепенно. В первоначальном состоянии, как говорится в Махабхарате, мир был без блеска, света и окутан со всех сторон мраком. В нем пребывало вечное семя (Махадивья). Затем, без всякого вмешательства каких-либо потусторонних сил, постепенно возникли вода,

<sup>1</sup> Зовы древности. Гимны, песни и замыслы древних. Перевод К. Д. Бальмонта. Изд-во «Пантеон», 1916, стр. 85—86.



небо, земля, ветер, воздушное пространство и страны света. «Так произошло и все другое, засвидетельствованное людьми». Этот мир сложился не навечно. Согласно эпосу, все существующее, движущееся и неподвижное, все, что доступно наблюдению, смешается вновь. Жизнь вселенной и общества находится в постоянном круговороте: «Так вечно вращается в мире это колесо, не имеющее ни начала, ни конца, которое причиняет разрушение всему существующему»<sup>1</sup>. В Махабхарате прямо говорится о многочисленных мирах, которые бесконечны. Если человек проживет только «по семи дней» в каждом из них, его жизни будет недостаточно. Может быть, горькая участь людей, живших в те времена, заставляла их предположить, что эти миры были «изобильные медом и топленным маслом»<sup>2</sup>.

И вообще жизнь людей в древности изображается в Махабхарате как своего рода век благополучия, или «золотой век». Согласно Махабхарате, в эту пору всеми соблюдался закон, никто не умирал в детском возрасте, вайшьи не запрягали коров в ярмо, купцы не продавали товар неполным весом. Люди были преданы добродетели и осуществляли свои дела, следуя справедливости. Поскольку люди жили в довольстве и обладали высшими добродетелями, у них не было страха перед ворами, не было боязни голода, страха перед болезнями. Одним словом, все касты «были преданы своим обязанностям»<sup>3</sup>.

Даже в тех случаях, когда речь заходит о богах, чаще всего воспевается природа. В Ригведе и Рамайне содержатся вполне реалистические картины мироздания, человеческих отношений, судеб общества и личности. Особенно большой интерес представляют гимны, воспевающие природу:

Восходит светлый, богоданный облик,  
—То око Митры, Вáруны и Агни.  
Земля и Небо и простор меж ними  
Полны от Солнца благодатью жизни.

В другом гимне природа описывается не менее красочно:

Подходит ночь, глядит на нас  
Несметными зеницами,  
— Надела бусы — жёмчуги  
Тобой полны, Вечная,  
Долины все и глубь небес,  
— Рассеешь мрак мерцаньями.

<sup>1</sup> «Махабхарата». Перевод В. И. Кальянова, под ред. академика А. П. Баранникова. Изд-во АН СССР, 1950, стр. 10.

<sup>2</sup> Там же, стр. 260.

<sup>3</sup> Там же, стр. 172.

Под вечер багряницею  
Сестру — Зарю одела ты,  
— Тьма налетала обречь.  
Всё та же ты, не в первый раз  
С полей зовешь работников,  
— Как птицы в лес слетаются...  
Нависла темень черная,  
Узоры блещут звездные,  
— Приди, Заря желанная!<sup>1</sup>

Таким образом, в Ведах, как и в эпосе, мы видим элементы наивного стихийно-материалистического представления о мироздании, из себя порождающем все природные явления. Это мирозерцание еще полно фантастических и религиозных идей, но оно исходило из факта вечного существования природы. Поэтому нет оснований утверждать, как это делают некоторые западноевропейские историки, будто бы древние индийцы в своих взглядах на вселенную исходили из «библейского сказания о возникновении мира...»<sup>2</sup>. Несомненно, что правы здесь те историки, которые после внимательного изучения древних гимнов пришли к выводу, что в них нет идолопоклонства; древние арии ведической эпохи обладали слишком большой жаждой жизни, чтобы позволить увести себя целиком в мир мистики. Это вовсе не исключает религиозных идей, содержащихся в древнеиндийских литературных памятниках.

### Природа и общество — проявление всемогущества богов

Не имея знаний, чтобы охватить единым миропониманием всю вселенную, люди древней Индии связывали воедино космос, природу и общество, изображая все сущее как проявление всемогущества одного из богов. Характерным является, например, описание могущества Рамы в Рамаяне. Тулси Дас воспроизводит в своей поэме старинное предание, согласно которому Мандодари, отговаривая своего мужа Равана от поединка с Рамой, говорит о том, что «в каждой части тела у него всегда мира заключены»:

В аду, знай, в преисподней, ноги; в мире Аджи — голова;  
Миры другие в разных членах — это вед святых слова.  
Игра бровей его прекрасных — время, страшная рука;  
А очи дивные — то солнце, волосы — то облака;

<sup>1</sup> «Восток», кн. 4. Перевод Б. Ларина, 1924, стр. 51—52.

<sup>2</sup> G. Kopp. Von Lao-Tse zu Sartre. Berlin — München, 1955, S. 16.

Нос — Ашвиникумара, сын он лучшей из всех кобылиц;  
А ночь и день в их вечной смене,— то мигание ресниц;  
Все десять направлений — уши, веды так нам говорят.  
Его дыхание — ветер; веды — речь, нигамы так гласят.  
И жадность — это губы; Яма — зубы страшные его;  
И майя — смех; дикпалы — руки, охранители всего;  
Лицо его — огонь прекрасный; океан — его язык;  
В создание, гибели, защите проявляться он привык.  
Разнообразные деревья — то на теле волосы,  
А горы-скалы — это кости; жилы — реки, ручейки.  
Моря и океаны — чрево; задний же проход — то ад.  
Господь — весь мир... <sup>1</sup>.

Из всего содержания Ригвед и эпоса явствует, что в то древнее время индийцы широко обожеествляли природу и особенно животный мир. В гимнах имеются обращения к различным животным: почести воздаются коню, помогающему бороться с врагами на войне, корове как источнику питания, собаке, охраняющей дом индуса, и т. д. С большой силой подчеркивается таинственное и великое значение огня в природе. Согласно древним преданиям, Агни — самое могущественное божество. Порожденный небом огонь выступает источником вечного света, коренной основой и началом вещей в природе.

Если при описании природы боги как бы сливаются с ее проявлениями и не стоят над ней в виде внешней созидательной силы, то совсем в иное положение они поставлены по отношению к обществу. Боги предопределяют судьбу людей, воздействуют на их хозяйственную деятельность, поддерживают деление людей на касты, осуществляют наказания за проступки и раздают награды за добрые дела. Так, в гимнах Ригведы нередко встречаются призывы к богам, чтобы они сжалились над судьбой человека. В гимне, обращенном к небесному судье — Варуне, говорится:

Не дай погибнуть, Вáруна,  
Сойти в могилу темную,—  
Помилуй, боже, смилуйся.

Такое же обращение содержится в гимне к божеству земледелия и скотоводства Пушану:

Исходи дороги, Пúшан,  
Отведи беду, Спаситель,  
— Впереди нас ты пройди!..

---

<sup>1</sup> Тулси Дас. Рамаяна. Перевод с хинди А. П. Баранникова. Изд-во АН СССР, 1948, стр. 732—733.

Всех лукавых козней вражьих  
Отврати лихую силу.  
— Затопчи ты стрел их пламень!..  
Помогай рукою щедрой,  
Дай в обилии хлеб насущный,  
Вразуми нас, мудрый Пушан <sup>1</sup>.

Так в литературных памятниках древней Индии отразились противоречия самой жизни и уровень знаний о природе и обществе, достигнутый тогда людьми. Элементы материалистических представлений о вселенной сочетались с обожествлением явлений природы, оптимистическое воззрение на жизнь общества, стремление к радости уживалось с поклонениями божествам, в зависимость от доброжелательства которых ставилась сама человеческая жизнь. Рабиндранат Тагор видел в этих памятниках «поэтическое свидетельство коллективного выражения народного восторга и благоговейного ужаса перед жизнью. Народ, обладающий богатым и неискушенным воображением, почувствовал на заре цивилизации бесконечную тайну жизни. Это была простодушная вера, обожествлявшая все стихии и силы природы, но в то же время мужественная и жизнерадостная вера, где тайна лишь придавала очарование жизни, не отягощая ее тяжелыми сомнениями» <sup>2</sup>.

### **Изменение, обновление — закон жизни общества**

В народном эпосе и в ведической литературе жизнь человеческого общества рассматривалась как постоянное движение. Зачатки исторического взгляда на общество — одно из самых замечательных завоеваний древнеиндийской социальной мысли.

...Неизменность получить нельзя  
Из тех вещей, что в вечной перемене,—

говорится в Упанишадах. Смена событий, поколений людей, гибель и возрождение государств — все это проявление текучести, изменчивости жизни. Люди не только не одинаковы; даже один и тот же человек, проходя разные стадии развития, резко меняется; а с переменной у него возникают различные обязанности: в юности одни, в зрелом возрасте другие, в старости третьи. Общество никогда не было похожим на стоячее болото. В обществе живут люди с разными интересами, действуют противоречивые силы. «Хитопадеша» указывает на большое

<sup>1</sup> «Восток», кн. 4, стр. 54—55.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 80.

число примеров таких противоречий: «Друг узнается при несчастье, герой — в борьбе, честный — в долгу, жена — при потере имущества, и родственники — во время бедствий». Здесь же даются и советы: «Говори приятное, но без лести; будь героем, но без хвастовства; будь щедр, но без раздачи недостойным; будь смел, но без грубости». Или еще: «Чужой, но полезный, есть близкий,— и близкий, но вредный, есть чужой; вредна, говорят, болезнь, происходящая в теле, но полезна лекарственная трава, которая из леса». И наконец: «Для врачей выгоднее всего больной, для слуг — господин при несчастии; некоторые ученые живут дураками, потому что есть невежды, а цари — людьми-сутягами».

Согласно Махабхарате и Рамаяне, борьба людей за разные интересы приводит ко всяким переменам в обществе. Старые устои и формы жизни рушатся, новые — возникают и утверждаются.

Со временем, в результате обработки эпоса идеологами господствующих каст, простые и здравые суждения о жизни общества получали мистико-религиозную окраску. Особенно старательно внедрялась в текст эпоса мысль о бессмертии души, о предопределенности человеческой жизни и т. п. В эпосе настойчиво проводится мысль о том, что люди подчинены судьбе — року. Все создания земли достигают своего высшего бытия, предначертанного судьбой. Отсюда нравоучение: пусть мудрый не печалится в несчастье, пусть и не радуется счастью. Он должен быть всегда безразличен ко всему. Радость и печаль неустойчивы. Все заранее предопределено, поэтому человек не должен предаваться скорби.

Этим объясняются мотивы неотвратимости судьбы, обреченности, немощи, слабости человеческого рода:

Не может слабый человек  
Своею жизнью управлять:  
Суровый произвол судьбы  
Всесильно властвует над ним.  
Должно расторгнуться, и все,  
Что жизнь имеет — умереть.  
Как близится к паденью плод,  
Так к смерти — человек: таков  
Удел живущим. Даже дом,  
Стоящий твердо на камнях,  
Ветшая, рушится. За днем  
Проходит день, снедая жизнь,  
Как влагу солнце. Как вода  
Реки, текущей в океан,  
Уходят в вечность наши дни.

Зачем ты плачешь о других?  
Себя оплакивай, что жизнь —  
Сидишь ли, ходишь ли — бежит  
Неудержимо от тебя:  
А смерть сопутствует тебе  
В забавах, в отдыхе, во всех  
Делах твоих.

Творца этих стихов волнует преходящий характер всего сущего; все находится в вечном возникновении, обновлении, все подвержено смерти, упадку и новому рождению. Здесь преобладает мысль о бренности всего существующего. Человек живет, творит, но он не должен забывать, что он смертен, что его удел — окончание жизни, что его дни «уходят в вечность».

Вероятнее всего, что эти идеи были навеяны господствующей кастой брахманов. Внушить человеку — миллионам людей — мысль о краткости жизни, о смерти как результате и даже цели жизни означало превратить человека в безвольное существо, способное примириться со всем, что есть у него в жизни и что ожидает его в будущем.

Многие историки древнеиндийской общественной мысли делали отсюда вывод, что человек изображался древними авторами вообще безвольным, пассивным существом и его предназначение состоит в слепом следовании заданной ему судьбе. Однако этот взгляд не подтверждается текстами древнеиндийских литературных памятников.

Если жизнь живых существ заранее предопределена и от судьбы никто не может спастись, то, согласно идеям Махабхараты, это вовсе не означает безволия человека и пассивности людей. В Бхагавадгите мы читаем: «Ведь никто, никогда даже на миг не пребывает без действий, ибо все действия он производит невольно, в силу качеств, рожденных природой»; «Необходимое дело свершай: лучше бездействия дело»<sup>1</sup>. Один из героев Махабхараты Панду, размышляя над судьбами людей, указывает: «Мир этот зависит от судьбы и человеческих усилий. Но судьба при этом достигается деятельностью, связанной с временем»<sup>2</sup>.

Правда, в эпосе нет более обстоятельных указаний о роли человеческих усилий, о значении деятельности людей в осуществлении определенных событий. Но приведенные выше размышления Панду все же представляют большой интерес, поскольку в них отмечается активная роль деятельности людей в достижении определенных результатов.

<sup>1</sup> «Махабхарата II. Бхагавадгита», Пер. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956, стр. 93, 94.

<sup>2</sup> «Махабхарата», стр. 336.

Передовые мыслители Индии постоянно опирались на прогрессивные идеи, на оптимизм древнеиндийских социальных воззрений. Особенно сильно это проявилось в произведениях Рабиндраната Тагора. Он, например, никогда не считал, будто бы история развития человеческих знаний сводится к лабиринту ошибок. Никто серьезно не может поверить в то, что история науки есть история распространения ошибок и ошибочных взглядов, рассуждал Тагор. В истории большую ценность имеют завоеванные людьми положительные знания и возрастающая уверенность их в познании истины. Ошибка по своей природе не может быть постоянной; она никогда долго не уживается с истиной и рано или поздно преодолевается. Подобно путнику, ошибка должна оставить свое помещение, так как она неспособна ответить на требования жизни и развитие знаний. Те же мысли мы находим в Рамаяне, где хорошо сказано о благотворной роли познания: «Причина, корень всех болезней есть незнание, мой друг...»

### **Вопрос о кастах и государстве**

Все огромное повествование Махабхараты и Рамаяны о жизни людей в более отдаленные времена заполнено описаниями событий, которые привели к возникновению социального неравенства. Согласно этому воззрению, раньше люди жили дружно, в обществе они были равными. Но вот распри и междоусобицы заполнили жизнь общества. По преданию, из правой руки Вены рождается царь. Прутху, сын Вены, приносит клятву брахманам, обязуясь верно служить им, выполнять их волю. Основа основ этих идей состояла в сохранении деления общества на касты.

Если в Ведах вопрос о делении общества на противоположные общественные слои и группы затрагивается только мимоходом, то в Махабхарате и Рамаяне изложена целая идеология социального неравенства. Даже происхождение каст объяснено волей божества, которое создало брахманов из своих уст, кшатриев — из рук, земледельцев-вайшьев — из бедер, а шудр — из своих ступней. Позже брахманы ввели этот миф во многие политические документы древней Индии.

Роль каждой касты в обществе строго определена. Брахманы находятся на вершине этой своеобразной общественной пирамиды, кшатрии хотя и управляют страной, защищая ее от нашествия врагов, но в то же время сами служат брахманам. Вайшьи — следующая общественная группа, должны быть преданы брахманам и кшатриям, а шудры обязаны служить всем трем указанным кастам.

Насколько строго проводилось в жизнь и закреплялось законом кастовое деление, можно судить по тому, что, согласно

преданиям, «всесильные боги» за провинность людей из высших каст могли налагать наказание, предопределяя им следующее рождение «из утробы женщины-шудры»<sup>1</sup>. В эпосе постоянно подчеркивается преимущество брахманов как высшей касты. Оказывается, что убийство брахмана величайший грех, которому нет искупления. Даже в назиданиях царю говорилось: «Ступай в свое царство и управляй им, и брахманов, о владыка народа, никогда не оскорбляй». Или еще: «...наше царство, наша жизнь и имущество, наши сыновья и внуки и другое богатство, какое есть у нас,— все существует для брахмана».

С подразделением людей на различные общественные группы-касты связывается благополучие всех людей. Дело изображается так, будто бы все слои общества заинтересованы в господстве каст брахманов и кшатриев<sup>2</sup>.

Брахманы и кшатрии как господствующие касты хорошо понимали, что они господствуют до тех пор, пока в их руках сосредоточены основное богатство страны и государственная власть, пока широкие массы населения слепо воспринимают выработанную ими идеологию социального неравенства и следуют наставлениям жречества. Отсюда постоянные поучения на эти темы.

Характерно, что все доказательства пользы господствующих каст и необходимости поддерживать социальное неравенство ведутся еще открыто, прямо, грубо.

Приведем несколько примеров.

В Махабхарате проводится мысль, будто бы богатство — земля, вода, рабы, скот, драгоценности — полезно не для всех каст, а только для высших — брахманов и кшатриев. Вайшьям же и шудрам постоянно внушалось, что желание иметь богатство есть величайшее несчастье, а с приобретением богатств это несчастье становится еще большим, жизнь человека превращается в настоящий ад. И дальше любопытное место: «при расставании с богатством (несчастье становится) более ощутительным для того, кто пристрастился к нему»<sup>3</sup>. Яснее высказаться нельзя!

Чем резче проходила грань, отделявшая неимущих-эксплуатируемых от богатеев-эксплуататоров, тем на первый план все больше выдвигался вопрос о собственности. Даже дружба

---

<sup>1</sup> «Махабхарата», стр. 307.

<sup>2</sup> Когда этой землею стала справедливо править каста кшатриев, другие касты во главе с брахманами испытывали величайшую радость. И цари, оставив пороки, происходящие от страсти и гнева, и справедливо налагая наказания на заслуживающих наказания, правили (землею) («Махабхарата», стр. 171).

<sup>3</sup> «Махабхарата», стр. 408.



между людьми подчинена интересам чистогана. Когда, как говорится в Махабхарате, к царю Друпде явился его бывший друг, но растерявший к тому времени богатство и славу, царь выпроваживает его с таким нравоучением:

«У великих царей никогда не бывает дружбы, о неразумный, с подобными мужами, лишенными счастья и богатства... У меня с тобой была прежде дружба, ибо она была связана (взаимными) выгодами. В мире никогда не наблюдалось вечной дружбы, ибо страсть устраняет ее, а гнев ее растрavляет. Не прибегай же к старой дружбе, а приобрети себе новую. У меня была дружба с тобою, основанная на выгоде. Бедный не друг богатому, неученый — ученому; не друг и трус — герою... У кого равное богатство и у кого равная семья — между ними возможна дружба и брак, но не между сытым и голодным. Неученый брахман не друг ученому брахману; воин, не сражающийся на колеснице, — не друг колесничному воину, у царя не может быть союза с не — царем, — так зачем же желать прежней дружбы?»<sup>1</sup>

Древнеиндийское жречество позаботилось и о том, чтобы сосредоточенное в их руках богатство не могло перейти в руки неимущих. Брахманы создали много правовых документов, призванных узаконить их господство. В народный эпос были включены идеи, согласно которым законы государства, стоящие на страже интересов брахманов и кшатриев, должны цениться выше всего на свете. В Махабхарате имеется диалог, в котором член высшей касты, обращаясь к представителю царского рода, указывает, что он отвергает все «три мира», отказывается от царства среди богов, ничего не желает иметь из того, что еще выше вечного, но закон отрицать никогда не будет. Земля может потерять свой запах, вода — свою влажность, свет — свойство выявлять форму, ветер — свойство прикосновения, солнце может потерять свой блеск, огонь — свой жар, пространство может потерять звук, месяц — прохладные лучи, сокрушитель Вритры может утратить силу, а царь может потерять справедливость, но брахман никогда не может отступить от закона! Даже разум человека и тот подчинен закону. Не разум овладевает законом, а закон овладевает разумом, ибо разум, как говорится в эпосе, не дается тем, кто обходит закон.

### Человек и общество

При изучении Вед, Упанишад и других памятников бросается в глаза эволюция воззрений на человека, его роль в жизни общества, на его моральный облик и отношение к государству.

---

<sup>1</sup> «Махабхарата», стр. 354—355.

Если в более поздних эпических памятниках древней Индии основное внимание было сосредоточено на интересах общества, то в Ведах и Упанишадах делается ударение на личных, индивидуальных интересах. Одно из основных социальных требований Упанишад гласило: «Все для личности».

В отличие от религиозной философии Вед, в Упанишадах заметны поиски такой реальной основы бытия, которая могла бы объяснить все разнообразие мира. Однако эта основа была найдена не в реальной жизни человеческого общества, а в глубокомысленных размышлениях человека о значении собственной сущности.

С. Радхакришнан, разъясняя смысл философии Упанишад, отмечал, что в Упанишадах интересы сдвигаются от объективного к субъективному, от размышлений о внешнем мире к размышлениям о значении самого себя. Согласно Упанишад, человеческое «Я» содержит ключ к объяснению природы; здесь в деталях выясняется путь внутреннего восхождения, своеобразного путешествия сознания, в результате которого отдельные души достигают «конечной реальности» в виде познания человеком самого себя. Истина находится, таким образом, внутри людей. Хотя в Упанишадах встречаются мысли, близкие к учению Платона «об идеях» целью философских размышлений является здесь «не небесное состояние блаженства или новое рождение в лучшем мире, но свобода от объективного космического закона Кармы и слияние с высшим сознанием или свободой»<sup>1</sup>.

Вся философия и социальная концепция Упанишад исходит из возвеличения мышления человека, процесса самопознания, рассмотрения моральных добродетелей личности и ее возможностей отрешиться от чувственных земных благ. Пока человек увлекается внешними благами и зависим от них, он не может добиться свободы и радости, а тем более бессмертия. Но стоит ему встать на путь отказа от земных связей, как перед ним открываются все дороги, ведущие к вечному счастью и бессмертию.

В Упанишадах мы читаем: «За пределами чувств — объекты чувств, а за этими объектами — разум; за разумом — понимание, а за пониманием — великая духовная сущность. За великой духовной сущностью лежит несозданное; за несозданным — дух, за духом — ничего. Это — предел (путешествия): это — конечная цель. Духовная сущность, хотя она и есть во всяком живом, не раскрывается для каждого. Ее могут постичь

---

<sup>1</sup> The Principal Upanisads. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. L., 1953, p. 49.

лишь провидцы своим острым и пронизательным умом... По-  
знавший ее достигает бессмертия»<sup>1</sup>.

Возвышение и абсолютизация сознания человека доводится  
здесь до самых крайних религиозно-субъективистских преде-  
лов. Человек не только отождествляется с якобы скрытой в  
нем духовной силой, но и сама эта сила — душа носит вечный,  
неуничтожимый характер. Духовное начало — господин всего.  
Человек сравнивается с колесницей, в которой душа ее вла-  
дыка, тело — повозка, ум — возница, а желания — вожжи.  
Чем глубже проникает личность в свою собственную духовную  
природу, тем более она освобождается от всяких желаний, по-  
буждений, а тем самым от горя, печали и других несчастий.  
«Меньше чем малость, больше чем великость, духовная сущ-  
ность в сердце всякого живого. Человек, не стремящийся к  
внешним целям и свободный от печали, постигает ее. Только  
через безмятежные ум и чувства видит он величие духовной  
сущности. Сидит и одновременно пребывает в далеких стран-  
ствиях. Лежит и быстро идет по дорогам... Мудрец уж больше  
не печалится, когда постигнет духовную сущность, бестелесную  
среди тел, постоянную средь непостоянного, величавую и  
всепроникающую»<sup>2</sup>.

Согласно Упанишатам лишь тот человек мудр, который  
умеет просеивать все, что дает ему мир, особенно всяческую  
«перевязь довольства, в которой так запутаться легко». Такого  
человека желания не влекут, ему открыто грядущее и истинный  
смысл настоящего.

Не свободны Упанишады и от чисто религиозных идей о  
перевоплощении и вечной жизни человеческой души. «Упани-  
шады,— пишет Радхакришнан,— дают детальное описание  
характера того, как человек умирает и перевоплощается. Как  
золотых дел мастер придает иную, новую и более прекрасную  
форму куску золота, точно также и сущность, отбросив свое,  
принадлежащее ей в данный момент, тело, принимает иную,  
новую и более прекрасную форму, будет ли это в виде полу-  
богов, или богов, или Праjāpati, или Брахмы, или каких-либо  
иных существ»<sup>3</sup>.

Социальная концепция Упанишад — классовая, в основе  
своей брахманистская и нацелена на дальнейшее увеличение  
силы брахманов и кшатриев, на принижение и подавление  
вайшьев и шудр.

Некоторые индийские и западноевропейские историки пы-  
таются найти в Упанишатах идеал древней демократии, при-

---

<sup>1</sup> The Principal Upanisads. Edited with Introduction, Text, Translation  
and Notes by S. Radhakrishnan. L., 1953, pp. 625—629.

<sup>2</sup> Ibid., pp. 617—618.

<sup>3</sup> Ibid., p. 115.

звы к равенству, к ликвидации подразделения людей на богатых и бедных и т. п. Но все это может приписывать Упанишадом только тот, кто обладает большой фантазией.

Известно, что одной из центральных идей Упанишад, перешедших затем в идеологию буддизма, является положение об избавлении человека от желаний и страстей ради достижения «блаженства». Эта цель достигается, согласно Упанишадом, длительной жизнью человека, вначале усваивающего догмы господствующей религии, затем образующего семью и воспитывающего детей, а после пятидесятилетнего возраста ведущего жизнь отшельника и, наконец, испытывающего жизнь аскета. Высшее наслаждение человек получает, согласно этому взгляду, в состоянии аскетизма, когда достигается истина, самопознание и т. п. Все ли касты могут достигнуть этого своеобразного слияния человека с божеством? Отнюдь нет! Лишь представители высших каст — брахманы и кшатрии — способны прильнуть к такому «живительному источнику», как божество. Что же касается вайшьев и шудр, то они исползуются на обслуживании представителей высших каст, пока те от безделья сходят с ума, воздев руки к небу и достигая «блаженства».

Уже из сказанного видно стремление авторов Упанишад посеять в людях безразличие к земным благам, похоронить их желания к материальному достатку, к успехам в труде, отвлечь от борьбы за более справедливое устройство общественной жизни.

В Махабхарате и Рамаяне также содержатся подобные призывы, но основа там иная. Высший интерес человека состоит не в достижении какой-либо цели самопознания, даже и возвышенной, а в самой *деятельности*, направленной на достижение цели. Человек в интересах долга перед страной и близкими обязан жить, действовать, достигать совершенства, не заботясь о том, какие последствия для него вызовет эта деятельность. При этом должны быть отброшены всякое самолюбие, личный интерес, чувства страха, злобы, волнений, ненависти. Всегда будь сам собою, сохраняя самообладание, радуйся в меру счастливому исходу событий, не поддавайся горю и печали при неблагоприятном стечении обстоятельств. Не останавливайся на половинчатых решениях, они никогда не ведут к успеху и не сделают из тебя настоящего человека. Только искренняя привязанность и любовь порождают доверие между людьми, какими бы разными они ни были — жестокими или добрыми, эгоистичными или добродетельными. Как Махабхарата, так и многие мифы, сказания, предания древней Индии содержат призывы к честности, правде, исполнению долга перед страной, к смелости и мужеству.

Упанишады не только призывали отвлечься от суетности повседневной жизни и найти забвение в самом себе, но и содержали целую систему взглядов, навеянных индийским жречеством. Особенно большое значение приобрели идеи о бессмертии души человека, на которых построено все учение о вечности господства брахманов.

Уже в этом раннем памятнике древнеиндийской литературы отчетливо видны социальные идеи, разработанные жречеством в защиту своих привилегий. Этому подчинены и воззрения о перевоплощении и переселении человеческих душ. Здесь мы находим мысль о бессмертии человеческой души, которая вечно существует, вселяясь с течением времени то в один, то в другой живой организм. Встречаются эти мысли и в Махабхарате:

Как обветшавшие сбросив одежды, новые муж надевает,  
иные,  
Так обветшавшие сбросив тела, в новые входит, иные  
носитель тела <sup>1</sup>.

В какой именно организм переселится душа, это, согласно Упанишадам и Махабхарате, зависит от поведения человека в настоящем мире. Дурные дела, совершенные человеком при жизни, уже заранее определяют его следующую жизнь: его душа может поселиться либо в организме какого-либо животного, либо раба, либо человека из более низшей касты; добрые дела, наоборот, открывают перспективу лучшей жизни — душа умершего поселится в человеке более высокой касты. Отсюда и соответствующая мораль: уделяй большое внимание своему поведению, избегай дурных поступков, стремись к хорошим деяниям.

Взятые сами по себе, абстрактно, моральные заповеди такого рода выглядят весьма благородно, если не иметь в виду устрашающего призрака бесконечной жизни души в иных живых созданиях. Но весь вопрос в том и состоит, что именно следовало понимать под дурными и что под добрыми поступками и деяниями человека. Здесь же мы находим и перечень условий, при которых достигается «бессмертие». Основным условием является справедливость и честность. Вот тут-то и возникает вопрос: кто же осуществляет справедливость? Кто живет честно и кто не обладает необходимыми добродетелями? Понятно, что «справедливо» не могут жить неприкасаемые, рабы, шудры! Куда большую справедливость проявляют брахманы и кшатрии, приносящие обильные жертвы богам, имеющие возможность благочестиво «удалиться» от дел и же-

---

<sup>1</sup> «Махабхарата, II. Бхагавадгита», стр. 88.

лений, особенно если эти желания постоянно удовлетворяются сверх меры.

Еще в Упанишадах можно было прочитать:

Как из зерна, для смертного — гниение,  
И как зерно, восстанет он опять.

Душа человека живет вечно; это положение — основа основ мировоззрения брахманизма. Понятно, что никаких доказательств бессмертия человеческой души не приводилось и не могло быть приведено. Положение о бессмертии души, как никакое другое, непосредственно служило обоснованию вечности кастового строя и являлось сильным идеологическим средством устрашения масс за их неповиновение господствующим кастам.

Если душа бессмертна, то как она продолжает жить после смерти человека? Ответ на это жречество использовало для внедрения духа покорности и смирения в низшие касты.

Основная идея заключалась здесь в том, что поскольку душа бессмертна, то она после смерти человека переселяется, мол, в другое существо. Если человек вел себя при жизни смиренно, добропорядочно, не восставал против брахманов, то он может быть уверен, что продолжит существование после смерти в лучшем виде, чем тот, который достался ему в этой жизни. Если же он возымел что-либо против господствующих каст, то ему уготованы только муки ада: его душа поселится в каком-либо представителе низшей касты, а то и в теле животного — свиньи, ворона и пр. Но и это еще не все. Если твоя жизнь полна бед и несчастий, не вздумай обвинять в этом царя, жрецов, государство. Ты сам повинен в своем несчастье. Ты вел плохой образ жизни в прошлых существованиях, не подчинялся установленным законам, и теперь твоя душа вселилась в тело вайши, шудры, раба или пария. Пеняй не на господствующую клику, а на себя, что так неосмотрительно провел жизнь, нарушая установленные брахманами законы!

Может быть именно потому, что в Упанишадах содержались как научные, так и религиозные мотивы, в последующем развитии социальной мысли в них черпали вдохновение люди совершенно разного мировоззрения. Дж. Неру и С. Радхакришнан признают в них покоряющую силу и страсть познания, веру в победу разума и правды, жизнеутверждающее начало в жизни. Шопенгауэр в восторге от идей пессимизма, страдания и отчаяния. Он говорил, что Упанишады вдохновили его, что во всем мире нет такой вещи, изучение которой было бы столь благотворным и возвышающим душу, как изучение Упанишад. Немецкий мистик-субъективист отождествлял философские идеи Упанишад с теорией Платона и пытался свести все содержание древнеиндийского памятника к представлению о мире как

проявлению воли индивида. Сославшись на то, что раз такой многомиллионный народ, как индийский, придерживается субъективистского принципа, Шопенгауэр делает отсюда заключение, что этот принцип «не может быть произвольной выдумкой и прихотью, это должно корениться в самом существе человеческого рода»<sup>1</sup>. Понятно, что подобное искажение смысла философии Упанишад понадобилось Шопенгауэру для подкрепления собственных субъективно-идеалистических рассуждений о мире и человеке.

Упанишады являются одним из богатейших памятников древнеиндийской философской и социальной мысли. В них рассмотрены многие вопросы, интересовавшие древних жителей Индии: вопрос о мироздании и тайнах образования отдельных вещей, о роли духовной жизни людей и ее отношении к жизни повседневно-практической, о подразделении людей на различные общественные группы, о месте правителей в жизни общества и т. д.

Несмотря на обилие вопросов и проблем, затронутых в Упанишадах, в западноевропейской исторической литературе до сих пор господствует мнение, согласно которому весь смысл и все содержание Упанишад можно свести к чисто религиозному воззрению и мифотворчеству. Типичным примером такого искажения содержания этого древнеиндийского литературного памятника является книга по истории философии немецкого историка Герхарда Кроппа «От Лао-цзы до Сартра». Кропп сводит все содержание Упанишад к учению о переселении душ, возмездии в последующих поколениях за дурное поведение в настоящей жизни и путях спасения души из вечного круговорота<sup>2</sup>.

Нет сомнений в том, что все эти взгляды действительно содержались в Упанишадах, Махабхарате и Рамаяне. Но в литературных памятниках древней Индии излагались и другие идеи — прогрессивные. Безвестные авторы Упанишад уже отходят от наивного воззрения Вед; здесь содержатся как проблески научного, так и элементы религиозного миропонимания. Хотя в этом литературном памятнике упор делается на познание человеком самого себя, вместе с тем в нем содержится призыв к истине, уверенность в возможности овладеть ею. Общеизвестно обращение автора этого древнего творения: «Веди меня от нереального к реальному! Веди меня от тьмы к свету! Веди меня от смерти к бессмертию!» Человек может умереть, но дела его сохраняются в вечности. Во всем надо стремиться раскрыть «единный дух. Это дает возможность одинаково относиться ко всем живым созданиям.

<sup>1</sup> А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление, стр. 403—404. См. также: W. Dugant. The Story of Civilization. N. Y., 1935, p. 410.

<sup>2</sup> G. Kropp. Von Lao-Tze zu Sartre. Berlin — München, 1955, S. 15.

Еще большее развитие эти идеи получили в народном эпосе. В нем были изложены правила поведения людей, содержавшие призыв к проявлению их лучших качеств. Напомним замечательные слова Махабхараты: «Человека, лишённого правды и справедливости, боится как разгневанной ядовитой змеи даже неверующий, а о верующем человеке — что и говорить!»; «Пруд лучше сотни колодцев, жертва лучше сотни прудов. Сын лучше, чем сотня жертв, правда лучше, чем сотня сыновей». Или: «Нет закона выше правды, нет ничего более высокого, чем правда, и нет ничего более дурного, чем неправда». Далее: «Тот, кто без гнева — лучше чем гневные. Снисходительный лучше, чем тот, у кого нет снисхождения. Люди выше, чем не-люди. Ученый лучше неученого... Незлобиворечивый пусть не будет суровым, пусть не располагает к себе врагов низкими средствами, пусть не говорит таких резких и дурных слов, коих смущался бы другой. Он должен знать, что резкий и грубый (человек), пронзающий людей словами, точно колючками, есть несчастнейший среди людей, который носит погибель, отпечатанную на лице»<sup>1</sup>.

#### Бхагавадгита

Наибольшим влиянием из всех философских произведений, созданных до нашей эры, в Индии пользуется Бхагавадгита — часть шестой книги Махабхараты, носящей название Бхишмапарвы. Это особое философское произведение, цельное по своему содержанию и форме, послужило источником, из которого черпали идеи многие течения социальной и философской мысли на протяжении последующей истории Индии.

«В ней есть нечто нестареющее и способное постоянно обновляться,— писал о «Гите» Д. Неру,— некое внутреннее качество, состоящее в способности к серьезному исследованию и исканиям, к созерцанию и действию, устойчивости и равновесию, несмотря на конфликты и противоречия... Вся она проникнута духом превосходства над меняющимся окружением... В течение 2500 лет, истекших со времени ее написания, природа индийца неоднократно подвергалась процессам изменения, развития и упадка. Опыт сменялся опытом, мысль следовала за мыслью, но она всегда находила в «Гите» что-то живое, что-то отвечавшее развитию мышления, что-то свежее и применимое к гем духовным проблемам, над разрешением которых бьется разум»<sup>2</sup>.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что это произведение не только весьма сложно по своим идеям, но и по ряду коренных вопросов мировоззрения служит обоснованием религиозных взглядов.

<sup>1</sup> «Махабхарата», стр. 210, 211, 247—248.

<sup>2</sup> Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 112.



В чем состоит сюжет этого раздела Махабхараты?

В самый разгар битвы между двумя претендентами на верховную власть — Пандавами и Кауравами, описанию которой в основном и посвящена Махабхарата, Арджуна — герой войска Пандавов, олицетворение общечеловеческих добродетелей, переживает глубокий душевный кризис. Он задумался над смыслом соперничества двух претендентов на власть. Бьются не на жизнь, а на смерть родные и близкие люди. Убийство людей само по себе противно разуму, тем более убийство близких. Арджуна, один из славных отпрысков рода Пандавов, решает не участвовать в братоубийственной войне. Слишком дорого приходится расплачиваться за возможную победу над вероломными противниками. Лучше смерть от клятвоотступников, чем кровопролитная война. Вооружение его — лук, стрелы отложено в сторону. Но в этот момент выступает Кришна — бог в образе человека, сошедший на землю, чтобы предопределить ход событий в направлении справедливости, благородства и честности. Он приводит Арджуне различные доводы в пользу продолжения борьбы на стороне Пандавов. Арджуна удручен убийством людей во время войны. Но смерть человека — не самое важное. Тело — временное обиталище души, а последняя бессмертна. Она перейдет в другое телесное состояние и продолжит жизнь. Поэтому нет причин для скорби по поводу убитых. Тем более не может об этом беспокоиться кшатрий, обязанность которого с оружием в руках защищать отечество, дела своих сородичей. Если человек родился кшатрием, никто не может освободить его от священного долга воевать по повелению царя. Надо отбросить все сомнения и принять участие в борьбе. Арджуна убеждается в конце концов в правоте доводов Кришны, встает в ряды воинов Пандавов и в ходе битвы совершает ряд героических подвигов.

Однако значение Бхагавадгиты — не в сюжетной линии. Ее значение в провозглашении определенных взглядов на мир, общество, обязанности человека.

Гита содержит глубокие мысли о происхождении мира, человека и предназначении людей в их жизни. В главе III Гиты Кришна поясняет причинную зависимость явлений в природе. Однако в конце концов все дело сводится к познанию истины через бога:

Существа возникли от пищи, от дождя возникла пища,  
Дождь возник от жертвы. Жертва возникла от кармы,  
Знай, карма возникла от Брахмы, возник от Непреходящего Брахма<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Махабхарата II. Бхагавадгита», стр. 94.

Гита — произведение религиозно-философского характера. Религиозные идеи его не могут представлять значения для современного читателя. Но некоторые социально-этические взгляды, изложенные в ней, оказали значительное влияние на развитие индийской философии и социологии.

Гита вся построена на преодолении пассивности, инертности человека. В ней содержатся призывы к высоким моральным принципам, возвеличивается сила познания, всемогущество и глубина мудрости, воспевается радость творческого восприятия мира, вера людей в возможность достигнуть счастья и удовлетворения жизнью. Автор видит в человеке существо, высоко поднявшееся над всей жизнью природы. Возвышает человека неиссякаемая мудрость познания. «Мудрость все дела объемлет» (IV, 33); постигнув мудрость, «ты уже не впадешь в заблуждение» (IV, 35) и «если бы даже ты был из грешников наигрешнейший, на корабле мудрости ты выплывешь из бедствий» (IV, 36). Бесконечная сила познания не является уделом отдельных выдающихся лиц. Все имеют способность возвыситься над преходящим, углубиться в размышления, бороться со злом. С. Радхакришнан видит в Гите призыв к каждому человеку увидеть истину собственными глазами, исследовать ее собственным разумом, любить ее своим собственным сердцем.

Однако возвеличение познавательной мощи человеческого разума подчинено в Гите, главным образом, религиозным целям. Здесь дается религиозное обоснование необходимости отрешиться людям от жизненных благ, уйти в самих себя, заняться самоуглубленным анализом, найти нечто устойчивое в духовной субстанции человека. В нем может погибнуть лишь тело, но душа сохраняется вечно, а потому и жизнь человека нетленна:

Не сечет его меч, не обжигает пламя,  
Не увлажняет вода, не иссушает ветер.

(II, 23).

Но и индивидуальное существование души — не окончательное достижение мудрости. Только слияние с нерожденным, непреходящим атманом — некоей мировой душой или божеством — дает возможность людям достигнуть вечной ценности.

Все это напоминает религиозные идеи буддизма.

Из сказанного видно, что социальные идеи, содержащиеся в Ведах, Упанишадах, в эпосе, были весьма противоречивыми и не представляли собой стройную концепцию о законах возникновения и существования человеческого общества. Противоречивые идеи, которые мы находим в литературных памятниках древнейшего периода истории Индии, вполне объяснимы: в их создании приняли участие идеологи разных слоев населения на

разных этапах развития основных классов древнеиндийского рабовладельческого общества. И хотя эта идеология носила в целом религиозный характер, в ней можно отчетливо видеть также проявление убеждений народных масс, их стремление к справедливости, лучшей жизни, их жизнерадостное восприятие мира, как бы горька и тяжела ни была их участь.

#### 4. ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛАХ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

##### Причины многообразия философских школ

Из изложенного видно, сколь противоречива и сложна была обстановка в рабовладельческой Индии. Столкновение противоположных классовых сил не могло не отразиться на идеологии той поры. Сама жизнь заставляла людей разных классов и каст по-разному воспринимать и объяснять современные им события, бороться за свои интересы и идеалы. Поскольку многообразные философские и социальные идеи вырабатывались отдельными представителями этих классов, постольку может показаться, будто социальные мыслители и политические деятели сами из себя черпали вдохновение при выработке своих убеждений и теорий. На это обратил внимание еще Маркс, заметив, что отдельный индивид, получая свои чувства и взгляды путем традиции, воспитания, может вообразить себе, будто они-то и образуют действительные мотивы и исходную точку его деятельности. Однако, как это хорошо видно на примерах из истории древней Индии, все течения социальной мысли порождались практикой, самой жизнью, насущными потребностями классово-вой борьбы. «Над различными формами собственности, над социальными условиями существования, — писал Маркс, — возвышается целая надстройка различных и своеобразных чувств, иллюзий, образов мысли и мировоззрений. Весь класс творит и формирует все это на почве своих материальных условий и соответственных общественных отношений»<sup>1</sup>.

В древней Индии возникло и развилось большое число философских школ и направлений социальной мысли, выражавших идеологию различных групп рабовладельцев, купечества, земледельцев на разных этапах их развития. К началу нашей эры философская и научная литература была столь обширна, что автор древнеиндийских сказаний «Панчатантра» сомневался в возможности изучить ее за одну человеческую жизнь:

Воистину наука слов безбрежна,  
А жизнь мгновенна и препятствий много.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8, стр. 145.

Важнейшее всегда найти старайтесь,  
Как гуси молоко в воде находят<sup>1</sup>.

До поры до времени касты брахманов и кшатриев выступали единым фронтом, их неизменными противниками были вайшьи и шудры. Но времена менялись, менялись и взаимоотношения каст. Брахманы полностью захватили бразды правления и претендовали на самовластное управление государством. Они оказались владельцами основных богатств страны — земли, скота, оросительных сооружений. Из их среды выдвигались многие основатели царских династий.

Если начало I тысячелетия до н. э. можно считать периодом наивысшего влияния касты брахманов, то в последующие века, особенно в VII—V вв. до н. э., среди самих рабовладельцев разгорелась острая борьба. Рабовладельцы-кшатрии и близкие к ним социальные группы неоднократно выступали против старой родовой аристократии, совершали государственные перевороты, ставили царей из своей среды. Эта борьба мало затрагивала интересы вайшьев и шудр; те и другие одинаково считали рабовладельцев своими врагами — эксплуататорами. Маркс отмечал, что жители самодовлеющих сельских общин Индии многие века жили замкнуто, воспроизводили один и тот же тип общественных отношений. Они спокойно наблюдали, как развертывалась борьба рабовладельцев между собой, как разрушались большие империи и не уделяли всему этому большего внимания, чем явлениям природы. «Структура основных экономических элементов этого общества, — писал Маркс, — не затрагивается бурями, происходящими в облачной сфере политики»<sup>2</sup>.

Именно резким обострением борьбы противоположных общественных классов, а также изменениями внутри правящего класса объясняется и та острая борьба, которая развернулась в середине I тысячелетия до н. э. в области философии и социальной мысли. Кшатрии не только повели борьбу за власть, но и стремились дать бой многим догматам идеологии брахманизма. Из среды новых слоев рабовладельцев выделяются философы и политические деятели, создавшие системы джайнизма, буддизма, выступившие по ряду коренных вопросов против идеологии брахманизма. Огромное значение имели в этой борьбе и все нарастающие выступления низших каст. Ныне стали известны многие новые факты активной борьбы угнетенных каст Индии против социального неравенства. Во второй половине I тысячелетия до н. э. идеологическая борьба накалилась до крайних пределов.

<sup>1</sup> «Панчатантра». Пер. с санскрита А. Я. Сыркина. Изд-во АН СССР, 1958, стр. 12.

<sup>2</sup> К. Маркс. Капитал, т. I, 1955, стр. 366.

Философских школ в древней Индии насчитывалось много десятков. Но только некоторые из них получили широкое распространение и влияние. Обычно к их числу относят шесть основных школ: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта. Однако над подобным перечнем философских систем древней Индии, несомненно, довлеют традиции буржуазной историографии. Дело в том, что из этого перечня основных систем философии опущена философия *локаяты*, или чарвака. Западноевропейские историки, писавшие об индийской философии, упоминают и даже коротко характеризуют эту философию, но редко кто из них относит ее к одному из *основных* направлений. Объясняется это тем, что воссоздавали по различным, часто неполным и отрывочным источникам эти системы индийской философии историки-идеалисты, а система чарвака-локаяты представляла собою материалистическое направление в философии. Отсюда умаление значения этой школы в истории древнеиндийской философской мысли. А между тем, материалистические школы в древнеиндийской философии были наиболее древними и влиятельными. Известный знаток индийской философии Ф. И. Щербатской отмечал, что уже в Упанишадах, приблизительно за тысячу лет до н. э., были ссылки на философские воззрения, в которых ничего не признавалось, кроме материи. «Нигде, пожалуй, дух отрицания и возмущения против оков традиционной морали и связанной с ними религии не выразился так ярко, как среди индийских материалистов»,— писал Ф. И. Щербатской.

Главный тезис древнеиндийских материалистов состоит в сведении всех процессов психических и физических, в отрицании самостоятельного существования духа и т. д. В области социального материализм древней Индии «выделяется из всех прочих направлений тем,— писал далее Ф. И. Щербатской,— что он отрицает закон так называемой *кармы*, т. е. возмездие за дела добрые или худые. Большая абстрактность индийского ума, по сравнению с другими цивилизациями древности, выражается уже в том, что нравственный закон не воплощен там в лице бога-судии, а в виде безличной *кармы*, которая может быть характеризована как закон нравственного прогресса, как вера в то, что в мире господствует особенный механизм, направляющий его эволюцию от форм низких и несправедливых к добру и совершенству»<sup>1</sup>. Ф. Щербатской подчеркивает, что

---

<sup>1</sup> Ф. И. Щербатской. К истории материализма в Индии. «Восточные записки», т. 1. Л., 1927, стр. 1, 2. Акад. Щербатской считает также, что сутры главных философских систем были созданы несколько позже и не должны связываться с теми именами, с которыми их обычно связывает традиция. Мы все же придерживаемся принятых в мировой исторической науке взглядов индийских историков.

именно среди индийских материалистов зародился и получил развитие дух отрицания и возмущения против оков традиционной морали и связанной с ними религии. В подтверждение этой мысли он приводит следующие стихи, возникшие в одной из школ древнеиндийского материализма:

Богослужение, священное писание, посох отшельника  
и аскетизм —  
Доходы лишь безгрешные для дураков и трусов.  
Три автора составили священное писание,  
Их имена суть плут, обманщик, вор.  
Бормочет жрец молитвы непонятные...  
За это денежки брамины собирают  
И мясом обжираются, как черти.  
Нет скорби тут иной, кроме телесной;  
Кроме правителей, нет бога в мире,  
Спасенья нет, кроме телесной смерти.

В Артхашастре Каутилья упоминает материалистическое учение школы локаята, как одно из основных философских течений в Индии. Перечислив такие школы философской мысли как санкхья, йога и локаята, он дает высокую оценку роли философии в жизни общества: «Философия тем, что исследует при помощи логических доказательств: в учении о трех ведах — законное и незаконное, в учении о хозяйстве — пользу и вред, в учении о государственном управлении — верную и неверную политику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и в счастье и дает умение рассуждать, говорить и действовать. Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений»<sup>1</sup>.

### Материалистическая школа чарвака

В VII—V вв. до н. э. в Индии борьба материализма и идеализма приняла особенно острый характер. Жречество использовало в борьбе против материалистов не только идейные средства, мобилизовав для этой цели огромную армию религиозных проповедников, подчиненные ему храмы, но и органы государственной власти. Как указывают индийские историки, по поручению господствующей касты брахманов произведения материалистов скупались и уничтожались. Именно таким образом поступили враги материализма с сочинениями выдающихся

<sup>1</sup> «Артхашастра, или Наука политики», стр. 17.

представителей школы чарвака. Этим объясняется, почему мы можем судить о взглядах основного материалистического направления в философии главным образом по высказываниям его врагов. Понятно, что к такого рода источникам приходится подходить с большой осторожностью. Достаточно сказать, что о древнеиндийских материалистах их философские противники всегда высказывались в презрительном и пренебрежительном тоне. Представители брахманизма и других религиозных идеалистических направлений говорят об индийских материалистах как о людях «с заикающимися устами». Им приписывается «философия незнания» и недоумения, сомнения и скептицизма, а также воззрение, согласно которому знать все — значит не знать ничего, тогда как не знать ничего, значит знать все.

Недоброжелательство и нарочито неправдивое изложение материалистического учения школы чарвака свойственно не только их былым противникам. И в наше время противники материализма приписывают школе чарвака эгоизм, корыстолюбие, проповедь грубого наслаждения и т. п. Известный немецкий историк философии П. Дейссен не останавливается перед нарочитым извращением учения чарваков, когда говорит об их учении как «распущенно-циничном», фривольном и т. п.<sup>1</sup> Некоторые авторы неправдиво изображают этические воззрения древнеиндийских материалистов, говоря, что главным содержанием их учения является стремление к наслаждению жизнью как единственно достижимому благу на земле. Хорошая жизнь, согласно воззрениям индийских материалистов, пишут С. Чаттерджи и Д. Датта, — «это получение максимума удовольствий. Хороший поступок — тот, который приносит больше наслаждений, а плохой — тот, который причиняет больше страданий, чем наслаждений»<sup>2</sup>. Своим усиленным подчеркиванием той мысли, будто древнеиндийские материалисты проповедовали, главным образом, грубые чувственные наслаждения, Чаттерджи и Датта отдают дань ошибочному взгляду буржуазных историков на существо этических воззрений школы чарвака.

Нет сомнений, что индийские материалисты не стояли в стороне от практической жизни того времени и рассматривали человека конкретно, с его потребностями, радостями и горестями. Но этот взгляд материалистов не имеет отношения к эгоизму.

Действительное содержание учения школы чарвака опровергает застарелую догму недругов материализма. Да и кому

<sup>1</sup> P. Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. I, Lpz., 1920. S. 213.

<sup>2</sup> С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию. М., Изд-во иностранной литературы, 1955, стр. 67.

не понятна вся искусственность и надуманность подобных вымыслов! Большинству представителей идеалистических систем философии в прошлом незачем было обосновывать необходимость удовлетворения потребностей человека в действительной земной жизни; как идеологи господствовавших прежде классов, они в избытке удовлетворяли эти потребности и получали достаточно наслаждений. Но стоило идеологам демократии повести борьбу за удовлетворение насущных потребностей простых людей, как все их воззрение оказывалось гедонизмом! К сожалению, эти старые побасенки идеалистов повторяются и в книге С. Чаттерджи и Д. Датта.

Материалистические воззрения древней Индии были овеяны духом скептицизма только в одном смысле: их скептицизм был направлен против идеалистической философии брахманизма и свое критическое острие направлял против учения о всеильном характере божества. Скептицизм этих материалистов был выражением стремления к свободному научному творчеству и независимому мышлению, освобожденному из-под опеки жречества. Что же касается основ философского и социального учения школы чарвака, то они не только не были скептическими, но всеми своими идеями подрывали пессимизм и скептицизм идеологии брахманизма. Это признают даже противники материалистических учений. Так, например, в «Культурном наследии Индии», изданном под редакцией известного индийского историка Харидаса Бхаттачарьи, указывается, что именно древнеиндийские материалисты были отцами свободной и независимой мысли Индии.

Однако такое признание заслуг древнеиндийского материализма явно не устраивает некоторых буржуазных историков общественной мысли. По этому поводу можно только сказать, что отождествление всей истории философской и общественной мысли Индии с мистикой является их основным грехопадением.

Большинство буржуазных историков без каких-либо доказательств уверяют читателей, будто все основные идеи древнеиндийских мыслителей исходили из того, что мировоззрение человека складывается благодаря его духовному слиянию с богом. Отсюда делается вывод: только мистика соответствует идеальному мировоззрению. Всякое иное мировоззрение является по своему типу незавершенным и неразумным.

Так, например, отмечая наличие материалистических моментов в философских течениях народов Востока, американский социолог Ф. С. Нортроп, как и многие другие буржуазные историки и социологи, видит смысл древневосточной цивилизации в особом эстетическом подходе к предметному миру. Это потребовалось ему для того, чтобы попытаться затем доказать,



будто бы вся восточная культура не может быть выражена в научных понятиях ввиду ее особого «мистического» качества

Нортроп делает попытку не только окрасить в мистический цвет все мировоззрение народов Востока, но и представить его как мировоззрение алогическое, неспособное к строгому научному доказательству. Он внушает читателям, будто бы все философы восточных стран считают любое логическое доказательство и знание, построенное на таком доказательстве, иллюзорным, что они никогда не были способны овладеть «экспериментально проверяемой наукой Запада...»<sup>1</sup>.

Но история материалистических направлений философской мысли стран Востока полностью опровергает эти построенные на песке ненаучные рассуждения современных буржуазных историков и социологов о сущности восточной культуры и философии.

Факты нельзя опровергнуть. Они говорят о развитии в Индии сильной материалистической школы, выработавшей передовые общественно-политические идеи.

### *Философские идеи*

По индийскому преданию, одним из первых представителей материалистической философии и передовой социальной идеологии VI в. до н. э. локаяты, или чарвака был *Дхишан*, а виднейшим мыслителем, создавшим основную аргументацию в защиту материализма, против религиозно-идеалистического мировоззрения брахманизма — *Брихаспати*.

Материалистическое направление — древнейшее в индийской философии. Уже в Махабхарате и Законах Ману упоминается об учении древних атеистов — яростных противников жречества и их религиозных проповедей<sup>2</sup>.

Как и все древнеиндийские материалисты, Дхишан и Брихаспати признавали чувственное восприятие реально существующего мира источником всех знаний человека. Чем глубже, многостороннее воспринимают люди окружающий их мир, тем в большем многообразии они познают его. Человек должен познать то, что есть, а не придумывать несуществующее. В мире же существует только земля, вода, свет и ветры, все осталь-

<sup>1</sup> F. Northrop. The Meeting of East and West. N. Y., 1947, p. 389.

<sup>2</sup> Историк древнеиндийской философии М. Рой пишет: «Философия локаята возникла как реакция на жертвоприношения животных... и на за- силье жрецов. Дхишан подверг Веды жесточайшим нападкам: по его мнению, все создатели Вед были лицемерными, хитрыми и алчными мошенниками. Апеллируя к Ведам, эти лицемеры обманывали простодушных людей... Дхишан не только подверг жестоким нападкам Веды, но и нанес чувствительный удар по всякому фанатизму и суевериям» (М. Рой. История индийской философии, стр. 164).

ное — их различные сочетания. Сознание не существует вне тела; оно порождается им и находится в нем. Со смертью тела исчезает и душа. Нет ни рая, ни «освобождения», нет «я» в другом мире. Все представления о грехе выгодны брахманам и поэтому поддерживаются ими.

Чарваки разработали оригинальную систему взглядов, которая не только наносила серьезный удар по религиозному мировоззрению брахманизма, но и приводила к прогрессивным выводам относительно исторического развития человеческого общества.

Чарваки предполагали, что для объяснения возникновения и причин существования реального мира вовсе не требуется прибегать к гипотезе о его сотворении богом. Все бытие, вся реальность произошли естественным путем, из неопределенного состояния материи, которое древнеиндийские материалисты назвали небытием. Возникшая материя представляет собой реальность, за пределами которой не существует никаких сверхъестественных сил. Чарваки открыто противопоставляли свое учение брахманизму. Нет ни неба, ни конечного «освобождения», ни души в ином мире, утверждали они. Дела четырех каст людей не имеют никаких реальных последствий. Три Веды, эти три жезла аскетов — только средство для существования людей, чуждых знания и мужества. Брахманы говорят, будто умирающие переходят в иной мир. Но тогда почему же они не возвращаются оттуда, чтобы утешить своих близких? Авторы трех Вед были, следовательно, обманщики и мошенники.

Враги материализма даже самому Будде приписывают выступления против вольнодумцев-материалистов. С ужасом излагал-де Будда своим ученикам взгляды, согласно которым милостыня, сострадание, щедрость — все это пустошь!

Древнеиндийские материалисты считали, что нет награды, нет и возмездия за добрые и дурные дела; настоящий и потусторонний мир — вздорные понятия. Человек происходит из четырех стихий, и когда он умрет, то земное в нем возвращается в землю, водяное — в воду, огневое — в пламень, а воздушное — в воздух; в пустоту пространства рассеиваются чувства. Проводы покойников, сожжение их, жертвы, раздача даров и милостыни — все это нелепость, ложь; мудрецы и глупцы одинаково распадаются в прах при разложении тела; все погибает, и ничто не может уцелеть после смерти.

Насколько этот взгляд пришелся не по душе идеологам; представлявшим господствующую религию, говорит хотя бы тот факт, что основатель джайнизма Махавира называл последователей основателя древнеиндийской материалистической философии Брихаспати невежественными учителями, которые учат

невежественных учеников и говорят неистинное, не исследуя должным образом познание.

Среди последователей Брихаспати, занимавшихся обоснованием коренных принципов материалистического мировоззрения, необходимо отметить такого талантливого проповедника материализма, каким был Аджита Кешакамбалин. Аджита обстоятельно доказывал, что для людей единственным авторитетом должны быть лишь данные восприятия. Земля, воздух, огонь и вода — суть основные элементы, которые, по-разному сочетаясь друг с другом, дают возможность человеку в своих чувствах воспринять весь многообразный мир. Материя не должна рассматриваться инертной и пассивной: она может мыслить. Иного мира, кроме материи, не существует. Смерть является концом всего.

Древнеиндийские материалисты резко подчеркивали самостоятельное бытие всех материальных явлений и предметов, а сознание целиком ставили в зависимость от объективного предметного мира и прежде всего от физического существования человека. Что же касается взглядов буддистских, джайнистских и других религиозных проповедников на вечное существование сознания и души, то против этих воззрений индийские материалисты постоянно вели борьбу и полемику. Они вполне резонно спрашивали: какие есть доказательства того, что сознание или душа может существовать после смерти человека? «Ведь не может же сознание, покинув одно тело, взять да переселиться в другое. Если бы это было возможно, то мы могли бы также помнить о тех вещах, которые воспринимали в прежних перерождениях, совершенно так же, как мы в этом теле помним теперь о вещах, пережитых в детстве. Ведь не можем же мы указать причину, почему одна и та же вечная душа, пребывая то в одном, то в другом теле, имеет различную память: помнит то, что она переживает в одном теле, и не помнит того, что она переживала в других телах. Поэтому, убедившись, что после смерти тела никакой души нет, нужно бросить всякие разговоры о будущей жизни, которые все восходят к теории о вечной душе, и стараться жить счастливо, согласно правилу:

Того тут нет, кто не помрет;  
Пока живем, да будем счастливы!  
Когда же он помрет,  
И в пепел обратится,—  
Откуда вновь ему явиться?»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Цит. по ст.: Ф. И. Щербатской. К истории материализма в Индии. «Восточные записки», т. 1. Л., 1927, стр. 6—7.

Влияние древнеиндийского материализма на другие философские и социальные учения того времени было настолько значительным, что многие современные буржуазные историки и социологи, враждебно относящиеся к материализму вообще, нередко вынуждены признавать этот факт. Примером тому может служить книга профессора Йельского университета в США Ф. С. Нортропа «Встреча Востока с Западом». Говоря о характерных чертах мировоззрения некоторых народов Востока, Нортроп по сути дела опровергает сам себя, когда пишет, что мыслители этих стран сосредоточили свое внимание на природе всех вещей, на эмпирической непосредственности, что они имеют «тенденцию принимать в качестве общей суммы природы вещей совокупность непосредственно воспринимаемых фактов»<sup>1</sup>.

### *Критика учения брахманизма о бессмертии души*

Особенно большое значение для выработки новых социальных взглядов имело учение школы чарвака о том, что люди живут лишь одну жизнь. В будущем никаких новых рождений быть не может. Ни до рождения, ни после смерти человека не остается никакой жизни, кроме четырех первичных элементов. Человеческий разум также не имеет никакой божественной силы, а является порождением тех же элементов. Следует считать абсурдом мнение брахманов, будто бы душа человека переходит после его смерти в другое тело. Само собою разумеется, что каждый человеческий организм имеет свой собственный разум. Если человек умирает, то его сознание ни при каких обстоятельствах не может перейти в новое тело. Столь же несостоятельным считают представители школы чарвака мнение идеалистов, будто бы человек, поскольку его душа вечна, уже в утробном состоянии наделен сознанием. Они выдвигают против этого идеалистического положения тот довод, что сознание человека зиждется на ощущении, которое возникает благодаря деятельности органов чувств. Поэтому знания человека приобретаются после его рождения, они извлекаются из опыта.

Известно, что согласно традициям Вед, а также идеологии брахманизма, прошлое, настоящее и будущее рождение людей отождествляется с неким состоянием «потока сознания», который осуществляется вечно. Древнеиндийские материалисты вполне резонно отвечали на это: непрерывная цепь сознания, о которой твердят брахманы, не является реальной сущностью, ибо сознание само зависит от тела. Лишь по отношению к сущности, то есть к реальному миру, можно предположить, что он вечен и бессмертен. К явлениям же, не составляющим сущность, такой взгляд неприложим. Из этого вытекает, что законы,

<sup>1</sup> F. Northrop. The Meeting of East and West. N. Y., 1947, p. 18.

применимые к реальной сущности, нельзя переносить на явления, которые не являются сущностью, то есть на сознание. Другими словами, нельзя утверждать будущую жизнь сущности, которая не существует. Брахманы придерживаются подобных взглядов, но им нельзя верить. Брихаспати осуждает в связи с этим брахманов как людей, лишенных разума и мужества, так как они поддерживали авторитет Вед только потому, что последние предоставляли им возможность роскошного существования<sup>1</sup>.

Так, материалисты наносили сильный удар по религиозному воззрению о переселении душ. Если же иметь в виду, что с этим религиозным воззрением брахманизма внутренне связана вся их социальная концепция о вечности каст, переселении душ и наказаний людей в будущем за недостаточно покорное поведение в настоящем, то можно себе представить, как глубоко подрывались учением чарвака религиозная идеология и господствовавшее социальное воззрение брахманизма.

### *Социальные идеи*

Насколько смелы и оригинальны были представления древнеиндийских материалистов о природе, настолько же прогрессивны были их далеко идущие воззрения на жизнь общества.

Представители школы чарвака прежде всего отвергли основную догму брахманизма о возможности потусторонней жизни, о переселении душ, о наказании за грехи в последующей жизни и прочие религиозные выдумки. Человек, по их мнению, живет в сообществе других людей, сталкивается с ними, частично удовлетворяет, а большей частью не удовлетворяет своих желаний. Он радуется и страдает, бывает счастлив и погружается в горе. Это есть сама жизнь, которой никто не может избежать. Однако люди всегда стремятся к лучшему и они не должны мириться с горем и страданием. Их цель уменьшить страдания, увеличить счастье и радость.

Все эти идеи были глубоко связаны с общефилософской концепцией материалистов и прямо вытекали из нее. В самом деле, если душа человека не может продолжать существование после его смерти и водвориться в какое-либо другое существо, то все надежды на достижение счастья и довольства в будущей жизни, каким бы смиренным и покорным человек ни был в настоящем, рушатся. Это означает, что надо оставить упование на жизнь души в грядущем и стремиться улучшить положение дел в настоящем. Вместо того, чтобы жить думами о каком-то неизвестном и таинственном грядущем, надо стремиться

---

<sup>1</sup> M. N. Roy. *Materialism. An Outline of the History of Scientific Thought*. Calcutta, 1951, p. 94.

уже здесь, на земле, приобрести благополучие и счастье. Человек не может существовать, не борясь за свои интересы, не имея в виду приобретение материальных источников своего благополучия. Одно из сохранившихся высказываний Брихаспати гласит: «Все явления естественны. Ни в опыте, ни в истории не находим мы никакого проявления сверхъестественной силы. Материя есть единственная реальность. Разум есть материальное мышление. Гипотеза о создателе бесполезна для объяснения или понимания мира. Люди полагают, что религия необходима исключительно потому, что, привыкнув к ней, они ощущают чувство потери и непривычной пустоты, когда рост знания разрушает веру. Мораль естественна: она вызвана общественным соглашением и выгодностью, а не божественным указанием. Нет нужды контролировать инстинкты и чувства; ими управляет природа. Цель жизни в том, чтобы жить; и единственная мудрость — это счастье»<sup>1</sup>.

В противоположность брахманизму, ратовавшему за подавление страстей и желаний, материалисты призывали к осуществлению разумных желаний людей. Первым среди всех желаний человека является его стремление к свободе. Это не абстрактная свобода общества и личности вообще. Материалисты ссылались на более древние времена, когда люди могли свободно жить в тех местах, которые им нравились, не знали оков всевозможных условностей, были чисты сердцем и безупречны по своему поведению. Догматы религии и социальные обычаи еще не сложились и не стали препятствием для осуществления свободы.

Это учение школы чарвака опровергает ошибочную концепцию тех буржуазных историков, которые всю древнеиндийскую философию считали абстрактной, оторванной от жизни, заполненной размышлениями о душе и ее судьбах. Историк искусства и архитектуры Индии Б. Роулэнд писал, например: согласно воззрениям древних индийцев, «мир человеческий превращается в иллюзию, в бесплотный фантом... В этой стране не делается никакого удара на практической, реальной стороне вещей и на моральном долге...»<sup>2</sup>. Именно игнорирование истории материалистической философии в Индии, которая ближе всех других направлений стояла к практике тогдашнего времени, привело многих авторов трудов по древней Индии к ошибочному взгляду на индийскую социальную и философскую мысль.

Как известно, брахманы устрашали население тем, что над каждым человеком якобы висит неумолимый рок, судьба,

<sup>1</sup> Цит. по кн.: М. N. Roy. *Materialism. An Outline of the History of Scientific Thought*, p. 95.

<sup>2</sup> B. Rowland. *The Art and Architecture of India. L., 1953, p. 5.*

предначертанная ему свыше. Школа чарвака отбросила прочь учение брахманизма о божественном предопределении судеб людей. Ведь судьба человека могла бы быть предопределена, а рок неотвратим, если бы душа человека, живущего сегодня, существовала во многих прошлых поколениях людей и почерпнула там свои пороки и достоинства. Тогда в наказание за прошлое, за неподдающиеся учету и влиянию многовековые блуждания души в телах людей прошлого, человек сегодняшнего мира должен был бы нести все наказания и тяготы, уготованные ему в прошлом. Однако, поскольку душа исчезает вместе со смертью тела и не может вечно блуждать, переходя из одного существования в другое, постольку она не может вбирать в себя, сохранять и переносить на нынешнее поколение грехи прошлых поколений. Религия стремится сделать людей слепыми орудиями рока, поэтому она вредна. Жертвоприношение, обряды, ритуалы, молитвы — все это надежда слабых, обездоленных людей, которые не имеют в себе достаточных сил, чтобы добиться чего-либо существенного в настоящей жизни. Следовательно, исполнение прихотей жрецов есть ложный способ спасти себя от тягот жизни. Что же касается брахманистских пророков, внушающих людям ложные идеи, то они являются первейшими мошенниками. В этой связи философы и политические мыслители школы чарвака развернули разностороннюю и содержательную критику социальных идей брахманизма.

Вопросы, которые ставили древнеиндийские материалисты перед жрецами и религиозными людьми, повергали первых в глубокое замешательство, а вторых нередко освобождали от религиозного дурмана.

Как известно, в древней Индии, в соответствии с религией Вед и идеологией брахманизма, получили широкое распространение всякого рода жертвоприношения. Обычно во время исполнения такого рода религиозного ритуала жрецы поясняли, что убитое животное отправится после смерти на небо и умилостивит богов. Критикуя эти религиозные традиции, материалисты говорили: почему же тогда ни один из жрецов не отправит на тот свет своих родителей, дабы предоставить им возможность очутиться в небесах в объятиях бога? Значит религия и религиозные обряды придуманы для обмана людей. Только одни жрецы извлекают из этого пользу. На самом деле, человек может и должен сам распоряжаться своей жизнью и судьбой, бог же не может ни направлять наших поступков, ни судить о них. Ведь, по мнению жрецов, бог наказывает человека тяжкими наказаниями за его неправильное поведение в жизни, но в таком случае божество становится лютым врагом человечества. Если уж кому-либо и можно поклоняться, то толь-

ко природе, а не богу, которого не существует. Но и природе следует не столько поклоняться, сколько извлекать из нее предметы, нужные для человеческой жизни.

Все эти идеи древнеиндийских материалистов нашли живой отклик у передовых людей того времени. Они сыграли выдающуюся роль в освобождении простых людей от религиозных идей брахманизма и всяческих суеверий. Поэтому прав был Дж. Неру, когда писал, что материалисты резко нападали на авторитет и на непогрешимость религии и теологии. «Они критиковали Веды, институт жрецов и традиционные верования и провозглашали, что убеждения должны быть свободными и не должны зависеть от предположений или попросту от авторитета прошлого. Они восстали против всех форм волшебства и суеверий. Во многих отношениях общий дух их теории подобен современному материалистическому подходу; они хотели избавиться от оков и бремени прошлого, от рассуждений по вопросам, не поддающимся восприятию, от поклонения воображаемым богам»<sup>1</sup>.

*Учение школы чарвака и передовые мыслители  
современной Индии*

Хотя историки индийской философии избегают связывать учение древнеиндийских материалистов с современным состоянием философии в Индии, однако такая связь имеет место. Это отчетливо видно на примере философских воззрений самого крупного индийского писателя XX в. Рабиндраната Тагора.

Известно, что в Индии мало кого можно поставить в один ряд с Тагором по глубине мысли, огромным знаниям, силе художественных образов его произведений и социальному значению его благородных призывов к народу. Изучение произведений этого выдающегося мыслителя убеждает, что его воззрения являются развитием в новую эпоху передовых и прежде всего материалистических идей древней Индии. Правда, и в Индии есть немало философов, которые считают заслугой Тагора возвеличение человеческой души и что, согласно его взглядам, человек, постигший свою душу, есть «твердый центр вселенной», вокруг которого все может найти свое собственное место; только исходя из этого центра и принимая его, человек может радоваться благословию гармоничной жизни. Но с подобным истолкованием мировоззрения Тагора нельзя согласиться. Наоборот, факты показывают, что Тагор выступал не столько за благополучие отдельной личности, сколько за интересы всего индийского народа. Передовые индийские мыслители нашего времени опираются именно на материалистические

<sup>1</sup> Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 99.



воззрения прошлых исторических эпох. Так было и с Тагором. При оценке писателя важно видеть то, что в нем есть великого, неумирающего, а не то, что в нем слабо и преходяще. Если все дело свести к индивидуальной или даже мировой душе, о которой иногда говорил Тагор, то станет невозможным объяснить детальную разработку Тагором представления о реальности всего сущего. А согласно Рабиндранату Тагору и древним литературным памятникам, реальность имеет три фазы, или три стороны: *sat*, то есть признание вещей объективно существующими, *चित* или познаваемость этих вещей, и *ананда*, то есть обладание, пользование вещами. Эти мысли говорят о сильной материалистической тенденции индийской литературы и философии. Эта концепция исходит из признания объективно существующего мира, из возможности его познания, из возможности использовать это познание для жизни народа.

Если обратиться к содержанию воззрений Тагора, то можно увидеть, что он пытался глубоко вскрыть отношение между эмпирическим описанием фактов, не ведущим к открытию истины, и овладением истиной, когда человек открывает законы. Фактов, лежащих перед человеком, великое множество, но единый закон подчиняет их себе. Животные воспринимают вещи. Человеческий же ум, кроме этого, обладает способностью постигнуть истину. Вы можете отягощать вашу память такими фактами: яблоко падает с дерева, дождь нисходит на землю. Перечисление подобных фактов ни к чему не приводит. Но как только человек постигнет законы тяготения, он освобождается от необходимости собирать факты до бесконечности, он доходит до истины, которая управляет бесчисленным количеством фактов. Взятый сам по себе отдельный чистый факт подобен тупому переулку, он ведет только к самому себе и никуда дальше. Но познание истины, закона открывает людям весь горизонт и ведет к познанию бесконечного процесса развития вселенной. При этом Тагор часто ссылается на учение Дарвина. Когда человек, подобно Дарвину, открывает простую истину в области биологии, она не прекращает своего действия только в ограниченной сфере известных фактов, но, подобно лампе, бросающей свет много дальше того предмета, ради которого ее зажгли, она освещает целую область жизни и мысли, переступая свое первоначальное назначение. Кто может отрицать, насколько был прав Тагор, делая вывод о том, что знание закона, который объединяет все факты, не является простым их нагромождением, превосходит их по всем направлениям и ведет к познанию бесконечной действительности! Оптимизм состоит не в том, чтобы повсюду провозглашать: я оптимист! Оптимизм в другом — в способности и умении познавать природу. Напомним слова поэмы Тагора:

Я не хочу умирать в этом прекрасном мире,  
Я хочу жить среди людей.  
На солнечном свете, в этом цветущем саду,  
Среди живых сердец,— пусть найду себе место.  
На этой земле всегда идет игра жизни.  
Как часто бывает разлука и встреча, и смех сквозь слезы,  
И я построю пантеон бессмертья  
Из песен, сотканых о печали и радости людей.

Некоторые историки индийской философии возражают на это: разве оптимизм совпадает с материализмом? Разве всякий, кто радуется жизни, должен причислять себя к сторонникам материалистических учений? Это же разные вещи: материализм и оптимизм. Тагор — оптимист, но отнюдь не последователь материалистического мировоззрения.

Действительно, есть оптимист и «оптимист». Есть «оптимисты» — фантазеры. Тагор не был им. Есть оптимисты — реалисты. Им был Тагор. Приведем факты. Но прежде уместно поставить такой вопрос: кто оптимист? — тот, кто признает возможность достигнуть совершенного знания или тот, кто отрицает ее? Кто признает победу доброго и благородного начала в жизни или тот, кто является сторонником победы несправедливости, угнетения и зла на земле?

Каждый, кто читал произведения Тагора, не может отрицать, что он был сторонником всепобедоносия человеческого разума в познании мира. Разве он не говорил о том, что связь вещей — причина куда более сильная, чем связь слов и мыслей? Вспомним знаменитые слова: «Железная цепь причин и следствий звенит тяжелым звоном в природе, но в человеческом сердце ее радость раздаётся как звук золотых струн арфы». Не значит ли это, что Тагор признавал железную необходимость закономерности! Может быть, эта необходимость недоступна для человека? Нет. Тагор говорил: «Несмотря на утверждение многих философов, человек не признает произвольных и непреложных границ для познаваемого им мира... Истина пребывает повсюду, поэтому все является объектом нашего познания». Эта мысль созвучна идеям Рамааны. О том же учила школа чарвака. Тагор продолжает: зло никогда не может быть спутником прогресса; «если бы зло могло бы остановить что-нибудь на неопределенное время, оно протекало бы глубоко и вонзилось в самые корни существования». Человек не может признать звездой своего счастья, спутником своей жизни общественное зло. Тагор сравнивает эти умонастроения людей с таким музыкальным инструментом, как скрипка. Человек не может предполагать, что струны скрипки созданы как раз для того, чтобы создавать мучительную пытку несогласованными

звуками, хотя с помощью вычислений может быть с математической точностью доказано, что возможность несогласованности во много раз больше гармонии и что на одного, умеющего играть на скрипке, приходится тысячи неумеющих.

В данном случае нет нужды более подробно рассматривать преэминентность идей современных передовых мыслителей с материалистической мыслью древности. Пример Р. Тагора достаточно убедительно показывает такую связь.

### Философские и социальные идеи школы санкхьи

Можно предположить, что одновременно с философской школой чарвака или немного позже ее в Индии сложилась и приобрела значительное влияние философия санкхьи, основателем которой принято считать индийского мыслителя *Капилу*.

Система санкхьи возникла задолго до буддизма и ряда других философских направлений, поскольку в литературных памятниках этой школы нет ссылок на иные учения, в то время как представители почти всех течений философской и социальной мысли древней Индии либо ссылаются на философов школы санкхьи, либо критикуют их.

Уже в ту отдаленную от нас эпоху вокруг школы санкхьи шли горячие споры. Не утихли они и в наше время. Во многих курсах истории древнеиндийской философии взгляды представителей школы санкхьи изображаются как ортодоксально-идеалистические, вполне укладывающиеся в религиозную идеологию брахманизма. Даже крупные знатоки истории индийской культуры расходятся в оценке этой школы. Достаточно сказать, что если Дж. Неру признает систему санкхьи за чисто философскую, метафизическую концепцию, возникающую в сознании человека и не имеющую почти никакого отношения к объективному наблюдению, то историк индийской философии Моноронджон Рой и крупнейший знаток древнеиндийской философии акад. Ф. И. Щербатской доказывают материалистический характер учения санкхьи.

Кто же прав в оценке философских и социальных идей санкхьи?

Внимательное изучение фактов показывает, что правы в этом споре те, кто распознал в философии санкхьи сильную материалистическую тенденцию, а в социальных идеях этой школы — смелую демократическую мысль и резкую оппозицию брахманизму.

Согласно воззрениям философской школы санкхьи, в мире повсюду распространена тонкая и грубая материя. Эта материя существовала вечно и развилась вполне естественным путем. Она представляет собой легкость и свет, энергию, инертность

и массу. До поры до времени проявления реального бытия находятся как бы в состоянии равновесия. В этих условиях движение материи не происходит. Наряду с первичной материей (пракрити) в мире существуют души (пуруши), которые также не обладают активностью, если их брать самих по себе. Материя, хотя и пребывает в состоянии покоя и равновесия, однако в ней имманентно заложена и некая целесообразность, которая прорывается сквозь оковы равновесия и дает возможность образоваться новым телам. Мир развился постепенно. «Ничего не может возникнуть из того, чего не существует». На все имеются свои причины, лежащие в самом мире. Пракрити — материя — существует постоянно, объединяет в себе все вещи. Подвижность материи возникает в момент соприкосновения пракрити с пурушей. Возникшие вещи живут не вечно, но постепенно идут к разрушению. Согласно учению школы санкхьи, пуруш столько же, сколько людей. Если бы в мире была одна душа, рассуждают индийские философы, то смерть одного из людей немедленно вызвала бы смерть всех. Однако этого не происходит.

Хотя, согласно философии санкхьи, вещи изменчивы, но это еще не означало признания закономерного развития мира. Школа санкхьи учила главным образом о сочетании и разъединении вещей, их перемещении. «Все разнообразие мира, вся неорганизованная материя, все растения и весь мир животных, все в своей основе и по существу материально, — пишет о философии санкхьи акад. Ф. И. Щербатской. — ...Система эта не вполне может быть названа материалистической, так как в ней сознательные процессы не сводятся без остатка к материальным, допускается существование особого, отдельного от материи, сознательного начала. Оно как бы присутствует при процессе эволюции материи, но в нем не участвует... Все три начала — масса, энергия и начало сознательное — неразрывно связаны между собой... Процесс начинается с того, что отдельные частицы трех начал, безразлично рассыпанные в первичной материи, собираются в целые под влиянием естественного сродства; тогда получается неровное давление в разных частях материи и вместо единой безразличной материи постепенно образуются тела, различающиеся друг от друга»<sup>1</sup>.

Представители школы санкхьи не признавали ни бога, ни какой-либо другой сверхъестественной силы, стоящей над миром, а природу считали результатом длительной эволюции самой материи — энергии, слившейся с некой духовной, но

---

<sup>1</sup> Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии. В кн.: «Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 год». Л., 1924, стр. 10—11.

отнодью не божественной силой. При этом эволюция мира мыслится не только по отношению к прошлому, но и по отношению к настоящему и будущему. Этот процесс вечен.

Однако эти теоретические положения школы санкхьи не были последовательно развиты. Не умея еще объяснить возникновение новых вещей и явлений естественным путем (для этого было мало научных данных), философы этой школы, кроме принципа целесообразности, якобы присущего материи, развили учение об активной роли индивидуальных сознаний.

И все же представителей школы санкхьи нельзя причислить к лагерю идеалистов, скорее они были дуалистами. По своему духу и основным принципам это было атеистическое мировоззрение. Представление о вечном существовании материи и душ вступало в противоречие с идеологией брахманов о творческой роли и бесконечном существовании бога. Хотя в произведениях философов школы санкхьи нет прямых утверждений, отрицающих существование бога, однако все они сходились на том, что его существование не может быть установлено посредством доказательств.

Философия санкхьи не составляла исключения в выборе основной социальной темы. Как и для многих других направлений философской и общественной мысли древней Индии, такой основной темой был вопрос о страдании и путях избавления от страданий.

Рассматривая два вида страданий людей — физические (например, болезни) и психические (например, желания), философы этой школы считали, что люди постоянно стремятся уйти от страданий. Но что может избавить людей от страданий? Богатство? Оно дает улучшение жизни, но не достижение высшего совершенства; как и все на свете, оно может исчезнуть. Красота человека? Но она временна и непостоянна. Здоровье? Оно также преходяще, и общество не знает людей, которые не пришли бы к старости и смерти. Может быть, человек сможет достигнуть счастья, беззаветно следуя Ведам? Но и Веды не принесут избавления от страданий. Ведь благословили же они убийство животных? Остается обратиться к последнему источнику — к познанию самого себя. Именно оно, по мнению философов школы санкхьи, избавляет человека от страдания. Раскрытие смысла пракрити и пуруши ведет к освобождению от страданий. Эта мысль и является самым слабым, уязвимым пунктом философии санкхьи. Ведь известно, что от тягот и бедствий, в которые впадает человек в классовом обществе, нельзя избавиться, замкнувшись в самого себя. Для этого нужно изменить сами условия общественной жизни. Понятно, что философы школы санкхьи не могли еще думать об этом. В их взглядах нет и намек на действительные пути избав-

ления от страданий или социальных несправедливостей. Эта система еще находится в русле господствующей идеологии того времени.

### Школа вайшешики

Философские и социальные взгляды школы *вайшешики* связаны с деятельностью индийского мыслителя *Канады*. Эта школа посвящает себя истолкованию жизни человека и существования мира. Возникшая еще в VI в. до н. э., школа вайшешики не могла вобрать в себя длительного опыта предшествующего философского развития. Но она уже оперирует многими философскими понятиями и категориями, из которых на первое место были поставлены субстанция, качество, действие, универсальность, конкретное свойство и отношение присущности.

В противоположность школам чарвака и санкхьи, философия вайшешики признавала все субстанции, а также атомы постоянными, неизменными конечными частицами вещей. Это была метафизическая концепция, согласно которой любой новый предмет возникал при простом сочетании или перемещении постоянных и неизменных частиц материи. Философы этой школы стремились описать различные элементы и качества вселенной, способы и пути сочетания элементов друг с другом. Физический мир для них таков, каким его воспринимает рассудок простого человека, как он запечатлевается в чувствах людей. Вселенная как реальность не представляет собою серого, однотонного фона, в ней необходимо различать то, что лежит за пределами человека, от того, что находится в нем самом. Любая идея, возникающая в сознании человека, обязательно связана с объектом внешнего мира и должна иметь свой подлинник в этом мире. Следовательно, между внешним миром и тем, что происходит в субъекте, имеется определенная причинная связь и взаимная зависимость. В этой зависимости первоначально служит лежащая вне человека реальность, которая самостоятельна по отношению к идеям, выступает по времени раньше их и представляет собою условие и возможность для духовной жизни человека. В свою очередь мир как реальность независим лишь по отношению к людям, но сам он создается и управляется особой естественной силой, которая не только творит, но и разрушает его. Стремление одновременно признать реальность предметов природы, существующих сами по себе, с одной стороны, направляющую роль моральных принципов (карма) — с другой, было отличительной чертой школы вайшешики.

Центральной проблемой социальной теории философа Канады и его школы было обоснование необходимости и отыскание путей *освобождения личности*. Чаттерджи и Датта удачно

сравнивают концепцию мира и общества школы вайшешики с налаженным монархическим государством, «которое в конечном счете выражает волю мудрого монарха и в котором все вещи так упорядочены и прилажены, что граждане получают достаточно возможностей для самопознания и саморазвития как свободных и сознательных личностей»<sup>1</sup>.

Однако самопознание и саморазвитие личностей в целях достижения освобождения от тягот практической жизни связано не столько с желанием, волей, действиями субъекта, сколько с тем космическим моральным законом, который подчиняет своим требованиям поступки всех людей. Несмотря на то, что люди получают воздаяние только за свои дела, они не могут выпрыгнуть из железной необходимости кармы, которая управляет всеми сознательными существами.

Из этого можно заключить, что в философии вайшешики была сильной материалистическая тенденция, однако в целом их философия оставалась в пределах идеалистического объяснения мира. Что же касается социальных идей вайшешиков, то они выдвигали гуманистические цели, выступали за совершенствование человеческой личности, хотя и не выработали программы практических действий, осуществление которой могло бы привести к освобождению человека от угнетения в его действительной жизни.

### Школа миманса

Характерной особенностью древнеиндийских философских систем является то, что даже в религиозно-идеалистических учениях нередко можно встретить противоречившие принципам этих учений отдельные положения материалистического и даже атеистического характера. Так, например, философская система *миманса* (основатель школы *Джаймини*), исходящая из предположения, что в мире существуют бессмертные индивидуальные души, при рассмотрении явлений природы вводит понятие реальных атомов. Эти атомы выступают постоянными и конечными составными частями всего сущего, но и они, согласно системе миманса, подчинены закону кармы. Именно с признанием действия закона кармы в мире вещей и людей, а также обоснованием активной творческой роли личности связаны все социальные воззрения этой школы.

Система миманса — одно из старейших и влиятельных течений в индийской философии. Свое учение эта система в значительной мере направила на обоснование воспитания челове-

---

<sup>1</sup> С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию, стр. 214.

ческих существ как высших и совершенных проявлений природных сил, ибо только в человеке наделенное сознанием существо может достигнуть высокой степени нравственного совершенства и самопознания.

Мир полон соблазнов, учат представители школы миманса. Ему противостоит человек, «Я» с его волей и интеллектом. Но человеческий разум и воля это не боги. Они подвержены всем тем слабостям и страдают от тех же недостатков, которые вообще свойственны людям. Из этого не следует, что человек должен опустить руки и поддаться влиянию мира соблазнов. Моральный закон предписывает ему упорно сопротивляться всем злым намерениям и побуждениям. Ради торжества социальной гармонии и принципов справедливости люди обязаны воздерживаться от всякого рода антисоциальных действий. Согласно учению школы миманса, человек признавался существом непостоянным и неустойчивым. Поэтому общество должно выработать не только предписание о правильных нормах поведения, но и составить своего рода кодекс, запрещающий ряд действий и ограничивающий волю и желания человека. Люди от природы таковы, что им трудно помешать причинять зло другим людям. Но еще труднее внушить им, что они должны поступать хорошо и благородно.

Представители школы миманса не считали, будто человек от природы — существо злое и коварное; наоборот, людям как бы врождено доброе начало. Но сознание человека не настолько совершенно, чтобы его интеллект постоянно был ясным. Как только в силу всякого рода причин интеллект человека теряет ясность и оказывается затемненным, люди приобретают способность отступать от правил нравственности и причинять зло другим подобным себе существам. Отсюда вытекало, что хорошие поступки людей, доброе начало их природы зависят от знания. Из этого тезиса делался вывод о том, что люди могут быть совершенными и добродетельными, но для этого необходимо привнести свет знания в их души.

Таким образом, в социальных воззрениях школы миманса мы можем видеть благородную идею воспитания в людях лучших качеств, стремление сделать человека существом высокого морального поведения, обладающим совершенным знанием. Однако средства, которыми эта школа пыталась осуществить свой идеал, были совершенно непригодными. Не говоря уже о том, что широкое распространение действительных знаний в народе в условиях рабовладельческого общества было делом неосуществимым, сама по себе проповедь необходимости просвещения не могла дать желаемых результатов. Люди складываются и воспитываются в исторически определенных условиях общественной жизни. Чтобы изменить нормы пове-



дения и характер людей, требовалось нечто гораздо большее, чем отвлеченная моральная проповедь и столь же отвлеченные увещевания о необходимости совершенствоваться людям их интеллект и волю. Для этого требовалось коренным образом преобразовать материальные условия жизни людей; но подобные взгляды были, конечно, делом далекого будущего.

### Школа ньяя

Здесь нет нужды излагать содержание всего философского учения ньяя, разработанного *Готамой*. Достаточно сказать только, что эта школа сосредоточила свое внимание на логических проблемах и приобрела влияние потому, что содействовала развитию четкого, ясного и последовательного мышления. Она требовала строгого логического обоснования взглядов и тем привлекала людей свободной мысли и независимых суждений. Но и эта школа отдавала дань своему времени. Признавая в мире определенный порядок и все подчиняющий себе закон, она соединила в себе эти зачатки здоровой научной мысли с учением о действующем боге и первенствующей роли души, объединившейся с телом.

В ортодоксальной брахманистской школе ньяя преобладали религиозно-идеалистические мотивы. Почти все представители этой школы признают существование бога; только по его воле мельчайшие частицы материи приходят в движение и образуют различные тела. Кроме бога, в мире действует множество постоянных и необладающих сознанием душ. В случае соприкосновения с телами, органами чувств людей души в определенных условиях могут приобрести некоторые интеллектуальные или эмоциональные качества.

Социальная доктрина школы ньяя целиком связана с ее общефилософскими принципами. До тех пор, пока мельчайшие частицы материи не получают своего первоначального движения от бога, не начинается движение, последовательно приводящее затем к возникновению социального организма. Но как только этот толчок дан, образуется и начинает действовать общество, а в нем в свою очередь уже могут проявиться определенные моральные принципы и законы кармы.

Целью жизни людей последователи Готамы считали так называемое *освобождение*. Как и многие другие направления в социальной мысли древней Индии, представители школы ньяя понимали под освобождением избавление людей от страданий, бед и мучений, вызываемых их общением с внешним миром. Верные основным догмам брахманизма, философы школы ньяя не считали возможным достигнуть счастья и благополучия в этом мире.

Из этой социальной философии следовало, что поскольку люди никогда и ни при каких условиях не могут достигнуть счастливой жизни, они должны с благодарностью принимать любое состояние, которого они могут достигнуть. Брахманов как нельзя лучше устраивало это воззрение и оно получило у них поддержку.

### Система йога

Основателем школы *йога* считается философ *Патанджали* (II в. до н. э.), разработавший традиционную в Индии систему воспитания. Длительные упражнения, ведущие к физическому укреплению тела и тренировке ума, должны, согласно идеям этой школы, превратить человека в высоко дисциплинированное существо, способное контролировать и направлять свои чувства и тем самым отдаваться самоуглублению, осознанию своей личности, развитию интуиции. Крупнейший современный сторонник и продолжатель школы *йога Вивеканонда* отмечал, что ни одно из направлений внутри этой школы не отрицало силы и необходимости действия разума, ни одно из них не желает связать разум человека какими бы то ни было цепями, особенно если эти цепи находятся во владении жрецов. Наоборот, учит Вивеканонда, система *йога* требует развязать и освободить силы разума, строго следовать его советам и призывам. Вдохновение, достигаемое через деятельность разума и интуицию, должно принести пользу всему обществу. В своей деятельности человек не должен преследовать личные выгоды, а стремиться достигать благополучия всех.

Система *йога* ортодоксально следовала мировоззрению брахманизма и сделала из него самые крайние выводы. Если брахманизм призывал людей уйти вглубь своей личности, отказаться от мирских благ, то в системе *йога* часто провозглашался принцип аскетизма и самоотречения. Она проповедовала необходимость всяческих суровых испытаний для достижения внутренней дисциплины разума. Нередко все это принимало уродливые формы и служило предметом длительного обсуждения в литературе. Для характеристики последователя системы *йога* вполне подходят знаменитые слова Калидасы:

Вон там стоит подвижник этот строгий,  
В огромной муравьиной куче он,  
Змеиной кожей грудь он препоясал,  
На шее цепь из высохших лиан,  
На голове — венок, то — грубый волос,  
Что колется, спускаясь до плеча;  
Свершая искусы, он глядит на Солнце,

Не отводя усталых глаз своих,  
И, как скала, стоит так неподвижно,  
Что птицы гнезда свили в волосах<sup>1</sup>.

Было бы, конечно, более чем ошибочно свести систему йога к самоотречению и крайнему аскетизму. Патанджали и его ученики стремились разработать такую систему моральных принципов и правил самопознания, которые должны были, по их мнению, сделать людей более совершенными существами и привести к освобождению ума человека от всяких влияний внешних вещей и его тела. К числу моральных устоев системы йога относится, например, охрана жизни всех существ, полное отрешение от лжи и следование правде, сохранение собственности всех и исключение воровства, управление своими желаниями, ограничение себя только необходимыми средствами к жизни и т. п. Соблюдение этих правил и приобретение способности полностью сосредоточить свой ум на объекте приводит, согласно учению Патанджали, к высшему проявлению интуитивного ясного познания, что отождествляется с освобождением человеческой личности.

По сути дела система йога оставалась в пределах требований ранней ведийской литературы и уводила массы простых людей от практической борьбы за их жизненные интересы в область абстрактного умозрения, призывала довольствоваться жизнью, как бы тяжела она ни была.

### Система веданты

Почти все классические системы философии древней Индии были связаны с идеями Вед и Упанишад. Особенно ясно видно это в философии веданты, в которой материя и духовное начало соединены в одно целое.

Согласно виднейшему истолкователю и систематизатору веданты *Шанкарачарья* (VIII в. н. э.), в основании изменяющихся вещей лежит единое постоянное и потому абсолютное духовное начало — *атман*. Именно здесь-то и содержится центральный порочный пункт всей системы веданты. Сами ее представители были вынуждены признать, что поскольку человеческий разум есть нечто конечное, то он не может постигнуть бесконечный, целостный и вечный абсолют — *атман*. Тем более нельзя логическим путем уразуметь то, как из единого и бесконечного возникает многое и конечное в действительном мире.

Из идеалистической концепции мира представители веданты выводят и важнейшие социальные идеи.

---

<sup>1</sup> Калидаса. Избранное, стр. 173.

Душа отдельного человека составляет момент атмана — всепоглощающей абсолютной мировой души. Душа относится к атману так же, как пространство, заключенное в сосуде, относится к мировому пространству. Человек, а суть его в личной душе, стремится сблизиться с атманом, слиться с ним, познать его. Это слияние и познание достигается при помощи деятельности разума. Только «Я» познает духовное беспредельное, или атман, осознает свое единство с ним. Этим путем личность приобретает свободу. Следовательно, свобода отождествляется здесь с преодолением незнания. Что же касается земной жизни и вообще физического существования человека, то оно рассматривается как тяжкий груз и оковы, от которых людей освобождает смерть.

Из отрицания реальности мира, из превращения его в *майю* — нечто весьма туманное, подобное миру теней Платона, почти иллюзию, и вытекает примирение философии веданты с тем, что есть в обществе — с дурным и хорошим, добрым и злым. Один из поздних истолкователей социальной философии веданты составил своеобразный свод основных идей, которым должен следовать ведантист. Вот некоторые положения из этого кредо: «Безумец! оставь свою жажду богатства, изгони из твоего сердца все желания. Пусть дух твой довольствуется тем, что достигается твоими делами... Не гордись богатством, друзьями и юностью. Время в один момент все отнимает. Оставь все то, что полно иллюзии, оставь скорее и вступи в место Брахмана. Жизнь трепещет, как водяная капля на листке лотоса... Каково рождение, такова и смерть и таково пребывание во чреве матери. Так очевидно ничтожество мира сего. Какое же удовлетворение можешь найти ты, о, человек, здесь? День и ночь, утро и вечер, зима и весна приходят и уходят. Время — игра, жизнь — увядание, но дыхание надежды никогда не прекращается... Жить под деревом божьего дома, спать на земле, надевать шкуру козла, оставить все мирские удовольствия — когда же такое отречение не делает счастливым?... Оставив похоть, гнев, скупость и развлечения, думай о себе, кто ты. Безумцы без знания «Я» скрываются в аду и кипят там»<sup>1</sup>.

По существу в этих идеях ведантистов повторяются призывы брахманов, известные еще из Упанишад. Это та же идеология смирения и покорности. Не удивительно, что, насколько известно, ни один видный представитель веданты, в том числе и Шанкарачарья, не протестовал против кастовой системы в Индии; все они соглашались с ней и оправдывали ее. Призывы

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. Перевод с английского П. Николаева. М., 1901, стр. 159—160.

ведантистов отрешиться от земных интересов, углубиться в познание собственного «Я», несомненно, сыграли реакционную роль в истории индийской общественной мысли. Они подавляли стремление народа к протесту против социального гнета, умирляли народный гнев, уводили трудящихся в область религиозной мистики самозабвения.

Некоторые историки Индии считают, что Шанкарачарья стремился духовно объединить Индию, возбудить в массах сознание народного единства. С этой целью он постоянно разъезжал по Индии, организовывал монастыри, общины и пр. Все это может быть и так. Но при этом нельзя не поставить и такого вопроса: с какой целью и на какой идейной и политической основе он стремился к созданию такого единства Индии? Отвечая на этот вопрос, сами историки, выдвинувшие такую идею, согласны с тем, что идеологи и деятели веданты вполне разделяли основные положения господствующей идеологии брахманизма и принимали строй социального неравенства и рабства за мудрый и совершенный.

## 5. ИДЕОЛОГИЯ БРАХМАНИЗМА. ЗАКОНЫ МАНУ

### Происхождение и обязанности различных каст

Древнейший памятник политической литературы Индии — Законы Ману<sup>1</sup>, содержит богатый материал, характеризующий жизнь индийского общества в VI в. до н. э.

В Законах Ману определены не только обязанности и нормы поведения людей разных каст, но и высказаны мысли о происхождении вселенной и человека. Уже в пятой статье первой главы Законов Ману мы читаем: «Этот [мир] был тьма, невидимый, неопределенный, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в глубокий сон»<sup>2</sup>. Как же произошел этот мир? На это не дается ясного ответа. Авторы «Законов» просто отмечают, что мир, постигаемый только умом и неуловимый для чувств, заключающий в себе все созданные существа, «воссиял по своей собственной воле» (1, 7). В статьях 12 и 13 первой главы Законов Ману имеется более подробное пояснение вопроса о происхождении мира, но и оно не дает определенного ответа. Здесь указывается, что божественный Брахма силой своей мысли разделил зародыш

<sup>1</sup> Согласно ведийской мифологии, прародитель всех людей Ману оказался единственным, который выжил после наводнения на земле. От дарованной ему богами жены Иды пошел человеческий род. Мудрые люди получили, согласно преданию, от Ману законы, обязательные для всех.

<sup>2</sup> «Законы Ману». Перевод с санскрита С. Д. Эльмановича. СПб., 1913, стр. 2. В дальнейшем ссылки на законы Ману даются в тексте с указанием главы и статьи «Законов».

мира на две части. Он создал небо и землю и установил между ними «срединную сферу», образовал на земле восемь стран света и «вечное хранилище вод». Все созданное Брахмой непостоянно, изменчиво, имеет вечный «круг рождений и смертей». В своем течении мир последовательно проходит ряд стадий. В ходе этого движения солнце разделяет дни и ночи. Основным делением изменяющегося мира для людей является месяц, а единым «днем и ночью» богов является год. Здесь же делается попытка представить мировую историю в целом, разделив ее на точно очерченные периоды. Период богов составляет 12 тысяч лет, а тысяча периодов богов является лишь одним днем Брахмы; столько же времени продолжается и его ночь. Только по окончании дня и ночи пробуждается Брахма и создает то внутреннее чувство, которое творит все: эфир, могучий ветер, лучезарный свет, видимые формы вещей, воду, землю и все, что ее населяет.

Согласно воззрениям авторов Законов Ману, история человечества, хотя и порождена некой высшей разумной силой — Брахмой, однако поддается изучению, из нее можно извлекать людям известный опыт. Так, в одном из наставлений царю говорится, что царь должен тщательно обсуждать будущие и непосредственные результаты всех предприятий, хорошие и дурные стороны всех прежних действий (7, 178). Здесь отмечается также необходимость заранее видеть результат, пользу и вред всякого рода действий, которые будут предприниматься в грядущем. Только тот не будет побежден врагами, кто быстро принимает решения в настоящем и хорошо понимает последствия прошлого.

Законы Ману точно выражают сложившиеся в древней Индии общественные отношения и формулируют основные принципы идеологии господствующей касты жрецов (брахманов) — рабовладельцев. Классовый смысл этой идеологии особенно ярко виден на примере того, как в «Законах» освещаются вопросы о происхождении каст и обязанностях людей, принадлежащих к разным кастам.

В своей деятельности и жизни человек, согласно Законам Ману, проявляет себя в разных сферах. Главные из них — это стремление к совершенствованию, образованию, интеллектуальной жизни. Здесь человек проявляет себя как общественное существо. Он приобретает благородные желания и борется против низменных, овладевает самоконтролем и готовит себя к высокой духовной жизни. Человек проявляет себя в хозяйственной и семейной жизни, он не может отвлечься от повседневных нужд. Но никогда его не должны привлекать корыстолюбие, жажда личной наживы. Его цель — саморазвитие личности. В семье, которая составляет три стороны — мужа, жену

и детей, должно быть полное согласие, основанное на браках, в которых обе стороны хорошо понимают друг друга и происходят из среды равного социального положения. Человек высшей касты обязан также участвовать в делах государства. Ради этого он должен отвлечься от семейных и иных обязанностей, от личных интересов в целях блага общества, проявить чувство милосердия и доброжелательности по отношению к своим соотечественникам. Одна из основных обязанностей человека — неукоснительное исполнение религиозных обрядов. Только в этой сфере человек достигает высшего блаженства, «освобождения» от мирских интересов и соблазнов. Религиозный экстаз приведет к отрешению от повседневных нужд, к уходу от общественных дел и тем самым к высшему самозабвению.

Через весь текст Законов Ману, состоящих из двенадцати глав и многих сотен статей, красной линией проходит мысль о вечности и божественном характере деления людей на различные касты. Причем, дело изображается так, будто всевышний создал различные касты «для благосостояния миров» (1, 31). Для того, чтобы касты знали свое место в обществе, авторы «Законов» создали ничем не прикрытую классовую идеологию, существенным моментом которой является теория происхождения каст. Согласно этой теории, предполагается, что верхняя часть тела человека относится к его наиболее чистой и благородной сущности, а нижняя часть — к низменной и грязной<sup>1</sup>. Как и следовало из всей идеологии брахманизма, бог, конечно, позаботился о том, чтобы брахмана создать из своих уст, кшатрия-воина — из рук, вайшья — крестьян и ремесленников — из бедер, а бесправных людей — шудр, находящихся в услужении и на работе у богатеев, — из ног (1, 31).

Несмотря на столь усиленное подчеркивание божественного предопределения судьбы всех людей, в Законах Ману то и дело проскальзывает мысль о том, что люди — существа алчные, и заинтересованы они не столько в поклонении «создателю», сколько в получении источников существования и в оплате за свой труд<sup>2</sup>.

Законы Ману являются, пожалуй, одним из самых ярких политических документов, созданных на Востоке, в котором открыто обосновывается необходимость и божественный характер власти рабовладельцев, последовательно оправдывается и за-

---

<sup>1</sup> «Выше пупа человек считается более чистым [чем ниже], а уста его Самосуший признал самой чистой частью» (1,92).

<sup>2</sup> «Здесь [на земле] нет ни одного дела, которое было бы совершенно человеком, свободным от желания награды; ибо все, что ни делает [человек], есть следствие желания награды» (2, 4).

щищается власть жрецов и военачальников из среды имущих классов. Особенно много усилий потратили авторы «Законов» на доказательства «божественного» происхождения и главенствующей роли брахманов-жрецов в государстве. Ввиду своего происхождения из уст Брахмы (бога), брахман должен считаться единственным господином всего творения. Даже сохранение вселенной ставится в зависимость от жизни брахмана. «Между созданными существами,— говорится в «Законах»,— первыми считаются одушевленные, между одушевленными — живущие разумом, между одаренными разумом — люди, а между людьми — брахманы» (1, 96). Однако, если отбросить в сторону многословные рассуждения о божественном происхождении брахманов и попытаться узнать, чем они действительно обязаны заниматься, то в самих «Законах» можно найти высказывание, что брахман призван не только приносить жертвы богам и предкам, но главным образом охранять «сокровищницы закона». Именно поэтому брахман занимает «высочайшее место на земле» (1, 99).

Отдав дань религиозному объяснению происхождения брахманов и их господствующей роли на земле, авторы «Законов» спускаются на грешную землю и порой приоткрывают те действительные классовые мотивы, которыми они руководствовались, возвеличивая и обожествляя жрецов.

Как и следовало ожидать от такого документа, на первое место выдвигается обязанность брахманов защищать интересы господствующего класса рабовладельцев и особенно зорко стоять на охране их собственности. Чтобы не было в народе никаких кривотолков, авторы «Законов» для начала объявляют все существующее в мире собственностью брахманов (1, 100). Для того, чтобы вдолбить в головы людей низших каст — вайшьев и шудр — эту трудно укладываемую «божественную» истину, авторы «Законов» вырабатывают целую систему мер по охране господства собственности и жизни брахманов, а также систему жесточайших наказаний за любое покушение на эти атрибуты жрецов. Так, «Законы» ссылаются на якобы «исторический опыт», согласно которому кшатрии потому перестали когда-то быть брахманами, что они нарушили священный обряд, проявили неуважение к брахману. Как следствие этого, многие поколения кшатриев постепенно снизошли до состояния шудр (10, 43). Если простое неуважение брахманов в каком-то прошлом поколении низводит людей из высшей касты в низшую, то что же говорить о людях, которые заносят руку на него, смеют покушаться на жизнь брахманов! Ни один человек не должен говорить брахману ничего неприятного, не может обращаться к нему с грубыми словами. Даже в том случае, если брахманы станут предаваться



всякого рода «непозволительным делам», они все равно должны быть почитаемы, ибо каждый из них «есть очень большое божество» (9, 319).

Нечего и говорить о том, сколь жестокие наказания сулят авторы Законов Ману тем, кто рискнет напасть на брахмана или убить его. Ведь душа человека бессмертна. По окончании этой жизни она переселяется в другое существо. Отсюда наказание — смотря по тяжести преступления, убийца брахмана входит в утробу собаки, свиньи, осла, верблюда, коровы, козы, овцы, оленя, птицы. Такова, по Законам Ману, безрадостная судьба лиц, не смирившихся перед брахманами или отступивших от их идеологии.

### Законы Ману о низших кастах

Если, согласно Законам Ману, брахманы предназначены для исполнения религиозных обрядов и политического управления страной, а кшатрии должны охранять народ, то совершенно другие обязанности выпадают на долю людей труда, принадлежащих к низшим кастам — вайшьям и шудрам. Вайшьи, например, должны пасти скот, приносить дары брахманам, предлагать жертвоприношения, торговать, ссужать деньги и обрабатывать землю. Другими словами, вайшьи обязаны создавать продукты питания, предметы домашнего обихода, орудия труда, а две высшие касты — брахманы и кшатрии — пользоваться результатами их труда. Чтобы вайшьи не особенно протестовали против столь несправедливого распределения обязанностей между людьми в обществе, Законы Ману ссылаются на предписание «владыки тварей», который-де создал скот и поручил его вайшьям, создал землю и предназначил им же обрабатывать ее. Ввиду этого вайшья никогда не должен уклоняться от своих обязанностей, он не имеет права сказать, например: «Я не желаю ухаживать за скотом» (9,328) <sup>1</sup>.

Особенно тщательно разработан в Законах Ману вопрос об обязанностях самой низшей касты — шудр. У шудр может быть только одно предназначение — служить брахманам и

---

<sup>1</sup> К числу обязанностей касты вайшьев Законы Ману относят также и следующее: «[Вайшья] должен знать относительную стоимость драгоценных камней, жемчуга, кораллов, металлов, [платья], сделанного из тканей, духов и приправ... Он должен знать [способ] сеяния семян, хорошие и дурные свойства почвы, и он должен в совершенстве знать все меры и веса... Кроме того, достоинства и недостатки товара, выгоды и невыгоды [разных] стран, [вероятные] барыши и убытки на товарах и средства надлежащего разведения скота... Он должен употреблять величайшие усилия для приращения своего имущества...» (9, 329—333).

кшатриям. Брахманы, кшатрии и вайшьи считаются дваждырожденными, а шудра — единождырожденным. Сам бог «предназначил» шудр для исполнения всех тех работ, которые противны людям «благородного» происхождения.

Статья 91-я первой главы Законов Ману гласит: «Одно только занятие Владыка предписал шудре — безропотно служить этим [другим] трем кастам»<sup>1</sup>.

Шудра должен думать об одном — как лучше служить брахманам, как угодить им. Его обязательство служить брахманам либо «ради неба», либо ради будущей жизни. «Услужение брахманам считается делом самым важным для шудры; ибо всякое другое, кроме этого, которое он может исполнять, не принесет ему плода» (10, 123).

Как и полагается, за свое смирение и покорность шудра получает вознаграждение, но только... в будущей жизни: «[Шудра] чистый, покорный высшим классам, кроткий в словах, чуждый гордости и всегда ищущий убежища у брахманов достигает [в своей будущей жизни] высшей касты» (9, 335). В общем, можно обещать все: счастье, довольство, радость, но только в *будущей* жизни. Пока же терпи! Изнемогай, но трудись! Проклинай своих предков, уготовивших тебе такую безрадостную участь, но смирись! Ты еще получишь вознаграждение за свое смирение, за свою покорность, за свой подневольный труд!

Но как бы ни вел себя шудра, как бы интенсивно ни трудился, сам он ни при каких обстоятельствах не может перейти в высшую касту. Только в будущем перевоплощении, если шудра в настоящей жизни будет себя вести смиренно и покорно, он может оказаться рожденным в среде высшей касты. Что же касается настоящей жизни, то шудра и в помыслах своих не должен быть озабочен улучшением своего благосостояния, не говоря уже о стремлении получить равные права с брахманами, кшатриями и даже вайшьями. Шудра, «купленный или не купленный», «может быть принужден исполнять услуги; ибо он был создан Самосушим (Свайямбху) быть рабом брахмана» (8, 413). В другом месте мы читаем: «Шудра, даже отпущенный своим хозяином, не освобождается от рабства; ибо оно врождено ему, кто может освободить его от этого?» (9, 414).

---

<sup>1</sup> Такое же обоснование различных обязанностей разных каст мы находим в Артахашстре Каутильи: «Закон для брахмана — учение, обучение, жертвоприношение для себя и для других, раздача даров и их получение. Закон для кшатрия — учение, жертвоприношение, раздача даров, добывание средств к жизни военным делом и охрана живых существ. Закон для вайшьи — учение, жертвоприношение, раздача даров, земледелие, скотоводство и торговля. Закон для шудры — послушание дваждырожденным, ведение хозяйства, ремесло и актерство» (стр. 18).

Но что же за весь свой труд и услуги брахманам получает сам шудра? На это дается такой ответ: «Ему должно давать остатки пищи, старое платье, оборыши зерна и старую домашнюю утварь» (10, 125). Но неужели шудра, обязанность которого всю жизнь трудиться, не разгибая спины, исполнять самые отвратительные работы, не имеет никакого права на более сносную человеческую жизнь? Нет, согласно Законам Ману, он такого права не имеет. Шудра не должен собирать богатств, хотя бы даже и имел возможность для этого. Приобретая богатства, шудра «причиняет огорчения брахманам» (10, 129). В Законах Ману выражено крайне враждебное отношение к касте шудр и вместе с тем явственно обнаруживается боязнь этой касты.

Презрительное отношение к физическому труду и к людям, занимающимся этим трудом,— вообще характерная черта идеологии рабовладельцев во всех странах Востока и Запада. Глубоко заблуждаются те историки древнего мира, которые не считают эту черту идеологии рабовладельцев характерной для стран Востока. Текст Законов Ману достаточно красноречиво опровергает эту точку зрения. В самом деле, в статье 102 главы 8 «Законов» резко осуждаются те брахманы, которые пасут скот, занимаются торговлей, ремеслом, исполняют обязанности слуг и т. д. Если такой брахман в чем-либо провинится, то судья должен относиться к нему как к шудре. Некоторые думают, говорится в «Законах», что земледелие — прекрасное дело. Но такой способ существования «порицается добродетельными людьми» (10, 84).

Вместе с тем авторы Законов Ману явно охватывает страх, когда они начинают рассуждать о возможном усилении касты шудр, особенно брахманы боятся прихода к власти шудр. Отсюда поучение: только брахман может объяснить закон, но этого никогда не может делать шудра (8, 20). Царство того государя, который безразлично, пассивно смотрит на то, что шудра принимает какое-либо решение, «погибнет, как корова в болоте» (8, 21). Те же законы предрекают: «Царство, населенное по большей части шудрами, наполненное безбожниками и лишенное дваждырожденных [обитателей], скоро все погибнет, пораженное голодом и болезнями» (8, 22).

Из этого видно, что всей системой законодательных мер и всеми средствами, имеющимися в распоряжении рабовладельческого государства, шудры — одна из наиболее многочисленных каст древнеиндийского общества — ставились вне закона. Они не имели права принимать участие в каких-либо общественных делах, обсуждать принятые правительством и брахманами решения, давать показания на суде от-

носителем лиц высших каст, брать себе в жены женщин, принадлежащих к кастам брахманов, кшатриев, вайшьев<sup>1</sup>.

Что же касается рабов, о которых часто упоминается в Законах Ману, то они вовсе лишены каких бы то ни было прав и представляют собою своего рода изгнанников из общества; они приравниваются к скоту, вьючным животным, товарам и пр. Члены высших каст, то есть рабовладельцы, могли сделать с рабом что угодно, даже убить, и не нести за это никакой ответственности перед законом. Любое соглашение, договор, заключенный пьяным, безумным или рабом, считался недействительным (8, 163). Раб, его жена и дети объявляются людьми, «не имеющими собственности». Имущество, которое они приобрели, считается собственностью того, кому они принадлежат сами (8, 416). Брахман имеет право в любое время отобрать имущество своего раба и шудры, так как раб по повелению самого бога не мог иметь собственности.

Весь смысл Законов Ману, все устремления их авторов как последовательных защитников интересов рабовладельцев направлены на упрочение кастового строя, особенно на то, чтобы никто из людей низших каст не мог претендовать на права и роль представителей высших каст. В статье 107 главы I говорится, что установлены «вековечные правила образа жизни», которым должны следовать все четыре касты. Среди представителей всех каст брахман объявляется владыкой общества. Здесь следует привести в высшей степени знаменательный наказ царю: «[Царь] должен тщательно принуждать вайшьев и шудр исполнять [предписанные] им дела; ибо, если бы эти две [касты] уклонились от своих обязанностей, они повергли бы [весь] этот мир в разрушение» (8, 418).

Изложив таким образом обязанности разных каст, «Законы» лицемерно объявляют их священными и вечными: «В этом [труде] вполне изложен закон, а также добрые и дурные качества [человеческих] действий и вековечные правила образа жизни, которым должны следовать все четыре касты» (1, 107).

### Защита основ рабовладельческого государства

Брахманизм всегда признавал, что родство всех людей вытекает из бессмертия и божественного характера человеческой души. На основании этого исходного пункта было выработано так называемое незыблемое правило, согласно которому люди не должны обращаться с другими людьми так, как они не хоте-

---

<sup>1</sup> «Для шудры полагается жена его собственной касты только, (а) не другой...» (9, 157).

ли бы, чтобы эти другие обращались с ними. Поскольку все люди стремятся к достатку, заинтересованы в самосохранении, одинаково остро ощущают печаль, страдания, радость, постольку они должны стремиться не наносить вреда друг другу. Эта абстрактная моральная проповедь имела совершенно очевидную социальную подоплеку. Индийские жрецы стремились привить массам ту мысль, будто бы неуклонное исполнение указанного незыблемого правила ликвидирует склонность людей угнетать друг друга и причинять взаимный ущерб.

Все многословные рассуждения брахманов о «вечном правиле» являются лишь своего рода увещанием, призванным примирить людей с той ролью в обществе, которую они играют. Такие призывы к благопристойному поведению, ненанесению взаимного ущерба друг другу были мало эффективны, поскольку трудящиеся массы испытывали на себе всю тяжесть социального неравенства и жестокое угнетение. Поэтому древнеиндийское жречество разработало теорию о *карме* — наказании людей в грядущей жизни за неправильное поведение в настоящей. Карма — это рок, который постоянно висит над людьми, заставляя их задуматься над тем, в какое именно живое существо войдет их душа после смерти. Брахманы понимали все социальное значение разработанной ими теории о карме. Она имела для них огромную политическую и моральную ценность, поскольку, согласно этому учению, люди получают награды и возмездие за свои поступки. К тому же учение о карме было призвано дать людям некоторое утешение и надежду на то, что они будут в состоянии освободиться от тяжелой жизни когда-либо в будущем. Эта теория была призвана приучить людей терпеливо и молча переносить все страдания и побудить их к послушанию царской власти и жрецам. Г. С. Гоур признал в книге «Дух буддизма», что теория о карме «была изобретена как моральная гипотеза, ставящая целью поддержать этическую доктрину земного неравенства в распределении удовольствий и мук, которая иначе казалась случайным и неподвластным никакому непреклонному закону»<sup>1</sup>.

При рассмотрении роли государства в жизни страны, обязанностей царей, первенствующей роли жречества, а также при описании значения религиозных идей Вед авторы Законов Ману постоянно исходят из целей защиты и теоретического оправдания основ рабовладельческого государства<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Н. S. Gou r. The Spirit of Buddhism. L., 1929, p. 504.

<sup>2</sup> Выдающийся русский революционный демократ Добролюбов глубоко вскрыл социальный смысл идеологии брахманизма. Брахманы, писал он, изображали общественный строй того времени совершенным и вечным. «Это — вечный, неизменно-гармонический порядок общества, не допуска-

На примере брахманистской идеологии вполне очевидно, как господствовавшие в прошлом классы использовали вопрос о происхождении и сущности государства в своих целях. Древнеиндийское жречество нарочито смешивало вопрос о государстве и его сущности с вопросом религиозным и мошеннически истолковывало его в целях укрепления своей власти.

В. И. Ленин глубоко вскрыл эту особенность идеологии эксплуататорских классов. Он отмечал, что вопрос о государстве часто смешивают «с вопросами о религии и пытаются построить — очень часто сложное, с идейным философским подходом и обоснованием — учение о том, что государство есть нечто божественное, нечто сверхъестественное, что это некоторая сила, которой жило человечество и которая дает людям или имеет дать, несет с собой нечто не от человека, а извне ему данное, что это — сила божественного происхождения... Вопрос этот так запутан и усложнен потому, что он (уступая в этом отношении только основаниям экономической науки) затрагивает интересы господствующих классов больше, чем какой-нибудь другой вопрос»<sup>1</sup>.

Общественный порядок, сложившийся в древней Индии, авторы Законов Ману объявляют не только данным от природы и бога, но и наиболее совершенным. Поэтому люди не имеют оснований думать или мечтать о каком-либо ином устройстве общества и государства. Вся жизнь человека должна быть строго регламентирована и подчинена ведийским традициям. Господствующая каста брахманов объявляется единственной носительницей истины и истолкователем законов государства. Все, о чем думает брахман, правдиво и священо. Если же брахман принимает решение, то оно приобретает силу обязательного закона для всего населения. Пусть боль-

---

ющий перемен, так как сам всесовершенный Брами не терпит изменения. Малейшая попытка нарушить установленный им порядок жестоко наказывается: от смешения каст происходят парии, жалкие отверженцы общества, служащие предметом отвращения для всякого порядочного индийца. Благоговея перед мудрым порядком, установленным Брамой, индиец должен почитать равно всякое состояние и не стараться перейти из низшего в высшее: если он будет хорошо жить в своей касте, то сам Брами обратит на него взор своего милосердия и после смерти пошлет душу его в существо высшей касты. Собственные же попытки подобного перехода всегда незаконны и преступны, потому что показывают недостаток уважения к тому, что раз навсегда утверждено премудростью Брамы и что необходимо для соблюдения всеобщей мировой гармонии, которой тайна хранится в неисповедимых судьбах его. Следовательно, каждый должен быть доволен своим состоянием и не смеет помышлять о его изменении; во всем существующем заключается частица непостижимой сущности Брамы, и все, что ни происходит, отражает на себе частицу его верховного могущества» (Н. А. Добролюбов. Взгляд на историю и современное состояние Ост-Индии. Собр. соч., т. 1, 1950, стр. 215).

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 29, стр. 435.

шинство людей, живущих в стране, думает иначе, пусть эти люди имеют огромный опыт, пусть они желают другого устройства общества и иных законов — это все не имеет никакого значения. «Даже то, что один брахман, знающий Веду, поучает Ману, объявляет законом, должно считаться [имеющим] высшую законную [силу, но] не то, что сказывается мириадами несведущих людей» (12, 113). Само собою ясно, какого рода истины, становящиеся законом, могли провозглашать брахманы.

Отсюда понятно, почему столь часто и даже назойливо говорится в Законах Ману о «божественном» характере особы брахмана, о его неприкосновенности и почему столь суровые наказания обещаны каждому, кто посягнет на жизнь и права брахманов. Так, например, Законы Ману провозглашают, что если дваждырожденный только грозит ударить брахмана, он будет после этого сто лет блуждать в аду Тамисара. Если человек ударит брахмана только стеблем травы, он будет возрождаться в продолжении 21-го существования в утробах самых низких тварей. Человек, который вследствие своего безумия прольет кровь из тела не сражающегося с ним брахмана, подвергнется после смерти величайшему мучению. Сколько частиц пыли проливает кровь, падая на землю, столько лет проливший эту кровь будет пожираем другими животными в будущем мире. Убийство брахмана считается величайшим преступлением на земле, поэтому ни один человек и даже царь не должен допускать в своем уме мысли об убийстве брахмана<sup>1</sup>.

Для того, чтобы придать действиям царя священный характер, идеология брахманизма распространила миф о сотворении царя богом. Когда все творения, говорится в «Законах», «будучи без царя, от страха рассеялись по всем направлениям, Владыка создал царя для защиты всего этого [творения]» (7, 3).

---

<sup>1</sup> В Законах Ману говорится: «Однаждырожденный [шудра], ужасною бранью поносящий дваждырожденного, заслуживает отрезания языка; ибо он низкого происхождения... Если он оскорбительным образом произносит имена и касты [дваждырожденного], то железный гвоздь длиною в десять пальцев, раскаленный докрасна, должен быть вонзен в его рот... Если он надменно учит брахманов их долгу, то царь должен приказать влить кипящего масла в его рот и уши» (8, 270—272). В другом месте мы читаем: «Каким членом человек низшей касты повредит [человека трех] высших, именно этот член должен быть отрезан; таков наказ Ману... У того, кто поднимает руку или палку, должна быть отрезана рука; у того, кто во гневе лягнет ногой, должна быть отрезана нога... Человек низшей касты, который осмеливается поместиться на том же самом месте с человеком высшей касты, должен быть заклеен на бедре и прогнан, или [царь] должен заставить высечь ему зад» (8, 279—281). Во многих статьях поясняется, что брахмана, например, царь не может высечь ни за какие проступки.

Идеологи рабовладельцев открыто заявляли в различных политических документах того времени о необходимости идти на грубый обман, ложь и мошенничество, лишь бы привить массам взгляд о божественном происхождении царской власти и повседневном общении царя с богом. Особенно неприкрытую форму грубой лжи эта проповедь приняла в IV в. до н. э. Так, в Артахаштре государю, желающему овладеть заселенной местностью, дается совет «объявлять о том, что он всезнающий и имеет общение с богами. Этим самым он может побуждать к действию своих сторонников и запугивать противников»<sup>1</sup>.

По мнению авторов Законов Ману, каста брахманов вместе с царским домом должна представлять собою крепко сколоченную могущественную социальную группу, способную диктовать свою волю всему народу и принимать меры к безусловному осуществлению созданных брахманами же норм жизни и поведения. Брахман «не должен жить в стране, где правят шудры, ни в обитаемой людьми нечестивыми, ни в покоренной еретиками, ни в изобилующей людьми низших каст» (4, 61). Царская власть может и должна опираться только и исключительно на касту брахманов. В «Законах» без всяких оценок говорится: «Царь создан [быть] защитником каст и религиозных возрастов, которые, все согласно их положению, исполняют разные свои обязанности... Царь, вставши рано утром, должен приветствовать брахманов, хорошо знающих три священные книги и сведущих [в образе правления] и руководствоваться их советами... Он должен ежедневно приветствовать пожилых, знающих Веду и чистых брахманов...» (7, 35—38).

<sup>1</sup> «Артахаштра», стр. 452. Рассчитывая, видимо, на недоступность текста Артахаштры для простых людей, Каутилья откровенно излагает далее способы, при помощи которых царь должен поддерживать «божественный» характер своей особы. Признания такого рода настолько редки, а советы царю столь откровенны, что будет полезным привести здесь соответствующий текст Артахаштры: «О связи с божествами следует давать знать таким образом: (данный государь) должен вести разговоры с тайными агентами, имеющими вид божеств огня или данного святилища — эти агенты проникают через посредство подземного хода во внутрь изображений данных божеств,— и должен воздавать им почести. Также он может вести разговоры и почитать (иных агентов), являющихся из воды в виде драконов или воляных божеств... Можно стоять на лодке, погруженной в воду и закрепленной (удерживаемой) с двух сторон каменным грузом, (создавая впечатление), что стоишь на воде... В момент гнева (такой имеющий дело с божествами государь) может устроить, чтобы у него изо рта шел дым и огонь. В собственном государстве (такого государя) о таких (чудесных его качествах) должны объявлять толкователи знамений, прорицатели, астрологи, рассказчики, гадатели и иные тайные агенты и такие, которые якобы были очевидцами этого. Во вражеском государстве следует распространять, что данный государь лицеизрит богов и может волшебным образом создавать себе войско и казну» (стр. 452—453).



Законы Ману являются своего рода наставлением для царей. Здесь даются рекомендации, как обязан вести себя царь при разных обстоятельствах: во время войны и мирной жизни, по отношению к брахманам и низшим кастам, во внутренней политике и в быту. Так, в статье 102 главы 7 читаем, что для защиты государства, в коем брахманы составляют господствующую касту, царь всегда должен быть готов к войне, всегда должен показывать свою силу, всегда обязан скрывать свои секреты и уметь подмечать слабую сторону врага. Брахманам нужен был умный, хитрый, изворотливый, коварный и сильный царь: «Подобно цапле он должен обдумывать свои дела; подобно льву он должен обнаруживать свою силу; подобно волку он должен брать [свою добычу]; подобно зайцу он должен уходить в безопасное место» (7, 106).

Однако, несмотря на все поучения брахманов и наставления Законов Ману, многие цари, видимо, не очень-то считались с такого рода наказаниями и нравоучениями. Раздоры и войны между царями, дикий произвол и жестокость их по отношению к населению, увлечение роскошью, разложение и разврат — все это было обычным делом в царских домах. Может быть, этими обстоятельствами объясняется тот факт, что многие статьи Законов Ману, несмотря на «божественный» характер царской власти, посвящены описанию различных пороков царей и советам как избежать эти пороки. В частности, в «Законах» говорится, что царь должен усердно стараться об укрощении своих чувств, ибо только тот, кто сумеет их обуздать, может держать в повиновении своих подданных (7, 44), что царь, который предан порокам, происходящим от любви к удовольствиям, теряет свое богатство и свою добродетель, а тот, который предан порокам, происходящим от гнева, теряет даже свою жизнь (7, 46).

Любопытно также, по поводу каких именно проявлений пороков царей предостерегают Законы Ману. Пороки, перечисленные здесь, красочно говорят о характере жизни «божественных» особ в древней Индии. Вот, например, какие пороки царей перечисляются в «Законах»: игра в кости, беспробудное спанье, злословие, блуд, пьянство, бесполезное времяпрепровождение, ябедничество, насилие, вероломство, зависть, клевета, грабёж чужой собственности, брань и т. п.

Понятно, что идеологи брахманизма, составившие свод Законов Ману, заботились, конечно, не столько о персоне царя, сколько об охране своих привилегий и упрочении своей власти. Царь, предающийся беспробудному пьянству и ничего не делающий, насильственно отбирающий скот, земли и другое имущество у брахманов, кшатриев и вайшьев, подрывает доверие к власти рабовладельцев и расшатывает устои царского

дома, на который брахманы и кшатрии возлагают столь большие надежды.

Идеологические и политические основы рабовладельческого кастового государства древней Индии ярко выражены в той системе детально разработанных наказаний, которые должны применяться государством для защиты интересов брахманов и кшатриев. Может быть, ни в каких других социально-политических воззрениях не выражен так прямо и непосредственно классовый характер идеологии рабовладельцев, как в законах о наказании людей за разные прегрешения перед государством. В Законах Ману без всяких обиняков утверждается, что люди разных каст за одни и те же проступки должны нести совершенно различные наказания. Как правило, эти наказания легки и безобидны для выходцев из касты брахманов, несколько усилены для кшатриев, более суровые для вайшьев и не останавливаются перед дикой, жестокой расправой, когда речь идет о шудрах. Для низших каст Законы Ману в наказание за различного рода проступки и преступления рекомендуют отрезать язык, обрубить руки и ноги, выкалывать глаза, отрезать уши, лишать человека жизни. Что же касается проступков и преступлений брахманов, то в самом тяжелом случае царю рекомендуется удалять их из страны невредимыми.

В этих же законах поясняются и мотивы введения различных наказаний за проступки представителей разных каст. Если бы, говорится в «Законах», царь не налагал энергично наказаний на тех, кто их заслуживает, «то сильнейшие испекли бы слабейших, как рыбу на вертеле» (7, 20).

Но особенно тревожит составителей «Законов» то обстоятельство, что люди низших каст будут претендовать на равные права с людьми высших каст. Чтобы этого не случилось, рассуждают они, по отношению к низшим кастам должны применяться наиболее суровые, жестокие меры воздействия. Если же этого не делать, предлагают составители «Законов», то «ворона стала бы клевать жертвенный пирог, а собака стала бы лизать жертвенные снеди, и не осталось бы ни у кого собственности, низшие захватили бы место высших» (7, 21).

Вот чего, оказывается, боялись брахманы: захвата государственной власти людьми низших каст, то есть трудовым народом.

### **Религия на защите кастового строя**

Древнеиндийское жречество в борьбе за увековечивание рабовладельческого строя большие надежды возлагало на проповедь смирения и покорности, с одной стороны, и на устрашение, запугивание масс религией Вед, с другой.

Представители правящих каст хорошо знали бедственное положение, крайнюю нищету основной массы населения Индии. Не могли они не знать и о том, как испокон веков люди труда стремились улучшить условия своей жизни, мечтали о довольстве, неустанно боролись против всякого рода тирании и социальной несправедливости. Видимо, этим и объясняется, почему древнеиндийское жречество так настойчиво стремилось внедрить в сознание неимущих идею покорности, смирения, обуздания желаний. Десятки тысяч проповедников и чиновников на всех языках народов Индии ежедневно в течение столетий твердили одно и то же: «Мудрый человек должен стараться обуздывать свои органы, которые приходят в соприкосновение с внешними увлекательными предметами, как возница своих лошадей» (2, 88).

Неимущему люду брахманы старались привить ту мысль, будто бы обладание собственностью и жизнь в довольстве портит человека, приносит беды и несчастья, угрожает жизни его потомков суровыми наказаниями. Неученый человек, то есть вайшья или шудра, говорится в «Законах», который принимает золото, землю, лошадь, корову, пищу, одежду, зерна кунжута, обращается в прах, подобно куску дерева. «Золото и пища сокращают его жизнь, земля и корова [разрушают] его тело, лошадь — его зрение, одежда — его кожу, очищенное масло — его энергию, зерна кунжута — его потомство» (4, 189). Вполне понятно, что древнеиндийские жрецы не могли сколько-нибудь толково и разумно объяснить, а тем более доказать, будто пища сокращает жизнь вайшьи и шудры, но благотворно действует на бытие брахмана и кшатрия, что одежда разрушает кожу людей низших каст, но предохраняет ее от разрушения у выходцев из высших каст, и будто бы зерна кунжута вредно отразятся на потомстве шудр, но благоприятно — на потомстве брахманов. Именно поэтому, выдвинув столь нелепое, абсурдное требование по отношению к низшим кастам, брахманы сразу же облачают его в религиозно-мистическую оболочку.

Основное положение, выдвинутое древнеиндийскими жрецами с целью утихомирить неимущие касты, состояло в обосновании якобы божественного разделения всего населения Индии на касты и распределения между ними прав и обязанностей, установленных религией Вед. Согласно этому воззрению, любое положение людей в обществе имеет свой корень в религиозном подвиге. Так, для брахманов религиозным подвигом является исполнение жреческих обязанностей, поиски «священного знания». Для кшатриев таким религиозным подвигом выступает ведение войны и охрана населения. Для вайшьев религиозный подвиг — занятие земледелием,

ремеслом, торговлей и т. п., для шудр — безропотное служение брахманам и кшатриям.

Таким образом, религия заранее намечает и определяет поведение и деятельность людей всех каст и никто в обществе не может исполнять других обязанностей, кроме тех, что определены религией Вед. Тем самым идеология брахманизма как бы говорит неимущим кастам: ваша участь была заготовлена богом и закреплена религией Вед задолго до вашего рождения. Не государство и не брахманы повинны в том, что вы родились вайшьями и шудрами. Пеняйте-де на свое прежнее существование. Вы — вайшьи и шудры — хотели бы избавиться от непосильного труда, от вековой кабалы, от своей рабской доли? Оставьте эту надежду навсегда. Сама религия Вед предназначила вам пожизненно заниматься скотоводством, земледелием, ремеслом и прислуживать высшим кастам. Именно этот смысл и имеет статья пятая 12-й главы Законов Ману: «Алчность к чужой собственности, размышление в своем сердце о нежелательном и привязанность к ложным [учениям] суть три рода [греховного] умственного действия».

Но как об этом говорят многие исторические факты, люди низших каст часто выражали протест и недовольство своим положением и справедливо подвергали сомнению истинность и божественный характер религии Вед. Господствующие касты прекрасно видели опасность, угрожающую их власти и существованию, которая вытекала из критического отношения вайшьев и шудр к религиозным наставлениям брахманизма. Отсюда потуги жречества предпринять всевозможные меры против так называемых хулителей Вед. В Законах Ману, например, каждый человек, высказавший сомнение в справедливости религиозных наставлений, вытекающих из Вед, сравнивается с эпилептиками, с людьми, пораженными белой проказой, сумасшедшими и слепцами, а всему населению советуется всячески избегать общения с хулителями Вед (3, 161). Брахман обязан подавать пример другим кастам, как следует относиться ко всем, кто не верит в священный характер и справедливость идеологии, разделившей людей на противоположные касты. «Он не должен выражать почтения, даже приветствием, еретикам, людям, пользующимся запрещенными занятиями, людям, живущим подобно кошкам, плутам софистам [опровергающим Веду], и тем, которые живут подобно цаплям» (4, 30).

Не будучи в состоянии поколебать доводы противников религиозной идеологии брахманизма, авторы Законов Ману, Артхашастры и других политических документов призывают к физическому истреблению сторонников «тайных учений», то есть врагов религиозной мистики. «Для того, чтобы охранять

порядок среди четырех каст,—говорится в Артхашастре,—следует действовать против творящих беззаконие, согласно тайным учениям»<sup>1</sup>. Призыв дан: следует действовать! Но каким образом? Каутилья дает советы: путем поджогов жилищ еретиков, отравления противников идеологии брахманизма различными ядами, при этом здесь же даются рецепты изготовления таких ядов, пуском смертоносного ядовитого дыма в дома противников, ослепления врагов, отравления водоемов, искусственным вызовом бешенства, а также путем всякого рода заклинаний<sup>2</sup>.

Уже одно то усердие, с которым сторонники религиозной брахманистской идеологии разрабатывали способы уничтожения еретических учений, показывает остроту идеологической борьбы того времени.

Из этого видно, что касты брахманов и кшатриев не останавливались ни перед чем, чтобы сохранить и укрепить свое господство. Для этой цели они использовали все: силу законодательной власти и религиозные устрашения, систему жестоких наказаний и хитроумно сплетенную мистику религиозных идей, древневедические литературные памятники и народные предрассудки, самого бога и даже дьявола.

## 6. ДЖАЙНИЗМ

Религиозно-философское и социально-политическое течение в древней Индии, известное как *джайнизм*, обычно связывается с именем его основателя *Вардхаманы*, прозванного *Махавирой*<sup>3</sup>, то есть «великим героем» и Джинной — победителем.

<sup>1</sup> «Артхашастра», стр. 474.

<sup>2</sup> Там же, стр. 474—478.

<sup>3</sup> Н. К. Синха и А. Ч. Банерджи дают такую справку в своей книге «История Индии». «Даты рождения и смерти Махавиры не определены, но нет сомнения в том, что он жил в VI в. до н. э. Согласно некоторым авторитетным авторам, он умер в 528 г. до н. э., однако другие считают, что он умер в 468 г. до н. э. Махавиры родился недалеко от Вайшали, в северном Бихаре. Он принадлежал к широко известному клану кшатриев и был родственником правящей фамилии Вайшали-Личчхави. До тридцати лет он вел образ жизни семьянина. Затем стал аскетом и в течение двенадцати лет скитался по различным местам, все время занимаясь жесточайшим самоистязанием. В возрасте сорока двух лет он достиг высшего знания (*кайвалья*) и стал известен как джин (победитель страстей), или *ниргрантх* (свободный от мирских цепей). От этих названий произошли имена его последователей — *джайнов* или *ниргрантхов*. Остальные тридцать лет своей жизни Махавиры потратил на то, чтобы проповедовать свое учение в Магадхе, Анге, Митхиле и Косале. Говорят, что он установил тесные личные связи с могущественными правителями Магадхи — Бимбисарой и Аджаташатру. За основу своей веры он принял учение Парсванатха и к четырем добродетелям, указанным его предшественником, прибавил пятую, а именно — непорочность. Он умер в Паве (окр. Патна)» (Н. К. Синха, А. Ч. Банерджи. История Индии. М., Изд-во иностранной литературы, 1954, стр. 47).

## Причины влияния и распространения джайнизма

Как известно, ни один философ или политический мыслитель древнего мира не имел столь большого числа последователей, как Махавира и Будда в Индии. Источники сообщают, что уже в древности джайнизм имел не менее миллиона приверженцев. Можно по-разному объяснять влияние на современников и многие последующие поколения этих течений социальной и религиозно-философской школы, но нельзя отмахнуться от этого факта. Попытки ряда исследователей истории древней социальной и философской мысли сослаться на особые свойства «индийской души», обоготворение Будды и Махавиры народными массами, особый «таинственный» психологический подход основателей этих течений к массам и пр. только уводят в сторону от исторической истины и ничего не объясняют. Мало может помочь делу и ссылка на тот действительно имевший место в истории факт, что правящие классы на протяжении длительного времени насаждали, поддерживали и распространяли эту идеологию. Дело здесь, конечно, не в личности Махавиры или Будды и не в особом психическом и религиозном складе ума людей, населявших тогда Индию, и даже не в усиленной обработке населения индийскими жрецами-брахманами. Ответ на этот вопрос лежит в другой области.

Как уже упоминалось раньше, в VI в. до н. э. в Индии шел быстрый процесс разложения общинного строя, развивались и укреплялись рабовладельческие отношения. Это сопровождалось массовым разорением земледельцев — членов сельских общин, усилением кабалы для ремесленников. Глубокое недовольство и возмущение широких масс населения сказывалось во всех областях жизни. С другой стороны, обострилась борьба за власть между брахманами и кшатриями внутри господствующего класса рабовладельцев. В этих условиях каждое новое слово, направленное против кастовых привилегий, а тем более обоснование ценности самой личности такой, какая она есть, а не по праву рождения находило прямой отклик у забитого и угнетенного люда. К тому же необходимо принять во внимание возрастание роли нового экономически сильного слоя торговцев, ростовщиков, скупщиков земель, которые не хотели мириться с господством старой землевладельческой знати. Другими словами, почва для появления новой идеологии возникла и такая идеология была создана.

Если бы джайнизм и буддизм в Индии, как и раннее христианство в древнем Риме, не отразили известных потребностей в такой идеологии, если бы возникшие тогда новые социальные идеи не выразили, хотя бы и в извращенной рели-

гиозной форме, чаяний, стремлений, надежд угнетенных классов о лучшей жизни, об избавлении от тяжких мук несправедливости, то ни одно идейное направление, как бы искусно и тонко оно ни было аргументировано, не могло бы всколыхнуть многомиллионные массы простых людей, привлечь их на свою сторону и удержать под своим влиянием многие века. Буддизм и джайнизм в их первоначальной форме, в какой-то мере, отразили народные чаяния, увлекли массы надеждой на избавление от тяжелой жизни и неволи.

Что это было действительно так, подтверждают исторические факты.

Махавира и его последователи твердо стояли за равные возможности всех людей и не признавали божественного характера деления на касты. Человек есть человек, и природа не может одного породить брахманом, другого — шудрой. От рождения человек не несет в себе задатков ни брахмана, ни кшатрия, ни вайшьи или шудры. Исходя из этого, джайнисты открыли двери своих общин и монастырей для людей всех каст. Это как нельзя более соответствовало умонстроению того времени, и результаты не замедлили сказаться — джайнизм вскоре привлек на свою сторону массы людей. По брахманизму был нанесен удар большой силы. И все же возникновение и распространение джайнизма не означало какого-либо переворота в развитии социальной мысли. Для того, чтобы уяснить причины такого развития социальных идей, необходимо обратиться к содержанию философской и социальной теории джайнизма.

### Философские взгляды

Махавира и его последователи исходили из того, что вселенная, природа, весь мир вещей и событий представляют собой самостоятельную реальность, не нуждающуюся для своего бытия в каких-либо творческих актах бога или иной сверхъестественной силы. Они усиленно подчеркивают, что реальная субстанция, охватывающая вселенную, содержит в себе всеобщность и конкретность, единство и различие, постоянство и изменчивость. Изменчивость субстанции джайнисты связывают с наличием у нее многих случайных признаков. Постоянство мира они выводят из неизменности качественных признаков субстанций.

Следовательно, в джайнизме провозглашается признание реальности мира и человеческой души, необходимость людям выполнять перед обществом определенные моральные обязательства и призыв к каждому иметь достаточно сил, чтобы, отрешившись от жизненных благ, найти самозабвение и утеше-

ние в глубоком распознании своей собственной духовной сущности. Махавире принадлежат, например, такие слова: «Не думайте, что мир не существует: будьте убеждены, что он существует! не говорите, будто праведность и неправедность [джива и аджива] не существуют: утверждайте, что они есть! не думайте, что мудрости и неразумия [дхармы и адхармы] нет: знайте, что они есть! не думайте, будто нет ни рабства [духовного], ни освобождения: верьте, что то и другое есть! не думайте, что нет ни добродетели, ни порока: утверждайте, что они есть! не думайте, чтобы уничтожение кармы было невозможно: думайте, что оно возможно! не думайте, будто активности и пассивности не существует: утверждайте, что они есть! не говорите: «нет ни любви, ни ненависти»: — они есть!.. не говорите: «нет богов и богинь»: — они есть! не утверждайте, будто нет совершенства и несовершенства, ни добра и зла, ни благочестивых и злых людей, ни особых мест, тем и другим предназначенных [в награду и наказание]: утверждайте, что все это есть!»<sup>1</sup>.

Из приведенного обращения Махавиры к своим ученикам можно сделать заключение, будто между джайнизмом и брахманизмом нет существенных различий, поскольку те и другие признают справедливость и несправедливость, мудрость и неразумие, добродетель и порок, природу и богов, добро и зло и т. п. Но все дело в том и состоит, что джайнисты нередко вкладывали в эти понятия совсем иное содержание, чем брахманы. Основное различие состоит в том, что брахманизм призывал людей обратить все свои упования на будущую жизнь в ее бесконечных перевоплощениях и покориться любой своей участи в настоящей жизни, джайнизм же, и в этом его родство с буддизмом, возлагал все надежды на характер и поведение человека в современной ему жизни, на бесконечное совершенствование его самосознания. Махавира не стеснялся поэтому называть брахманов «жирными котами, приносящими жертвы». Сколько бы люди ни приносили жертвы богам, они не достигнут этим путем ни благополучия в земной жизни, ни перевоплощения в более совершенные существа в жизни потусторонней.

Махавире приписывают слова: «Невежественные жрецы претендуют на жертвенное знание, тогда как их браминское превосходство состоит в ложном знании; они замкнулись в учении и покаянии; но сами они — огонь угасший, пеплом покрытый; те, кого народ зовет брахманами, кого он чтит, как огонь священный,— те не истинные брамины. Тот истинный

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. 1. Пг., 1916, стр. 502.



брамин, кого мудрец признает за такового; это тот, в ком нет светских привязанностей, кто чужд любви, ненависти и страха, кто, будучи скромным, обуздывающим себя аскетом, благочестиво достигает нирваны; того назовем мы брамином, кто все оставил: дом, собственность, друзей, домочадцев и родных. Привязывание животных к жертвеннику, все Веда и жертвы, сами будучи причинами греха [ибо убийство животных — грех], не могут спасти грешника. Шраманою [праведником] становятся не постригом; брамином становятся не посредством священного слога «Ом»; мудрецом — не жизнью в лесу; подвижником — не одеждою из коры или кушевой травы; шраманою становятся через справедливость, брамином — через целомудрие, муни [мудрецом] — через знание и подвижником [тапасом] — через покаяние. Делами своими становятся люди браминами, кшатриями, вайшьями или шудрами<sup>1</sup>.

Джайнисты не разделяли взглядов брахманизма на абсолютный и вечно неизменный атман — мировую душу, а, наоборот, признавали его постоянно меняющимся и даже пытались описать его различные размеры. Не были они согласны и с буддистами, которые за вечным изменением и текучестью вещей утерали их устойчивую и постоянную сущность.

Джайнисты не просто утверждали множественность проявлений атмана, телесной и духовной субстанции. Они полагали, что множественность мира можно свести к неким основным его проявлениям, в частности, к сочетанию четырех первичных постулатов — времени, пространства, души и материи. Все эти элементы находятся в движении, по-разному размещаются и соединяются друг с другом в зависимости от среды, необходимости, действия, усилия и времени.

Акад. Ф. И. Щербатской выяснил атомистический характер учения джайнистов о природе. В статье «Научные достижения древней Индии» он писал: согласно представлениям джайнистов «каждый атом представляет собою бесконечно малую величину, и хотя сам по себе лишен качеств, но качества эти существуют потенциально; каждый атом обладает, таким образом, вкусом, запахом, цветом, температурой и еще особенным осязательным качеством, вызывающим слияния атомов для образования новых тел. Простое соседство атомов для этого еще не достаточно, нужно еще слияние вместе; для этого они должны иметь противоположные качества; два однородных атома слиться не могут, один должен быть, так сказать, положительным, другой отрицательным, или же, если они и однородны, то интенсивность одного качества должна быть по край-

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. 1, стр. 504.

ней мере вдвое сильнее другого. Если сливаются два атома противоположных качеств, то происходит нечто в роде взаимного притяжения между ними. Если же слияние вызывается интенсивностью одного элемента, то высшая степень поглощает низшую. Все изменения качеств в сложных телах объясняются характером их взаимного притяжения»<sup>1</sup>.

Можно с уверенностью сказать, что в раннем джайнизме были сильны материалистические тенденции. Согласно взглядам Махавиры, джива или душа есть не что иное, как та же реальная субстанция, только наделенная сознанием. При этом джайнисты полагали, что сознание неравномерно распределено в мире и что не все души обладают одинаковой формой и высотой развития сознания. Лишь те души совершенны, которые обладают всеведением. Что касается растений, минералов и т. п., то они не проявляют никаких внешних признаков сознания, хотя и обладают им. Душа отдельного человека, как правило, обладает ограниченными возможностями и неполным знанием. В этом джайнисты видели источник человеческих страданий. Однако в потенции эта душа обладает способностью стремиться к бесконечному сознанию, а потому люди имеют многие возможности и способны обладать счастьем. Дело лишь в том, чтобы преодолеть карму — напластования прошлых переживаний сознания, преодолеть также воздействие мира на душу людей. Процесс этого преодоления и есть реализация потенциальной возможности человеческой души. Полное освобождение от «страданий» связано таким образом с постоянным преодолением воздействия кармы.

Из всего этого видно, что в раннем джайнизме получили известное развитие атеистические мотивы, поскольку природа и личность человека не находятся под всепокоряющим воздействием души, а над миром нет и не может быть никакого высшего существа.

По мнению Махавиры и его учеников, весь воспринимаемый человеком мир состоит из мельчайших монад, находящихся на разных ступенях развития. Человеческие души — те же монады; в определенных условиях они приобретают способность воспринимать вещи и связи природного мира и приобретать знания. Способность человека познавать окружающие его явления вытекает из признания реальности и множественности объективного мира. Над природой и жизнью человека не может стоять ни бог, ни абсолютный дух, ни какая-либо трансцендентная идея. Человек — не безвольное существо: он живет, создает вещи, влияет на судьбу других людей и

---

<sup>1</sup> Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 г. Л., 1924, стр. 14.

потому может добиваться определенных результатов в своей жизни.

В процессе познания предметного мира человек все более углубляется в созерцание собственной интеллектуальной природы и тем освобождается от страстей. В таком состоянии он приобретает значение *джина*, ибо он начинает обладать всеведением и могуществом. Именно потому, что люди, согласно воззрениям джайнистов, способны обладать всесторонним знанием мира и самих себя, они обязаны придерживаться высоких и чистых моральных принципов.

Несомненно, что виднейшие представители джайнизма — Махавира, Ришадбхадеву, Аджинатах, Парешнатх — признавали все окружающее человека действительным реальным миром, который не мог быть создан ни богом, ни человеком. Этот мир не является раз и навсегда данным, постоянным. Все в нем живет, рождается и умирает, одно сменяется другим. Изменения в мире относятся главным образом к материальным телам. Но теория познания джайнистов находится в явном противоречии с этими исходными положениями.

В самом деле, согласно джайнизму только совершенная душа осуществляет совершенное познание. Но когда душа совершенна? В том случае, если она освобождается от влияния не только страстей и переживаний, но и от всякого воздействия тела и материи вообще. М. Рой признает, например, что, согласно воззрениям джайнистов, помехами в познании являются страсти и эмоции. Когда же душа не загромождается движением материи и действует беспрепятственно, тогда она приобретает способность познания всех объектов — прошлых, настоящих и будущих. В повседневной жизни душа загрязняется субстанцией, лишенной сознания; только разрушив эту субстанцию, душа может увеличить познание.

Из этого видно, что у джайнистов не было стройной монистической теории мира и его познания. Для самостоятельного существования вещей не требуется вмешательства бога или души, а для познания не требуется наличия материи или объективной субстанции. Мир вещей и действия души образуют как бы два параллельных, независимых ряда или существования. Признание активного воздействия души на пассивное тело не только ничего не меняет в общей концепции джайнизма, но даже еще более обнаруживает крен в сторону идеализма и мистики.

Если же учесть, что джайнисты одушевляли все природные явления, то идеалистическая основа их учения выступает еще более явственно.

Махавира признавал основным законом нравственности *сострадание ко всем живым существам*. Все, что происходит и

живет в мире, учат джайнисты, имеет свои души. Их имеют боги и люди, животные и растения и даже, в так называемых, «земных телах» могут находиться души. В любой форме материи можно найти свою жизнь, а следовательно, и душу. Например, в воде, а также в росе, испарениях, в тумане и во льду всегда содержатся живые существа. Поэтому трудно отличить, что является в природе живым и что неживым. То, что кажется сегодня мертвым, может ожить, так как организмы зарождаются самопроизвольно. Более древнее поколение индийцев наделяло природу духовными силами, создавая различные мифы, обожествляя явления природы; философы брахманистского толка вносили в мир мировую душу — атман. Джайнисты отказались от этих воззрений. Они считают, что душ существует столько же, сколько имеется проявлений жизни, вещей и явлений. Они, следовательно, одухотворяли природу, пытаясь найти для этого биологические основания. Но поскольку все живое стремится к жизни, к поддержанию существования, постольку джайнисты категорически воспрещали своим сторонникам не только умерщвлять живые существа, но и наносить им какой-либо вред. В одушевлении природы проявлялась не только глубокая непоследовательность джайнистского учения, но и немалая доля ханжества и лицемерия. Многие князья, раджи и цари Индии, воспринявшие джайнистскую или буддийскую идеологию, были жестокими тиранами, истреблявшими тысячи людей. Немало было и таких фактов, когда люди, запрещавшие убивать животных, со спокойной совестью умерщвляли тех жителей, которые случайно или намеренно лишали жизни животных или некоторых насекомых.

Прогрессивный немецкий историк индийской философии Вальтер Рубен сделал попытку выяснить социальные истоки взглядов джайнистов на живые организмы. Как указывалось выше, джайнисты запрещали членам своих сект не только убивать, но и наносить какой-либо вред любому живому существу. Рубен считает, что в этой идеологии получили выражение практика и интересы индийских торговцев. Принципом торговца той поры, говорит Рубен, был «не убий». Но этим принципом торговец овощами и зерном осуждал своего конкурента мясника. И растения живут, но все же человек вынужден их есть, а, следовательно, убивать, уничтожать растение. «Поэтому всякий практичный торговец ограничивает свой принцип: человек должен как можно меньше вредить сущему (потому джайнисты устанавливают в этом случае изощренные замысловатые догмы о том, что у различных растений имеется различное число душ, например, в горохе и рисе их меньше, чем в клубнях и корнях, так что верующий должен прежде всего есть горох и рис; может быть, растения с меньшим числом душ

более дороги!). Но этот торговец осуждает также и крестьянина за то, что он мучает животных кастрацией и работой в ярме. Люди потребляют людей рабским трудом, побоями, кандалами, тюрьмой и трудом, днем и ночью. Крестьяне ранят даже землю, повреждая ее лемехом (это звучит похоже на легендарные приключения Будды-мальчика). Этот любящий животных торговец осуждает, наконец, и браманов за их кровавые жертвоприношения (вновь подобно буддистам) и за их нищенство, которое прямо перерождается в воровство»<sup>1</sup>.

Именно потому, что в своей основе джайнизм является идеалистическим учением, сторонники Махавиры развернули борьбу против материалистической философии чарвака. Своим учением о душе как самостоятельной субстанции они особенно рьяно нападают на школу чарвака, согласно которой духовное начало порождается в ходе эволюции материи. Но если Брихаспати и его последователи в своих суждениях о зависимости души от тела ссылались на факты, на жизненный опыт людей, то джайнисты ничего не могли противопоставить взглядам философов-материалистов, кроме нескольких примитивных умозаключений. Основной их довод состоял в том, что чарваки признавали существующим лишь то, что воспринимается чувствами, но процесс порождения материей сознания воспринять-де нельзя. Они забывали при этом, что человек проявляет свою духовную способность в жизни, в деятельности, которая никак не может ускользнуть от наблюдения. Не менее искусственны и другие доводы джайнистов против философии Брихаспати.

### Социальная теория

Многие авторы трудов о древнеиндийской философии резко противопоставляют джайнизм религиозному учению брахманов. Для этого есть основания. Но вместе с тем в джайнизме много и общего с идеалистической теорией брахманизма. Насколько резко джайнисты расходились с идеологией Вед и Упанишад по вопросу о существовании бога, настолько близки они были к этой идеологии своим этическим учением о карме, вечности души и путях совершенствования личности, достигающей освобождения от «страданий».

С одной стороны, отрицание джайнистами бога как творца мира и верховного управителя судьбами общества придавало людям силу и веру в возможность быть самим кузнецами своего счастья. Остроумные же доводы Махавиры и его приверженцев против существования бога вообще подрывали

---

<sup>1</sup> W. Ruben. Geschichte der Indischen Philosophie. B., 1954, S. 130.

религию и ее влияние на массы<sup>1</sup>. Джайнисты относились критически к Ведам и Упанишадам — памятникам древней религиозной мысли. Они стремились сосредоточиться на познании духовной сферы деятельности человека и шли в этом направлении настолько далеко, что наделяли сознанием (душой) любое тело и явление природы. С другой стороны, та же воля людей, которая получила свободу, отрешившись от постоянного наблюдения божественного ока, подавляется учением джайнистов о предопределенности тела и души человека прошлым существованием, кармой. Они в религиозно-идеалистическом духе решали вопрос о роли кармы, извечно тяготеющей над жизнью и судьбой людей. Неумолимый рок, который якобы вечно преследует человека в виде грядущего наказания за его прегрешения и промахи в прошлых поколениях, может быть преодолен, если строго исполнять предписания, правила поведения, выработанные джайнистской религией. Но такова уж участь человека, что вместе с его появлением на свет над ним тяготают деяния его прошлых существований. Эта хитроумно сплетенная религиозная теория как бы говорила людям: не ищите причин страданий в общественных условиях жизни, не вините в своих несчастьях и тяготах правящие касты, а посмотрите повнимательнее к своим предкам, к своим прежним существованиям и там откройте истоки той жизни, которую вы принуждены вести теперь. Из этой теории вытекало также положение о том, что у всех есть выход из бед и страданий. Обратитесь сами к себе, займитесь освобождением от желаний и страстей, может быть вам и удастся стать более совершенными людьми, во всяком случае ваши последующие воплощения уже не будут подвержены таким страданиям.

Все учение джайнистов об освобождении от «страданий» связано с их общефилософскими взглядами. Материя, тело приносят одни неприятности, загрязняя душу всякими несовершенствами и создавая препятствия к высоко интеллектуальной жизни. Отделение души от влияния материи приостановит вместе с тем и отрицательное воздействие тела на душу. Достижение такого отделения сознания от материи возможно, по учению джайнистов, если люди встанут на путь правильной

---

<sup>1</sup> У С. Радхакришнана мы читаем: джайнисты учат, что люди не могут «усвоить, как несотворенный бог вдруг становится творцом. При такой гипотезе трудно ответить на вопрос о том, из какого материала создан мир... Если, как говорят, все зависит от непостижимой воли бога, мы должны положить конец всякой науке и философии... Если аргументировать тем, что все существующее должно иметь творца, тогда сам творец должен иметь другого творца, и мы пришли бы к бесконечному регрессу» (С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I. М., Изд-во иностранной литературы, 1956, стр. 279—280).

*веры* — учения джайнистов, если они достигнут настоящего *познания* существующего и сумеют устранить влияние кармы на познание, если, наконец, они научатся высоконравственному *поведению*, будут сторониться всего дурного и воспитывать в себе лучшие моральные качества (например, охранять жизнь любого существа, держать под контролем свои желания и мысли, быть покорными, честными и пр.).

Не только джайнизм, но и все философские школы и социальные теории древней Индии, учившие о необходимости ухода людей от мирских житейских интересов, выполняли одну и ту же социальную роль. Стремление к так называемому освобождению от связи с внешним миром и тем самым от «страданий» выдавалось за единственный путь, ведущий к избавлению от несчастий и тяжелой жизни. Люди, якобы избавившиеся от влияния мира и собственного тела, объявлялись святыми пророками, божествами и тем самым образцами для жизни и поведения всех. Эту мысль хорошо выразил еще Калидаса.

Уйдя от мира и мирского,  
На них на всех я так смотрю,  
Как тот, кто только искупался,  
На тех, кто в масле и грязи,  
Как чистый смотрит на нечистых,  
Как умудренный на слепых,  
Как тот, кто бодрствует, на сонных,  
И как свободный на рабов <sup>1</sup>.

Хотя джайнисты изображали себя поборниками лучшей жизни для каждого человека, на самом деле их философия отрицала возможность добиться людям материального благополучия в этом мире, более того, воспрещала обращать взоры к внешней жизни и обрекала человека на вечное прозябание в пределах собственного «Я». С. Радхакришнан правильно подчеркнул эту особенность джайнизма, когда характеризовал социальные идеи школы Махавиры и Будды. Он писал: «И буддизм и джайнизм признают идеал отрицания жизни и личности. Согласно обеим системам, жизнь является несчастьем, которое нужно избегать любой ценой. Они требуют от нас освободиться от всех привязанностей, которые приковывают нас к природе и приносят нам горе. Они прославляют бедность и чистоту, умиротворенность и терпеливое страдание» <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Калидаса. Избранное, стр. 141.

<sup>2</sup> С. Радхакришнан. Индийская философия, т. 1, стр. 279.

## Эволюция джайнизма

Из сказанного видно, что джайнизм не мог оправдать надежд, которые на него возлагали люди из среды угнетенных классов. Возвестив о найденных им средствах освобождения человека от всех зол и несчастий, он оставил, однако, его у разбитого корыта: не открыв и не предложив никаких путей и средств избавления от угнетения и произвола имущих классов, он советовал каждому в самом себе искать причины бедственного положения и в самоотречении находить выход из него.

Взяв многие идеи брахманизма — господствующего мировоззрения в древней Индии, — джайнизм быстро приспособился к условиям того времени. Он затронул извечно живущие в народе стремления к свободной жизни и одновременно перенял основную идею о вечности и естественности кастового строя. Господствующий класс крупных землевладельцев мог примириться со всем, но только не с ликвидацией его кастовых преимуществ. Джайнизм не угрожал ему в этом коренном вопросе и поэтому сам влился в общий поток идеологии господствующих каст.

Начав с протеста, с критики религии Вед, Упанишад, брахманизма и отразив этим возникшее и растущее движение народных масс против зверского гнета рабовладельцев, джайнизм эволюционировал в сторону обоснования политики и идеологии тех же рабовладельцев. Выдвижение на первый план идеи смирения и покорности все более характеризовало основное содержание этого учения. Еще и ныне оно имеет немало сторонников в Индии. По некоторым данным, приверженцы разных сект джайнизма насчитывают до 1,5 миллиона человек. Но широкие слои крестьян, ремесленников, городской и деревенской бедноты давно утратили доверие к проповедникам джайнистской идеологии. Теперь за ее лохмотья цепляются главным образом люди из имущих классов и зажиточных слоев населения — крупные торговцы и ростовщики, промышленники и всякие другие сельские и городские богатеи.

Так бесславно окончилось движение, некогда претендовавшее на роль освободителя всего индийского народа.

Каждого, кто изучает социальную мысль древней Индии, интересует вопрос: почему, несмотря на многие существенные различия между идеологией брахманизма, джайнизма, буддизма, — всем этим направлениям была присуща общая черта — призыв людей к смирению, к подавлению своих чувств и желаний, к уходу от активного участия в жизни?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учесть своеобразие исторического развития Индии в ту пору. Как об этом уже



было сказано, в Индии весьма рано сложился и упрочился кастовый рабовладельческий строй. Как бы окаменевшие формы социальной жизни изменялись медленно и мучительно. Господствующие касты брахманов и кшатриев шли на все, чтобы сохранить в неприкосновенности сложившееся деление общества на касты. Длительные столетия многочисленные попытки угнетенных масс — вайшьев, шудр, рабов — сбросить с себя ненавистное иго крупных рабовладельцев или хотя бы облегчить свою тяжкую долю кончались безжалостным подавлением всякого протеста и своеволия. Постоянные неудачи выступлений крестьян, ремесленников, батраков и рабов нередко порождали в их среде настроения безнадежности и отчаяния. Господствующие классы ловко пользовались этими настроениями, всячески поддерживали, укрепляли и раздували их. Вся сила их политической власти и все средства духовного воздействия на массы, особенно ими же созданные религиозные догмы, были пущены в ход, чтобы насадить в массах неверие в свои силы, покорность, идеологию обреченности и безысходности. Все это не могло не отразиться на содержании социальных и религиозных воззрений, получивших распространение среди широких слоев населения древней Индии.

Несомненно, что перечисленные течения философской и общественно-политической мысли во многом отличались друг от друга и даже вели борьбу между собой. Однако, если опираться на документы и общеизвестные памятники древнеиндийской литературы, то приходится сделать вывод, что такие направления философской и социальной мысли как брахманизм, джайнизм, буддизм имели расхождения в частности, но в основном, в защите основ религиозно-идеалистической идеологии, рабовладельческого строя они все были едины. Разногласия же между ними тотчас исчезали, когда надо было выступить в защиту правящих классов.

Значительно большее влияние имел в Индии буддизм, особенно его социальные идеи. Нам придется поэтому несколько подробнее рассмотреть это течение в философской и социальной мысли древней Индии.

## 7. БУДДИЗМ

### Буддизм — отражение социальных изменений в древней Индии

Одновременно с джайнизмом в Индии возникло социально-политическое, философское и религиозное течение — буддизм<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Был ли Будда исторической личностью или Будда — собирательное мифическое имя вроде Одиссея Гомера, этот вопрос до сих пор не

VI век до н. э. принес большие изменения в жизни древнеиндийского общества. Выходцы из кшатриев в некоторых индийских государствах не только приобрели решающее влияние в экономической жизни, но и пришли к власти. Этот процесс сопровождался бурным ростом недовольства господством брахманов со стороны широких кругов угнетенного населения. Буддизм отразил в своей идеологии те изменения в общественной жизни Индии, которые сложились к тому времени.

Некоторые историки социальных учений видят причину широкого распространения буддизма среди народов Востока в «захватывающем глубокомыслии» буддийского учения. Однако это предположение столь же далеко от истины, сколь далеко от нее само учение буддизма.

Если бы некоторые положения буддийской идеологии, особенно в первые века ее существования, не отразили, хотя бы и в искаженном виде, бедственного положения индийских масс и не были бы связаны с их чаяниями и надеждами, буддизм как социальная идеология не нашел бы себе такого значительного числа приверженцев.

Один из виднейших специалистов по истории религий Востока акад. В. Васильев непосредственно связывал возникновение буддизма с положением простых людей в древней Индии. Древнеиндийские религии, указывает Васильев, были созданы для утешения человечества в его скорбях. Человек не есть временное существо в этом прекрасном мире, говорили религиозные проповедники. Жизнь — величайший дар неба и природы — не исчезает перед вечностью. Страдания и притеснения когда-нибудь исчезнут, а жизнь изменится к лучшему. «Является буддизм и гонит прочь все эти утешительные напевы, слышанные с того света, бичует розовые надежды утесненного, загнанного люда, который только в фикциях религии и находил утешение своих горестей. Жизнь ему ненавистна; он хочет заглушить все чувства, он отрицает бытие души, смотрит на остов человека, как на остов телеги, на весь мир — как на мираж, сон, отражение в зеркале, пустое эхо; внешний и внутренний миры для него существуют условно. Вот почему он избрал нищенство, отдал предпочтение монашеству; он требует отвергнуть все, не допускать в себе ничего для того, чтобы из этого ничего и не произошло ничего, то есть, чтобы он таким способом освободился от

---

выяснен. По преданию, Гаутама, принявший затем имя Будды — просвещенного, жил в VI в. до н. э. На соборе буддистов в Раджагрихе были собраны и оформлены тексты, приписываемые Будде. Эти тексты состоят из Винайпитаки — основных правил управления общинами буддизма, Суттапитаки — изложения бесед Будды по вопросам религии и Абхидхаммапитаки, в которой излагаются социальные и философские идеи буддизма.

существования, бесследно исчез в природе, достигнув совершенного исчезновения...»<sup>1</sup>.

История Индии не менее ярко, чем история какой-либо другой страны Востока показывает, сколь тяжки были народные страдания, сколь мучительно угнетение, сколь невыносимы беды изголодавшегося, измученного, обездоленного простого люда. Брахманизм освящал эти народные страдания и говорил крестьянам, ремесленникам, рабам: да, вы страдаете, мучаетесь, но ведь это ниспослано богом; в ваших прежних существованиях вы свершили дурные дела и теперь отвечаете за них; смиритесь, терпите, у вас нет другого выхода, если вы не хотите, чтобы ваши дети и дети ваших детей подверглись еще более тяжким страданиям.

Последователи Будды в своей проповеди об избавлении обездоленных от несчастий и страданий уже в этой жизни использовали сокровенные мечты людей труда. В словах, приписываемых Будде о том, что люди в течение долгих веков переживали скорбь и унижение, страдали и пролили больше слез, чем имеется воды в океанах, и что они всегда ненавидели эту участь, люди слышали правдивое изображение их жизни. Призыв же искать выход из этих страданий, как бы абстрактен и малореален он ни был, будоражил умы и сердца многих людей, порождая веру в избавление от тягостных мук голодной жизни.

Привлекательность учения Будды для широких слоев населения Индии состояла прежде всего в отказе буддизма оправдывать кастовый строй<sup>2</sup>, социальное неравенство людей. Многие идеи, которые проповедовал буддизм, были понятны и близки для широких масс. Отрицание божественного происхождения каст и открытый доступ в буддийские общины всех слоев населения, кроме рабов, критическое отношение к Ведам и учению брахманов о переселении душ, связанному с грядущим наказанием за проступки в этом мире, призыв к моральному освобождению в этой жизни, заимствование некоторых сторон народных религиозных верований — все это находило отклик в сердцах простых людей, изнуренных под политическим и религиозным гнетом брахманизма. Согласно первоначальному учению Будды, «бедные и униженные», «богатые и знатные» люди равны от природы. Не рождение, а поведение людей делает их различными. Только жизнью своей может сделаться

---

<sup>1</sup> В. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873, стр. 63.

<sup>2</sup> В буддийских сутрах говорится: «Итак, не рождением становится человек презренным, не рождением он становится и брахманом; нет, за свои дела заслуживают презрения и за свои дела прославляются брахманом» (Сутта-Нипатта. Перевод Н. И. Герасимова. М., 1899, стр. 47).

человек истинно знатным и мудрым, и только жизнью своей делается он низким. Смысл буддийского учения не требовал от его приверженцев отойти от своих обычных занятий, не требовал ни отшельничества, ни самоистязания.

В буддизме были отражены также многие народные предания и традиции, что находило живой отклик у представителей низших каст. Многие положения буддизма были заимствованы из народных пословиц и сказаний: глупец, сознающий свою глупость, может считаться мудрецом, но глупец, который мнит себя мудрым, вполне достоин своего звания; дурные и пагубные для нас поступки легко совершать, а хорошие — трудно; здоровье — величайшее благо, довольство — лучшее богатство, доверие — лучшее родство; подобно тому, как пастух загоняет коров в хлев, так время и смерть гонят жизнь людскую; счастлив тот, кому не приходится сходиться с глупцами; шумно бегут ручьи, но безбрежное море безмолвно, едва колышится; много шумит мелкое, но спокойно-преисполненное; мудрый подобен полной чаше, и многие другие.

Буддизм в начальной стадии своего развития находился, видимо, под сильным влиянием философских и социальных идей школы чарвака. По целому ряду вопросов буддисты примыкали к той критике ведических жертвоприношений, поклонения божествам, исполнения религиозных обрядов и практике аскетизма, которую развернули древнеиндийские материалисты. Как и чарваки, буддисты видели ценность человека в нем самом и отвергали идею брахманизма о необходимости решать вопрос о человеке и его достоинствах по его происхождению.

Несомненно, что буддизм затронул жизненные интересы населения Индии своей проповедью мирной жизни, мирного общения различных народов. Об этом можно судить по древнеиндийским текстам, по высказываниям сторонников буддийского мировоззрения. Для примера можно сослаться на государственного деятеля древней Индии царя Ашоку.

Известно, что война Ашоки против царства Калинги была одним из крупнейших событий той эпохи. Война принесла большие бедствия. В одном из указов Ашоки говорилось, что во время этой войны было убито 100 тысяч человек, погибло еще больше, взято в плен 150 тысяч жителей Калинги. Хотя буддийский взгляд на войну пробудился у Ашоки после разгрома армии противника и покорения Калинги (впрочем, такое противоречие между взглядами и делами правителей можно было нередко наблюдать в истории древней Индии), его указ после одержанной победы и то настроение, которое овладело им, было все же характерным для буддийского мировоззрения. Этот указ гласил: «Итак, его священное величество почувствовал угрызения совести в связи с покорением Калинги, потому что

завоевание страны, которая была прежде независимой, предполагает гибель, страдания людей и увод их в плен. Это вызывало у его священного величества печаль и сожаление... Если бы даже сотой или тысячной доле того числа людей, которое было истреблено, погибло или попало в плен в Калинге, пришлось подвергнуться той же участи, то это теперь вызвало бы великое сожаление...»<sup>1</sup>.

Слова раскаяния в указе Ашоки полны лицемерия и ханжества, что, впрочем, вполне согласовывалось с буддийским воззрением. Кровопролитные завоевательные войны и сокрушения о ее жертвах, деспотическая власть и сетования на недостаток любви людей друг к другу, подавление малейшего протеста масс и проповедь миролюбия — все это составляло существенный элемент политики и идеологии правящего класса рабовладельцев. Недаром Сакунтала Калидасы сказала о царе: «Мед был на языке у него, сердце его было из камня»<sup>2</sup>.

Может быть, не всегда догматы буддизма отвечали подобной идеологии, но взаимные уступки буддистов и крупных рабовладельцев помогли впоследствии приспособить буддизм к новым условиям и требованиям власть имущих.

Конечно, было бы неправильно видеть в указах Ашоки сплошное лицемерие. Ашока был крупным государственным деятелем и пытался даже изложить общие принципы государственного устройства, в которых учитывались бы интересы всего населения. Проф. М. А. Индра приводит в своем исследовании «Концепция государства общественного благополучия у Ашоки» интересные документы, раскрывающие некоторые стороны мировоззрения Ашоки. Так, одно из поучений царя гласило: «Я полагаю, что мне следует стремиться ко благу всех людей. И что нет для меня дела более важного, чем творить благо всему народу»; «Знайте, что я хочу исполнить мой долг перед всеми живыми существами, я хочу принести им немного счастья здесь, в этом мире, и помочь им достигнуть блаженства в будущем»<sup>3</sup>.

Попытки Ашоки практически осуществить эту идею, — дать людям немного счастья в этом мире — вылились в двоякого рода мерах.

Во-первых, Ашока стремился подобрать аппарат чиновников, которые, по его словам, обязаны были «служить благу многих людей». Влиятельные должностные лица — «раджуки» — обязаны были следовать такому предписанию царя: «Подобно тому как отец, вверив свое дитя прилежной няньке, испытывает уверенность в том, что она будет заботиться о ребенке и охранять его должным образом, так же и я, вручив

<sup>1</sup> Н. К. Синха, А. Ч. Банерджи. История Индии, стр. 68.

<sup>2</sup> Калидаса. Избранное, стр. 146.

<sup>3</sup> «Вестник древней истории», 1958, № 1, стр. 72.

свой народ высшим должностным лицам, называемым «раджика», верю, что они будут честно стремиться к его счастью и благополучию»<sup>1</sup>. Чиновникам предписывалось, и это значительно отличает указы Ашоки от Законов Ману, одинаково применять законы государства ко всем людям, независимо от их общественного положения, придерживаться принципа «равенства наказания». В Калинском эдикте прямо указывается, что ни один невинный не должен пострадать, ни один виновный не должен избежать наказания.

Однако, как известно из истории Индии, всем этим намерениям Ашоки не суждено было осуществиться. Государство времени его царствования осуществляло политику рабовладельцев и ревностно охраняло их интересы.

Во-вторых, Ашока возлагал большие надежды на политическое и идеологическое воздействие на население, используя для этого буддийское вероучение. Эта политика получила известность как «дхармавиджая», то есть достижение нужных результатов при помощи проповеди, без вооруженной борьбы. Проф. М. А. Индра слишком идеализирует меры Ашоки по нравственному воспитанию народа, когда пишет в упомянутой работе: «Фактически «дхармавиджая» была основой концепции общественного благополучия у Ашоки. С ее помощью он овладел не только телами своих подданных, но даже их мыслями и сердцами. Это было поистине чудесное достижение, эффект которого проник и за пределы его страны. Мировая история не знает примера подобного «дхармавиджая» завоевания, неотразимое влияние которого получило бы столь широкое распространение»<sup>2</sup>.

Однако, как будет показано ниже, буддизм был идеологией рабовладельцев. Несмотря на его широкое распространение, это учение несколько не облегчило участи народных масс.

Анализ эдиктов Ашоки показывает, что и после покорения Калинги Ашока не оставил мысли о присоединении новых территорий к своим владениям. Особенно интересен в этом отношении II специальный Калинский эдикт, в котором император приказывает махаматрам и судебным городским чиновникам добиваться доверия у лесных племен и соседних пограничных народов и путем распространения «дхармы» оказывать на них свое влияние. Своей задачей Ашока считал распространение «дхармы» не только в империи, но и далеко за ее пределами. В ряде эдиктов он разъясняет значение этого «морального завоевания»: «И люди тех стран, куда даже не прибывают после царя Приядарши «милого богам», услывав о моральном поведении, моральном поучении и строе (распорядке) «милого

<sup>1</sup> «Вестник древней истории», 1958, № 2. стр. 74.

<sup>2</sup> Там же, стр. 73.

богам», следуют и будут следовать дхарме». Ашока приказывает махаматрам действовать энергично, чтобы получить доверие и распространить «дхарму» в пограничных странах. «Для этой цели,— провозглашает Ашока,— в ваших странах я буду иметь должностных лиц». Царь Приядарши «приобщает, наставляет на правильный путь даже лесные племена, которые есть в его империи». Ашока стремится к тому, чтобы люди из незавоеванных стран твердо усвоили, что «как отец — так нам царь. Как он сочувствует себе, так и нам сочувствует. Как дети (ему дороги) — так и мы».

После войны с Калингой Ашока не стал тихим мечтателем, раскаявшимся монархом, царем-монахом, проповедовавшим лишь смирение и добродетель. Совершенно неправильно противопоставлять, как это делает, например, Райчхаудхури, деятельность Ашоки до Калинградской войны и до принятия буддизма деятельности императора после войны. По его мнению, до Калинградской войны Ашока был продолжателем традиционной маурийской внешней политики, а после нее стал проповедовать только смирение. Подобная точка зрения, защищаемая рядом ученых, перекликается с тенденциозными сведениями поздних буддийских легенд, которые стараются противопоставить кровавого, жестокого Ашоку до принятия им буддизма царю-миролюбцу после принятия буддизма<sup>1</sup>.

В первое время жречество встретило в штыки новые идеи, провозглашенные буддизмом. Поскольку это учение угрожало некоторым принципам и положению жречества, апостолы брахманизма приложили немало стараний, чтобы задушить еретическую религию, которая так сильно напоминала материалистическое безбожие. Один из видных представителей философских и социальных идей брахманизма Кумарила с большим озлоблением говорил о том, что люди новой религии и философии «выбиты из ума», мелют чушь нашими же собственными словами. Он изображал буддийские идеи творениями пустого разума, а отрицание учения Вед объяснял ненавистью буддистов к жречеству. Кумарила считал даже, что сердца буддистов обгрызаны их собственными словами, а речи подобны болтовне детей. Когда они начинают разговаривать, то больше похожи не на религиозных проповедников, а на глупых ухаживателей, один из которых пришел просить руки невесты, говоря: моя семья так же хороша, как ваша. Вообще, буддисты, по мнению индийских жрецов, это — люди, которые потеряли весь стыд, могут только болтать без смысла, пытаясь обмануть оппонентов<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. Г. М. Бонгард-Левин. Калинградская война и ее значение в истории правления Ашоки. «Вестник древней истории», 1958, № 3, стр. 39, 41.

<sup>2</sup> См. Н. S. G о u r. The Spirit of Buddhism, pp. 508—509.

Подвергая критике идеологию и практику брахманизма<sup>1</sup>, подчеркивая факт социального неравенства людей, буддизм, однако, отнюдь не был идеологией трудящихся, хотя и получил среди них широкое распространение. Он не был каким-либо революционным вызовом рабовладельческому обществу, ибо сам вырос из него, глубокими корнями уходил в этот строй общественной жизни и идеологически поддерживал, обосновывал его.

Буддисты вовсе не думали и не мечтали об освобождении людей от нищеты, унижения, бесправия. Они не критиковали строй рабовладения, не выступали против царской власти, не обещали вайшьям и шудрам лучшей жизни, не строили никаких утопических планов на будущее. Это все говорит о совершенно необоснованной идеализации буддизма как широкого, подлинно народного и чуть ли не революционного учения.

Уже ранний буддизм был тесно связан с интересами господствующих слоев индийского общества. Это видно не только из характера социально-философских основ этого учения, но также из тех практических мер, которые предпринимались вожаками буддизма с целью завоевания симпатий у влиятельных лиц.

Факты подтверждают это.

Когда буддийские общины сильно разрослись и распространили свое влияние на большой территории, в эти общины подались массы зависимых людей из среды шудр. Это сразу же насторожило рабовладельцев. Со стороны наиболее влиятельных буддийских проповедников последовал приказ: ни тех шудр, которые фактически находятся на положении рабов, ни тем более рабов в буддийские общины не принимать. Эта мера была предпринята в интересах рабовладельцев. В буддийские монастыри и общины массами потекли люди, оказавшиеся в сильной экономической зависимости от землевладельцев, крупных торговцев и вообще богатых людей. Но исчезновение такой массы должников наносило серьезный ущерб имущим классам. Последовал новый приказ: не допускать в буддийские общины экономически зависимых людей с тем, чтобы не наносить ущерба владельческим лицам. Третий факт. Известно, что в Индии на народных массах большой тяжестью лежала воинская повинность. Многим простым людям, оказавшимся на военной службе, осточертели бесконечные военные походы, и они двинулись в буддийские монастыри. Само собою понятно, что это могло нанести и уже стало наносить ущерб военным силам князей и царьков.

---

<sup>1</sup> Буддисты говорили: «Погрузившись во мраки этого мира, брахманы и отшельники не видят ясно,— увы! они не знают пути, которым пройдет Победитель». «...Со временем изменились брахманы: все смотрели они на богатства царей...; на все то великое благосостояние со стадами коров, с целою толпою женщин чудной красоты,— и стали брахманы жадны» (Сутта-Нипатта, стр. 77, 64).



Руководители буддийских общин запретили принимать в эти общины лиц, находящихся на военной службе. Эти факты говорят сами за себя.

Таким образом, когда мы хотим дать ответ на вопрос о классовых основах буддийской идеологии, то необходимо учитывать не только совпадение многих принципов буддизма с религиозным воззрением брахманизма, но и внутреннее разностороннее содержание буддийской идеологии. Уже в древности буддийские школы претендовали на всеобщее признание и считали свое воззрение пригодным не только для всех классов индийского общества, но и для других народов. Приспособление приверженцев Будды к различным вкусам и желаниям, политическим интересам и мировоззрениям различных каст и слоев общества, расплывчатость и туманность многих социальных положений буддизма привели к тому, что представители самых разнообразных слоев общества могли найти в нем точки соприкосновения со своими собственными интересами и взглядами.

Следовательно, как джайнизм, так и буддизм лишь отразили происходившие тогда в древней Индии глубокие изменения в развитии общества. В Индии уже победил рабовладельческий строй. Переход к новым общественным отношениям сопровождался изменениями в общественном сознании и, в частности, в религии. «Только там,— писал Энгельс,— где речь идет о трех доныне существовавших всемирных религиях: о буддизме, о христианстве и об исламе, можно сказать, что великие исторические перевороты *сопровождались* переменами в религии»<sup>1</sup>.

### Бог, природа и человек

После долгого засилия брахманистской идеологии, строившей все свои догматы на признании всесилы бога, якобы поручившего брахманам управлять людьми и обществом, в Индии появились два новых направления, нанесшие серьезные удары по этому мировоззрению. Такими направлениями были рассмотренная нами ранее философия чарвака и буддизм. Несомненно, что многих передовых людей того времени привлек трезвый взгляд ранних буддистов на такую устрашающую силу брахманов как божество. Человек должен убедиться в существовании абсолютного существа, стоящего над ним, рассуждали последователи Гаутамы. Но если таких доказательств нет, если известные людям факты и вещи не могут подтвердить существование бога, то признавать его бессмысленно. Человек уверен в существовании лишь того, что он может ощущать, о чем он может составить точное представление. М. Рой приводит такое

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 656.

рассуждение Будды: «Если бы этот мир был создан богом (Ишварой), не было бы ни изменения, ни разрушения; не было бы в мире таких явлений, как скорбь и несчастье, справедливое и несправедливое, чистое и нечистое, поскольку все это исходило бы от него. Общеизвестно, что разумные существа ощущают печаль и радость, любовь и ненависть, и если бы все это было создано Ишварой, очевидно, он сам должен был бы испытывать печаль и радость, любовь и ненависть. А если у него все это есть, то как можно сказать, что он совершенен? Если Ишвара является создателем мира и если всем приходится молчаливо подчиняться власти их создателя, какова была бы польза от добродетельных поступков? Если всякая карма является его творением и перед ним все равны, тогда праведное и неправедное означало бы одно и то же. Но если сказать, что печаль и радость обусловлены другой причиной, тогда придется признать наличие таких вещей, причиной которых Ишвара не является. Если это так, то почему же и все другие вещи не могут быть беспричинными? А если Ишвара является создателем, позволительно спросить, имеется ли цель у всего этого сотворенного или у него нет никакой цели? Если Ишвара действует с целью, его нельзя назвать совершенным, так как цель предполагает необходимость восполнения недостающего или удовлетворения какой-то потребности. А если же он действует бесцельно, он должен быть подобен сумасшедшему или грудному младенцу...»<sup>1</sup>.

Согласно учению буддизма, только природа, данная людям в восприятии, вечна. Но и она, подобно пламени, не остается постоянной. В ней все находится в состоянии изменения. Одни тела сменяются другими и этим сохраняется вечность космоса. Постепенно возникнув и развившись, вселенная, согласно буддизму, никогда не прекращает своего движения и становления. Она представляет собой скорее поток случайностей, вечное течение событий. Сущностью всего действительного буддисты признавали постоянное изменение. Для характеристики разных форм и ступеней изменения они ввели такие понятия как возникновение, прекращение, прерывность, непрерывность, единство, множество, приход, уход. Между существованием вещей и их небытием нет непроходимой грани. Изменение вещей постоянно связывает их. Все изменения в мире происходят от преобразований и сочетаний земли, воды, воздуха и пространства. Что же касается души, то она не может служить движущей силой изменчивого мира, так как сама не является бессмертной и вечной. С этим общефилософским положением и связано отрицание буддистами брахманистской теории перевоплощения, несоблюдение нравственных норм и т. п.

---

<sup>1</sup> М. Рой. История индийской философии, стр. 292—293.

Представления ранних буддистов об изменяющемся мире были, видимо, с одной стороны связаны с оппозицией к мировоззрению ведической литературы, а с другой стороны, и это было решающим, отражали те бурные процессы разложения общины, гибели родового строя, становления рабовладельческого общества, которые наблюдались в ту пору. Знания древних о процессах, совершающихся в природе, были слишком незначительны, чтобы они могли служить обстоятельным доказательством постоянной изменчивости бытия. Может быть, этим и объясняется, почему буддизм черпал основные доводы в пользу учения о постоянном потоке, становлении, возникновении и уничтожении в мире из области социальных отношений.

Одним из главных пунктов, по которому буддизм вошел в явное противоречие с религией брахманизма, являлся вопрос о происхождении и судьбах человека. Буддисты не облакали никакой таинственностью этот сложный и важный вопрос. Они просто заявляли, что вовсе незачем возлагать на бога ответственность за судьбу людей. Человек не представляет собою какого-то падшего ангела ввиду греховности своей жизни; он не был сотворен богом, а потому несет ответственность не перед ним, а сам перед собою. Только медленная эволюция живых существ может объяснить появление человека на земле. По сути дела, люди — те же самые животные, только способные к самопознанию, самосовершенствованию, к освобождению от гнетущих их страстей и желаний. Человек состоит из души и тела, которые так же не вечны, как и любое другое явление природы. Смерть человека означает самую простую вещь: его тело превращается в те же составные элементы, из которых оно возникло — в землю, воду, огонь и ветер. Смерть не щадит никого: тело мудрого и невежественного, доброго и злого после сжигания трупа превращается в белый порошок, и только. Добрые, как и злые дела погибают в пламени костра.

Но буддизм не ставит знака равенства между телом и душой. Сторонники буддизма были идеалистами. Поэтому, хотя, согласно их воззрению, сознание человека неотрывно от его тела, однако человек есть прежде всего духовное существо, и он становится тем, что он есть в результате размышлений, стремления проникнуть в истину. Человек в буддийском учении не равен нулю, пустоте. Человек — высшее создание природы. Но как высшее одушевленное существо, он не может ни остановить свой взор на преходящих вещах, ни сам удовлетвориться мимолетным существованием. Он должен осознать, что раз ничего вечного не существует, то нет нужды и заботиться о своей личности.

Само собою очевидно, что представление буддистов о человеке было так же далеко от истины, как небо от земли. Они

стояли в этом вопросе значительно ниже мыслителей школы чарвака, которые к этому времени выработали более реалистический взгляд на роль человека в мире и в обществе. Буддисты не сумели увидеть существеннейших проявлений жизни и деятельности человека. Упор на стремление людей к самопознанию как средству открытия истины оставлял их воззрение целиком в лоне идеалистических представлений о человеке и обществе. И все же их попытка объяснить происхождение людей естественным путем, а также их взгляд на смерть человека как естественное завершение жизненного пути, с одной стороны, подрывали религиозные догмы о всемогуществе бога, будто бы создавшего человека по своему образу и подобию, а с другой — развенчивали самодовольный эгоизм, свойственный верхушке рабовладельческого общества, исходившей из фальшивых представлений относительно своего божественного происхождения и бессмертия <sup>1</sup>.

### Вопрос о человеческих страданиях и путях избавления от них

Канонические системы буддизма известны в двух вариантах, если не иметь в виду многочисленные последующие комментарии учения Будды, это — *пали-буддизм* и *санскрит-буддизм*. Однако независимо от того, к каким источникам мы обращаемся, основной темой мировоззрения буддизма является анализ человеческих *страданий и путей избавления от них*. Так называемые четыре «священные» истины буддизма сводятся к истине о страдании, о происхождении страданий, о необходимости их уничтожения и о путях, ведущих к исчезновению страданий.

Человек отличается от неживой материи тем, учат буддисты, что он постоянно стремится к счастью, радости, спокойствию, безмятежности. Это его такое же прирожденное свойство, как свойство дерева манго приносить плоды. Но на пути к достижению цели люди встречаются с таким могучим препятствием,

<sup>1</sup> Давая обобщающую характеристику буддийского мировоззрения, Ф. И. Щербатской писал: согласно воззрениям буддистов, «бытие, познаваемое нами, представляет собою непрерывный процесс ежеминутного рождения и исчезновения. Процесс этот подчинен закону причинности, из которого нет никакого выхода... Нет не только ничего вечного, но нет вообще длящегося бытия, следовательно не существует субстанций, ни духовных, ни материальных... Решительно отрицается существование бога как создателя и промыслителя мира, ибо существование его ничем не доказано... Есть вопросы, на которые ответ невозможен: а) вечен ли мир или не вечен; б) бесконечен ли мир или имеет предел; в) живет ли Будда после смерти или нет (т. е. есть ли бессмертие)» (Ф. И. Щербатский. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II. СПб., 1909, стр. 117—118).

как страдание. Страдание, по буддизму, имеет несколько основных форм, но проявляется оно многообразно.

Для каждого вида страдания буддисты предлагают средства избавления. Прежде всего они рекомендуют обуздать глаза, уши, язык, тело, речь, ум, в общем все то, что может вызвать желание, стремление. Только при подавлении всех желаний наступает покой и смирение.

Известный исследователь буддизма Бхиккху Ньянатилока в книге «Слово Будды» так излагает эту «истину» о страдании по тексту «Сутта-Питакамы»: «Что есть, братья, священная истина о страдании? Рождение есть страдание, старость есть страдание, смерть есть страдание, болезнь есть страдание, печаль, воздыхание, горе, отчаяние — есть страдание; не достигать того, к чему стремимся, есть страдание»<sup>1</sup>. Рождение буддисты называют страданием, ибо-де без него нет появления на свет живого существа, обнаружения признаков жизни и начала психической деятельности. Старость отнесена к категории страдания из-за того, что человек как живое существо в этот период увядает, дряхлеет, в нем происходит притупление чувств, исчезает жизненная сила. Смерть — страдание уже потому, что происходит исчезновение личности; это акт разложения и заката. В печали как виде страдания проявляется огорчение, досада, тоска, духовная скорбь. Воздыхание буддисты называют страданием потому, что при том или ином виде страдания «проявляются жалобы и вздохи», сожаление, сетование, «стон и вопль раздирающий». Болезнь связана с отрешением от жизни и ведет к неприятным последствиям для тела; примерно так же определяется и горе. Отчаяние как вид страдания приводит к унынию, потере жизнерадостности и бытия.

Как видно из перечня страданий, буддистов интересовал не социальный аспект жизни человека, а главным образом физиологический. Этот их взгляд, однако, имеет глубокую классовую подоплеку. Он прямо вытекал из общей концепции буддизма о необходимости отрешиться от мира, замкнуться в самонаблюдении, в своей личности и т. п. Но об этом будет сказано ниже. Рассмотрим сначала вопрос о страдании людей, как он был поставлен и решен буддизмом.

Второй истиной буддисты считают истину о происхождении страдания. Причинами возникновения страдания являются, по их учению, жажда человека к существованию, стремление от одного возрождения к другому, жажда властвовать, наслаждаться. Ввиду таких источников страдания общество охвачено пламенем страстей и несчастий. Будде приписываются слова: «Воспламеняется все огнем желанья, огнем ненависти, огнем

---

<sup>1</sup> Б х и к к х у Н ь я н а т и л о к а. Слово Будды. СПб., 1907, стр. 17.

ослепления, воспламеняется рождением, старостью, смертью, грустью, печалью, страданием, заботой и отчаянием,— так говорю я»<sup>1</sup>.

Упомянем также об «истине», ведущей к уничтожению страданий, и о пути их исчезновения. Буддисты проповедовали мысль, что человек не должен предаваться никакому самобичеванию. «Избегай всего, что ласкает твой дух, что зажигает в нем страсти,— учили буддисты,— к тому обратись ты духом своим невстревоженным, ясным, в чем не видит мир радости»<sup>2</sup>. «Восьмикратный путь», ведущий к уничтожению страданий, состоит из правильного познания, чувствования, слова, дела, признания, борьбы, ясности духа, сосредоточения. Примером правильного познания является ясное представление о добре и зле. К добру могут быть отнесены: воздержание от убийства, кражи, от недозволенного общения полов, от лжи, осуждений, грубой и бесполезной речи, от алчности, воспитание в человеке доброты и правильного познания. К злу буддисты относят все противоположные поступки и качества людей.

Указанные положения буддизма лишь на первый взгляд выглядят отвлеченными. На самом деле здесь изложена целая философия подчинения человека тому миру, в котором он тогда жил, призыв к отрешенности от всех жизненных благ, запрет борьбы за лучшую жизнь людей труда. Все дело в том и состоит, что буддизм призывал людей искать выход из горестей и несчастий в них же самих, а не в изменении действительных, реальных условий их жизни. Уйди в себя, самоуглубляйся, совершенствуй свою мудрость и ты достигнешь полного счастья,— таков призыв буддистов. Достигнуть спокойствия в саморазмышлении путем устранения желаний, привязанности к бытию — вот, по их мнению, цель жизни<sup>3</sup>. Ее исполнение ведет к *нирване* — вечному умозрительному спокойному состоянию. бесстрашию перед смертью тела.

---

<sup>1</sup> И. И. Иванов. Будда и буддизм. Культурно-исторические очерки. М., 1907, стр. 70.

<sup>2</sup> «Сутта-Нипатта», стр. 68.

<sup>3</sup> Приведем несколько выдержек из «Сутты-Нипатты» на эту тему: «Какая туча закутала мир? Отчего он не светится? Что оскверняет его? В чем его великая опасность? Тучей неведения омрачился мир; от жадности он не светится; желание оскверняет мир; великая опасность его — страдание. Вот повсюду несутся потоки желания; что же укротит их стремление, что остановит их бурный напор, чем запретятся потоки? Какие бы потоки ни неслись по свету — разум остановит их, мудрость укротит, и познанием запретятся они». «Кто проник в сущность этой жизни, кто постиг высочайшую истину и переплыл этот бурный поток существования, кто сорвал с себя все оковы и стоит независимый и свободный, тот величается Мудрым». «Много учений прошло через мир, но — кто сам закован в цепи, того не зови ты расковать себя; побеждая до конца желания, учись подвигу угашения» (стр. 143, 55, 136).

В одной из древних буддийских книг Будде — основателю этого учения приписывается рассказ, в котором проводится мысль о возможности искоренить всякое зло покорностью и смирением. Речь шла об одном царе, названном Многострадальцем. Более мужественный царь Брамадатта изгнал Многострадальца из его владений, забрал все его имущество и в конце концов казнил его и его жену. У погибшего царя был ребенок. Мальчику дали имя Долговечный. Перед смертью отец сказал ему: сын мой, нет нужды смотреть слишком далеко или слишком близко. Вражду нельзя уничтожить вражду. Устранить вражду можно только отложив ее в сторону. Вскоре юноша, поступив на службу к царю Брамадатте, имел случай отомстить своему врагу — царю-убийце. Но царь взмолился о пощаде и был пощажён Долговечным. Тогда Брамадатта и юноша подают руки друг другу и заключают вечный союз. Долговечный получает от своего недавнего врага принадлежавшее его отцу имущество, берет в жены дочь царя. Брамадатта просит в заключение объяснить предсмертные слова отца Долговечного. Ответ был таков: «не смотреть слишком далеко» означает — «не враждуй слишком долго», слова «не смотреть слишком близко» означают требование не ссориться слишком надолго со своими друзьями. Юноша поясняет затем, что получилось бы, если бы он, мстя за смерть отца, убил царя. Неизбежно погибло бы много народу и в прямом убытке оказались бы все.

В Индии известно предание о сыне царя Ашоки — принце Кунале, о его печальной судьбе и смирении перед бедствиями, которые неожиданно обрушились на него. Одна из цариц полюбила красивого принца, у которого были изумительной красоты голубые глаза. Принц отверг любовь царицы. Приближенные к принцу люди получают приказ царя — лишить принца его голубых глаз. Оказалось, что разгневанная царица задумала осуществить чудовищную месть: была выкрадена царская печать из слоновой кости и составлен ложный приказ; принцу были выколоты глаза. Однако принц не воспытал чувством негодования. Напротив, после экзекуции он заметил: «Я потерял отца, но приобрел нечто более значительное — истину. Я потерял царство, которое ведет к страданию и скорби, но я приобрел царство истины, которое уничтожает страдание и скорбь». Что же касается царицы, погубившей его, то он желает ей долго наслаждаться счастьем, жизнью и властью, поскольку она открыла ему путь к истине. Когда же царь узнал всю эту историю и велел казнить царицу, Кунала обращается к нему с такими словами: если она поступила дурно, то ты поступи благородно и не убивай женщины. Он говорит: «Сердце мое полно благоговения к царице, приказавшей вырвать глаза мне. А так как слова мои правдивы, то пусть глаза мои будут такими,

какими они были раньше». И глаза принца стали снова прекрасными.

Мораль подобных буддийских нравоучений совершенно ясна: плати людям добром за добро и добром же за зло; для человека существенны не условия его жизни, но он сам, его самосознание. Эта своеобразная теория непротивления злу была особенно по душе тем, кто всегда был заинтересован держать в безропотном подчинении массы рабов, крестьян и ремесленников. Учение буддистов о непротивлении злу, о желательности ради собственного спасения отвечать на разбой и насилия имущих покорностью, а не активной борьбой вполне соответствовало интересам рабовладельцев.

### Нирвана

Как и некоторые другие религиозные воззрения древней Индии, буддизм большое значение придавал самонаблюдению, или самопогружению как высшей интеллектуальной способности человека, приводящей его к *нирване*. Как говорят буддийские тексты, «получивши пищу в благоприятное время и возвратившись, пусть он сидит в одиночестве, раздумывая, не обращаясь своим духом ко внешнему, но пусть углубляется в себя»<sup>1</sup>. Согласно буддийским канонам, в начале процесса самопогружения человек обращает внимание на одно явление или восприятие, стремясь отвлечься от других. На первых стадиях сосредоточения внимания человек ощущает душевный подъем и физическое наслаждение созерцанием предмета. Затем исчезают признаки душевной радости, переживания организма, пока не наступает стадия полного безразличия к окружающему. Одновременно, учат буддисты, должно произойти исчезновение всякого содержания мыслительной деятельности. Чистое сознание, без ощущения пространства и времени, и означает отрешение от физического мира, начало исключительно духовной жизни. На этой стадии человек, способный к самосозерцанию, постигает бесконечность пространства и духовной силы. Некоторые историки называют это состояние «полусознательным трансом» или своего рода каталепсией, ведущей к высшему отрешению от всяких восприятий — нирване.

Буддисты учат: только тот может быть назван истинно свободным, кто сорвал с себя все цепи, все узы, привязывающие дух человека к внешнему миру. «Кто сорвал с себя все связующие цепи, эти узы, привязавшие дух человека ко внешнему и ко внутреннему, кто оторвался здесь навсегда от корня привязанностей, тот назовется рожденным для высшего», — говорили

---

<sup>1</sup> «Сутта-Нипатта», стр. 72.



буддисты<sup>1</sup>. Постоянное стремление людей к добру, рассуждали они, и приобретение знания истинного «Я» ведет к освобождению от страданий, тягот жизни. Как только человек достигает этого состояния — *мокши*, он полностью освобождается от тирании беспрестанных желаний эгоистического «Я». Вместе с тем на этой стадии человек достигает уверенности в том, что весь мир и все населяющие его существа едины, и потому должны вызывать к себе любовь и доброжелательство всех людей. Нельзя сказать, чтобы это была абстрактная любовь и отвлеченное доброжелательство. Человек, освободившийся от страстей и добившийся так называемого освобождения, обязан показать и другим людям путь, на который он сам когда-то встал. Так, буддизм пытался соединить *самопознание* с деятельностью освобожденных от страстей людей по достижению *всеобщего блага*. Именно это обстоятельство и дает возможность ряду историков утверждать, что нирвана не означала полного отрицания жизни.

Состояние полного отрешения от практической жизни, от мира и абсолютное сосредоточение человека на познании своей собственной души, своего интеллекта буддисты называли высшей стадией блаженства. Нирвана — это своего рода остров, пристанище от всех земных переживаний. Кроме состояния нирваны, все остальное непрочно. Нирвана — конец жизни и смерти. Достигая нирваны, мудрые получают блаженство и выгоду, выше которых ничего нет в жизни самого совершенного человека. В состоянии нирваны человек все познал, от всего отрешился. Здесь уже нет мира с его пространством, нет продолжения познания, идей, веры, желаний и пр. Нирвана — это некое конечное состояние познающего себя человека, когда подавляются и исчезают все желания, вызванные внешними обстоятельствами. Сами буддисты сравнивали состояние нирваны с истощением света гаснущей лампы. По мнению буддистов, нирваной следует считать такое состояние,

...Где уже неведомо желанье;  
Где исчезают все дела;  
Где замирает все сознанье;  
Где все вполне истреблено  
И где так сладко угасанье.

Нирвана — это своего рода чистое небытие. Но буддист вряд ли бы согласился и с таким пониманием состояния личности и сознания на стадии нирваны. Небытие слишком много означает. Это, как удачно заметил один историк буддизма, — не бытие небытия, а скорее небытие небытия!

<sup>1</sup> «Сутта-Нипатта», стр. 89.

Однако было бы неправильно отождествлять состояние нирваны со смертью. Нирвана означает погашение всех желаний, страданий, связей с внешним миром, полный уход людей в самих себя. «Все, что можно было погасить, он погасил,— рассуждают буддисты,— огонь вожделения, ненависти, заблуждения». Один из видных представителей буддизма так изложил состояние, достигаемое на стадии нирваны: «Я не жажду смерти, я не жажду жизни; я жду, чтоб пробил мой час, как слуга ждет уплаты жалования»<sup>1</sup>.

Именно в учении о достижении нирваны резче всего выявляется истинный смысл социальных устремлений буддийских школ. Если перевести на простой человеческий язык рассуждения буддистов, то можно было бы просто и ясно сказать: вы, крестьяне, ремесленники, парии, батраки, все вы голодные, обездоленные люди хотите лучшей жизни; мы понимаем, что вам очень плохо, но люди извечно стремились к улучшению своей жизни, однако из этого ничего путного не вышло; почему же теперь можно достигнуть того, чего люди не могли достигнуть во все прошлые времена? Потому что найден выход, и он только один: перестаньте надеяться на нечто лучшее в этой жизни, надежды приведут к разочарованию; оставьте в стороне упования на возможность изменения окружающей вас жизни, все попытки изменить ее безнадежны; согласитесь с тем, что есть; не вмешивайтесь в порядки, которые вас окружают; замкнитесь в самих себя.

Подобного рода социальная доктрина и принципы морали возникли в условиях ужасающей нищеты масс крестьянства, ремесленников и рабов древней Индии. Не находя возможности в реальной жизни улучшить свое благосостояние, многие из людей, принадлежавших к разным слоям угнетенного населения, откликнулись на призывы буддистов отречься от земных удовольствий и сосредоточиться на совершенствовании своего интеллекта и поведения. Буддисты же говорили в своих проповедях: сами светите себе, сами охраняйте себя, только в самих себе вы можете найти убежище, убежищем вашим может быть только истина. Не ищите опоры ни в чем, как только в самих себе. Отвлекая простых людей от дум по поводу социальной несправедливости и народных несчастий, буддисты учили о преходящем характере всего земного. Нечего надеяться на помощь и на благо, которые могут прийти извне. Не рождаются волны в глубине моря, там все в покое; не допускайте и вы, люди, влияния на себя волн внешнего мира, не стремитесь ни к чему внешнему.

---

<sup>1</sup> Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. Перевод с английского Л. Б. Хавкиной. СПб., 1899, стр. 157.

Таковую же роль умиротворения страстей, воспитания довольства любой судьбой играет и все буддийское учение о карме. Карма, как нечто предопределяющее участь любого человека, прямо подавляет волю людей к борьбе за иную, лучшую долю в жизни. Ведь, согласно карме, человек не может иметь судьбы, кроме той, которая ему уже предназначена. Хотя усилия людей в известной мере могут влиять на их будущее, но человеку нечего рассчитывать на серьезные изменения в обществе, которое устроено целесообразно и не подлежит преобразованию. Как ни бейся, а жить придется в обществе, об изменении которого не положено даже думать.

И в джайнизме, и в буддизме вопрос о примирении человека со своей участью занимает одно из основных мест. Призыв Будды — обратиться каждому прежде всего к самому себе, достигнуть нирваны, обуздать гнев и ненависть, противостоять миру зла, насилия и платить ему за зло добром — уже сам по себе говорит о многом. Если же иметь в виду, что буддисты не создали какой-либо системы социальных преобразований, не предлагали какой-либо программы действий для выхода из мучительного, беспросветного состояния большинства населения Индии, то социальный смысл их устремлений становится совершенно ясным.

Вопрос о социальной направленности идеологии буддизма всегда глубоко интересовал историков общественной мысли. Здесь уместно заметить, что на протяжении последующих более чем двух тысяч лет развития социальных идей, вплоть до нашего времени, вопрос, которым столь энергично интересовались буддисты, не был предан забвению.

Буддисты призывали своих современников уйти в мир личных переживаний и здесь искать ответы на все вопросы, возникающие в жизни. Подобные воззрения не канули в Лету вместе с утерей буддизмом своего былого влияния. Через всю историю социальной мысли вплоть до нашего времени проходит стремление социальных мыслителей господствовавших классов увести людей в область индивидуальной духовной жизни, отвлечь их от распознавания действительных причин народных бедствий. Особенно усердствуют в этом направлении социологи и политики буржуазии в эпоху империализма.

Вот некоторые примеры.

Современный американский социолог Маурер в книге «Методологические проблемы в изучении социальной дезорганизovanности» пытается доказать, что все новейшие противоречия капитализма коренятся в *природе человека*. Бывший председатель тихоокеанского отделения американской философской ассоциации Деннес считает самым эффективным методом разрешения конфликтов в обществе *путь размышления* о них.

Такого рода примеры многочисленны. Они говорят о том, что подобные теории являлись не результатом каких-либо домыслов или чудачеств отдельных мыслителей и деятелей. Создание теорий, уводящих людей от активной борьбы против социальной несправедливости в мир личных переживаний, является вполне понятным, закономерным процессом. Эти теории как нельзя лучше отражали интересы эксплуататорских классов. Однако вернемся к нашей теме о буддизме.

### **Проповедь смирения и покорности**

Восстав против некоторых политических и идеологических принципов брахманизма, буддисты, однако, и не помышляли противопоставить свое мировоззрение всему господствующему классу. Наоборот, многие политические и этические принципы рабовладельцев были ими восприняты и возведены в религиозный культ. Ведь говорили же буддисты: счастливы лишь те люди, которые живут без ненависти к своим врагам; любите врагов своих, они не враги, а ваши благодетели; если вы их любите, они помогут вам достигнуть совершенства, ибо хорошо платить добром за добро, но гораздо благороднее платить добром за зло. Буддизм лицемерно воспитывал в людях отвращение к богатству, так как, согласно буддизму, собственник, всегда озабоченный накоплением имущества, готов убить всякое живое существо, овладеть собственностью другого; человек же, не имеющий собственности, — истинный мудрец, он ни к чему не стремится, ему ничего не нужно, он щадит и любит всякое живое существо. Одним словом, как попугаю не справиться с лебедем в быстроте, так и собственник не может справиться с мудрым и бедным в силе проникновения в смысл жизни. Умиротворяя и усыпляя таким образом гнев и зоркость неимущих слоев населения, богачи преспокойно накапливали имущество, эксплуатировали людей труда и пользовались всеми благами жизни.

Нельзя думать, что люди, населявшие долины Инда, Ганга и Джамны две с половиной тысячи лет тому назад, жили, катаясь как сыр в масле. Как об этом было сказано раньше, основная масса населения жила в крайней нужде, бедности, зависимости от богачей. Буддисты, конечно, были прекрасно осведомлены об условиях жизни своих соотечественников; они сами принадлежали к народу, который призывали к совершенствованию. И вот, будучи свидетелями беспросветной нужды и нищеты основной массы населения страны, они обратили свои взоры не на то, чтобы сделать жизнь своих современников более сносной, не на ликвидацию вопиющей социальной

несправедливости, а на самого угнетенного человека, ища в нем самом причины его бедствий и страданий. Даже некоторые утверждения буддистов о высокой роли труда в жизни общества всегда перекликались с призывом к покорности и смирению. Только трудом живут люди, учили отдельные буддисты. В древних буддийских текстах имеются призывы к людям проявлять добродетель и высоконравственное поведение не только словами, помыслами, но и делами; была создана целая теория:

Делами обусловлен мир,  
И ими же вся жизнь людей.  
И все вращается вокруг дел;  
Дела — что ось для колеса<sup>1</sup>.

Однако подобные призывы остались пустыми словами. Само дело, действие буддисты понимали весьма своеобразно. Для них это — прежде всего напряжение умственной энергии индивидуума, а не деятельность, направленная на изменение и преобразование внешнего мира. В буддийских канонических сочинениях, на которые мы уже ссылались, буддисты призываются не размениваться на заурядное, не вдаваться в заботу о делах, а, напротив, к бегству от них. Человек, который руководствуется одними чувствами, может заниматься выполнением некоторых «праведных дел», но буддист, причисляющий себя к когорте мудрых, не должен предаваться практическим занятиям. Речь идет о принципиально отрицательном отношении буддизма к любому труду. Эта позиция буддизма вполне совмещалась с основами господствовавшей в древней Индии идеологии рабовладельцев, согласно которой труд, а тем более физический, — удел рабов и низших каст. Ведь недаром лицам из среды высших каст законами запрещалось заниматься каким-либо физическим трудом. С другой стороны, чтобы принудить низшие касты к физическому труду, результатами которого пользовались брахмы и кшатрии, вайшьям и шудрам запрещалось заниматься теми видами деятельности, которые по законам обязаны выполнять высшие касты.

Единственно благородным трудом, ведущим человека к совершенствованию, буддисты признавали работу над собой, чтобы, познав смысл жизни, быть терпеливым, смиренным, покорным. Они ратовали за человеческую доброту и самоконтроль, за человеколюбие и отвращение к земным соблазнам, за дружественную речь по отношению к друзьям и врагам, за бесстрастное спокойное отношение ко всем, кто делает зло и кто совершает добро, за целомудренную и правдивую жизнь

---

<sup>1</sup> См. В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. II, стр. 304.

в условиях всеобщей лжи и надувательства, за любовь ко всем людям в условиях классовой ненависти и жесточайшей эксплуатации неимущих, за наслаждение счастьем других лиц, хотя бы ты сам умирал с голода, за очищение своего сердца от зла и ненависти даже против своих злейших врагов, за свершение добрых дел, хотя обстановка и вынуждает тебя на открытую борьбу с твоими классовыми врагами.

Вполне естественно, что из призывов буддистов к людям уйти в самих себя, не ожидая ничего хорошего от общения с внешним миром, прямо вытекал пессимистический вывод о ничемности человеческой жизни в действительном мире. В реальной жизни, рассуждали ученики Будды, сердце человека может быть преисполнено великой радостью, но вдруг, подобно наводнению, затопляющему города и деревни, приходит смерть и прекращает существование человека. Но может быть можно найти радость и счастье в отношениях между людьми? Нет, и здесь нельзя найти никакого утешения. Человек не должен ни любить, ни ненавидеть. Ведь тот, кто не связан никакими узами любви или ненависти, сам отвечает за свои поступки и не ищет во внешней среде какой-либо поддержки. В одной из буддийских книг говорится: ни на небе, ни среди моря, ни в горных пещерах — нигде человек не может скрыться от последствий своих дел. Уводя людей от борьбы за насущные нужды, закрывая перед ними всякую перспективу улучшения жизни на земле, буддисты лишь укрепляли этим господство касты брахманов, а их воззрения составляли одну из ветвей идеологии господствующего класса рабовладельцев.

Слияние буддизма с официальной идеологией рабовладельческого общества было вполне естественным делом. Насколько буддизм отвечал интересам господствующего класса древней Индии, видно не только из содержания буддийской теории, но и из поддержки, которую ей все более настойчиво оказывали рабовладельцы. Этот факт был настолько очевидным, что даже многие буржуазные историки Индии отмечали его как само собой разумеющийся.

Так, автор известной работы «Шесть систем индийской философии» М. Мюллер правильно заметил, что все учение буддистов о страдании и путях его уничтожения переносит причины невзгод, переживаемых людьми, на самого человека. «Так как причина всякого страдания находится в нас самих, в наших делах и мыслях, или в этой или в предшествующей жизни,— пишет он,— то всякий протест против божественной несправедливости сразу умолкает. Мы то, чем мы сами сделали себя, мы страдаем от того, что мы сделали, мы пожинаем, что посеяли...»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> М. М ю л л е р. Шесть систем индийской философии. М., 1901, стр. 99.

Хотя в народе идеи буддизма получили значительное распространение, они не становились от этого ни правдивыми, ни реформаторскими, как это усиленно пытались доказать позднее буддисты. Имущие классы поддерживали это учение ввиду крайней выгоды пропаганды среди народных масс смирения и безропотности. Простые люди часто принимали идеи буддизма об устранении желаний просто потому, что в жизни они почти не имели возможности их удовлетворить. Этим, в частности, объясняется тот факт, что в индийском народе до сих пор бытуют сказания, зло и остроумно высмеивающие буддийских мудрецов и проповедников. Так, в Индии почти каждому простому человеку известно предание о мудреце Мандале. Суть его такова.

В одной деревне жил мудрец Ундхай Мандал. Чтобы не расточать зря свою мудрость и дабы внешние обстоятельства не сказались отрицательно на его вдохновенном самоуглублении, он завязывал себе глаза и затыкал уши, рот и нос тряпками. Однажды в деревне произошло невероятное происшествие. После удара грома любимая жена старшины упала в обморок. Все впали в печаль от такого происшествия. «Кого же следует за это наказать?» — спросил старшина. Никто не мог дать ответа на такой вопрос. Тогда обратились к мудрецу Ундхай Мандалу. Вскоре торжественно прибыл мудрец, его посадили на самое высокое и почетное место, освободили от затычек и повязки. Как только была изложена суть дела, он сразу же изрек истину. Дело, хотя и темное, но для мудрого ясное. Кто развел огонь? Горшечник, чтобы обжечь горшки. Откуда родился дым? От огня, разведенного горшечником. Куда направился дым? В облака. Откуда вырвался гром? Из облаков. Но гром привел к беде. Не очевидно ли, что горшечник — источник зла. Он и должен быть повешен. Об этом говорит мудрость. Мандал поспешил вновь заткнуть ноздри, рот и уши. Горшечника немедленно схватили и приволокли к старшине. По приказу последнего была приготовлена петля. Но возникла трудность. Вновь привели Ундхай Мандала. Только раскупорил он свои органы мудрости, как его спрашивают: «О, мудрейший, мы не можем затянуть петлю на горшечнике, он слишком худ и у него слишком тощая шея». На то Ундхай Мандал и мудрец, чтобы сразу же ответить на столь сложный вопрос. Он сказал: «Несчастные, вы не ведаете истины. Если в этом трудность, найдите самого толстого человека и немедленно повесьте его там, где должен болтаться горшечник. Ведь кого-нибудь надо наказать?» Мудрец вновь попросил побыстрее закупорить его. Но вот беда. Самым толстым человеком в деревне был зять старшины. Делать было нечего. Пришлось повесить толстяка. Нельзя же не повиноваться мудрейшему из людей!

Народ хорошо выразил свое отношение ко всем теориям, призывавшим его отрешиться от мира и найти высшую мудрость, замкнувшись в себе самом.

### Эволюция социальных идей буддизма

С течением времени под влиянием событий, развернувшихся в Индии, в буддизме произошли значительные изменения. К I в. н. э. диктатура рабовладельцев приняла особенно жестокие формы. Длительные междоусобные войны сильно ослабили страну, подорвали ее хозяйство. Цари драконовскими мерами пытались задержать разложение рабовладельческих отношений. Теперь с особой силой стали поощряться те идейные течения, которые с наибольшим рвением отстаивали права и «божественную» волю царя и высших каст. Такими течениями оказались наиболее мистические школы буддизма и джайнизма. Внутри буддизма возобладало крыло сторонников *махаяны*, проповедников субъективизма в философии, уныния и скептицизма в социальной области.

Правда, еще и в это время среди представителей социальной мысли буддизма встречались крупные мыслители вроде *Нагараджуна*, который признавал вселенную единственной реальностью, совпадающей с богом, стремился объяснить мир явлений как систему связей в сознании, которую трудно понять, но без которой, по его мнению, нельзя жить. Идеалистическая по своему существу доктрина Нагараджуна не являла собою нечто вовсе новое в буддизме. Она лишь развила некоторые его стороны, особенно тесно связанные с доказательством всеислия духовной жизни человека в достижении нирваны. Однако и Нагараджуна не составлял исключения в полном переходе буддизма на позиции господствующих в индийском обществе того времени реакционных сил. Буддизм постепенно вырождался в откровенно идеалистическую, целиком религиозную проповедь и все теснее сливался с брахманизмом. Дело дошло до того, что буддисты восприняли идею брахманизма о бессмертии души и жизни ее в потустороннем мире, которую когда-то столь резко отвергали. Религия должна была выполнять роль устрашающей силы для непокорных масс. И буддизм взял на себя выполнение этой роли. Буддийские проповедники рисуют перед угнетенными массами картины «ужасающих видений» в потусторонней жизни, жестоких наказаний «за преступное прошлое и даже за мелкие слабости», например, за чревоугодие, грешник расплачивается мучениями в аду в течение сотен тысяч лет. Каждый день «чувственных наслаждений» оплачивается днем чудовищных страданий; за отказ в глотке воды путника девушка сжигается на костре и т. п.



Подобное изображение ада и страданий в нем людей за земные грехи играло ту же роль, что и всякая господствующая религия; оно надевало на человека смительную рубашку, страшными угрозами последующих наказаний стремилось превратить людей в покорных слуг имущих классов.

По мере того как буддизм превращался в официальную господствующую религию, Будда в Индии, так же как и Конфуций в Китае, постепенно обожествлялся и превращался идеологами господствующих классов в обычного бога, который мог, постоянно наблюдая за прегрешениями и делами людей, причинять добро и зло и, когда нужно, совершать чудеса. Более поздние легенды уже приписывают Будде его чудодейственные перелеты через реки и озера; сотворение из ничего большого количества сахара с тем, чтобы миряне могли снабдить им буддийских монахов; исцеление ран одним лишь взглядом и т. п. небылицы. Все это, конечно, было весьма выгодно тем, кто создавал и насаждал религиозные догмы.

Буддийские общины и монастыри постепенно превратились в опору политической власти крупных землевладельцев. Элементы трезвого и здравого взгляда на общественные явления из буддизма были целиком вытеснены. В таком виде буддизм был не только не опасен для правящих классов, но и стал их щитом и идеологическим оружием. Слившийся с официальной религией *индуизма*, буддизм преследовал уже общую цель идеологии господствующего класса Индии — сохранить незыблемыми слсжившиеся в стране рабовладельческо-кастовые порядки и вместе с тем привлечь под лозунги обновленной социально-религиозной доктрины широкие массы людей из высших и низших каст. Перед буддизмом встала задача: как принудить членов низших каст смириться с их бесправием, удержать их на социальном дне и вместе с тем облечь эту несправедливость в идеологию равенства, религиозной общности? Выполнение такого рода задач было трудным делом. Но эти задачи были порождены временем, потребностями рабовладельческого общества, и буддизм, как выразитель интересов рабовладельцев, взялся за разрешение этих проблем.

Для тех, кто верховодил в Индии в ту пору, ничего не было выгоднее, чем подобная идеология. Она намного уменьшила опасность массовых выступлений трудящихся против господствующих каст и обрекала их на беспрекословное смирение с их подневольной рабской долей. Не приходится удивляться поэтому столь быстрому принятию в лоно официальной идеологии рабовладельцев почти всех буддийских школ. Буддизм как система религиозных и социальных воззрений с большим усердием был поддержан господствующими классами древней Индии, а затем Китая, Японии, Тибета, Цейлона и ряда

других стран. Историк буддизма Эдвард Конзе правильно отмечает, что «без поддержки царей и императоров был бы невозможен триумф дхармы по Азии»<sup>1</sup>. Уже упомянутый нами Ашока разослал своих миссионеров по многим странам. Скиф Канишка (78—103 гг.), правивший Северной Индией, был таким же ревностным покровителем буддийской религии, как и царь Ашока. Царь Кушана Кадфиз I (25—60 гг.) считал себя учеником дхармы. На монетах того времени изображались Будда и Зевс города Каписа. Меры по укреплению буддизма принимали цари Гупта, правители Валабхи, Хардшавардхана (606—647 гг.), цари династии Пала в Бенгалии (750—1150 гг.) и многие другие.

Упомянутый нами историк Э. Конзе удачно охарактеризовал причины поддержки буддизма правящими классами разных восточных стран: «Так как цель существования правителя заключается в том, чтобы править, остается несомненным, что их убежденность в духовной ценности буддизма является единственной или основной причиной их увлечения буддийской религией. Но каким же образом мог буддизм, внешне анархичный и склонный к другому миру, содействовать утверждению власти правителя над народом? Буддизм приносил духовный мир не только тем, кто был не от мира сего, но также доставлял власть над миром тем, кто охотно хотел бы ею овладеть. Кроме того, вера в то, что мир неисправим и в нем нет подлинного счастья, заставляет умолкнуть всякую критику в адрес правления. Притеснения со стороны государственных чиновников могли частично рассматриваться как неотвратимое явление, сопутствующее нашему существованию между жизнью и смертью, а частично в качестве наказания за грехи прошлого... Кроме этого, спокойствие людей, которые считали этот мир не очень важным, не нарушалось нехваткой имущества, а легче править спокойным народом, чем недовольным и брюзгливым»<sup>2</sup>.

На примере Ашоки видно, что не только в обосновании внутренней, но и в оправдании внешней завоевательной политики индийских царей буддизм оказался весьма подходящим учением. Индийские самодержцы находили в учении буддистов о мировом правителе поддержку и обоснование своих внешнеполитических, захватнических устремлений. В одном из буддийских текстов будущий мировой правитель изображается победоносцем, стоящим во главе своего войска, царем дхармы, одаренным семью сокровищами — колесницей,

---

<sup>1</sup> E. Conze. Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung. Stuttgart, 1956, S. 67.

<sup>2</sup> Ibid., S. 68.

слоном, конем, алмазом, супругой, министром и генералом. У победоносца будет сто сыновей, храбрых героев, сокрушителей вражеских войск. Он завоюет весь мир.

Стремясь укрепить свою власть, многие властители восточных стран были заинтересованы в ее обожествлении в духе учения буддистов о мировом государе. Уже в средние века правители на Яве, в Камбодже и на Цейлоне провозглашались представителями Будды на земле. Космополитический характер буддийского учения также немало способствовал его влиянию на правителей, стремившихся завоевать другие народы. Ведь буддисты провозглашали необходимость достижения человеческой истины вообще, каждым человеком независимо от государства, в котором он жил, от расы, касты, рода имущественного положения. Его постулаты легко переносились поэтому из Индии в Грецию и Тибет, на Цейлон и в Японию, в Монголию и Китай.

### О влиянии буддизма на современные религиозные воззрения

Если при своем зарождении в первый период развития буддизм содержал ряд идей, сыгравших положительную роль в развенчании и подрыве влияния официальной реакционной идеологии брахманизма, то современный буддизм, хотя и потерял в значительной мере свое былое влияние в Индии, однако все еще является большим тормозом в развии культуры индийского народа, в его борьбе за упрочение национальной независимости и экономический подъем страны.

Постепенно в стране сложилось новое религиозное и философское течение — *индуизм*. В нем слились многие социальные и философские идеи буддизма и джайнизма. В какой форме выступает ныне индуизм, какие буддийские идеи живы в нем?

Для примера сошлемся на религиозный праздник в Кумбха Мела, который в 1954 г. посетила делегация советских ученых. Выступления религиозных проповедников на этом празднике с изложением ряда индуистских и буддистских идей убедительно показывают ту роль, какую играют эти идеи в наши дни.

Один раз в 12 лет недалеко от города Аллахабада, там, где Джамна впадает в Ганг, располагается огромный лагерь паломников, прибывающих сюда со всех концов Индии для омовения в водах «священной реки». В эти дни (конец января — начало февраля) сюда собирается до 5—6 миллионов богомольцев. Лагерь распланирован и пересечен магистралями для транспорта. Для переправы на противоположный берег Ганга, где расположены шатры и палатки богомольцев, со-

оружено четыре понтонных моста. Недалеко от места сбора богомольцев организовано нечто вроде центрального пункта управления празднествами. В лагерь проведено электричество; отдельные, наиболее посещаемые места побережья Ганга и Джамны радиофицированы. Весь лагерь разбит на районы, соответственно сектам и кастам, к которым принадлежат богомольцы. Внутри этих районов воздвигнуты огромные шатры, под навесом которых религиозные проповедники произносят речи.

Одновременно в лагере идет бойкая торговля различными товарами. Особенно активны аллахабадские торговцы, спекулянты, владельцы ремесленных мастерских и фабрик, собственники разного вида транспорта.

...Тончайшая густая пыль висела в воздухе. Огромные массы людей сидели или лежали на песке под палящими лучами солнца. Тела многих из них были разрисованы красками, а лица раскрашены белыми, красными, желтыми полосами и пятнами. Здесь же бродили верблюды, коровы, лошади, группами стояли слоны. На одном из участков лагеря разместились отшельники. Несколько сот человек под огромным натянутым тентом внимательно слушали проповедника, который читал отрывки из «Рамаяны». В другом месте, под небольшим шатром, десять-двенадцать музыкантов, сидя на земле, исполняли на народных инструментах бравурную мелодию.

Советские ученые, посетившие праздник в Кумбха Мела, заинтересовались, кто же сейчас из религиозных проповедников пользуется наибольшей популярностью, к кому стекаются наибольшие массы народа, кто здесь является своего рода духовным наставником самих проповедников? Их проводили на другой конец лагеря, где под большим широким пологом богато украшенного шатра, на шелковых подушках восседала группа наиболее известных проповедников. В центре сидел грузный старик, с красными щеками и быстро бегающими глазами. Оказалось, что это один из наиболее видных индуистских религиозных проповедников, прибывших на праздник в Аллахабад, — махатма Хансдеви Авдхут.

Сидевшие на земле человек полтора-два богомольцев освободили проход к проповеднику. Гости расположились прямо против краснощекого мужчины, с большой чалмой на голове, и его советников, сидевших по двое по сторонам. Поджав под себя ноги, каждый уселся на ковре. Старик приложил руки к груди и произнес приветствие «намасте». Ему ответили тем же. Потом один из советских ученых спросил:

— Мы здесь видели массы паломников-богомольцев. Повсюду они собираются по 50—100 и 200 человек вокруг «добрых людей» и проповедников и с упоением слушают многочис-

ленные речи в течение нескольких дней. Это же можно видеть и у вас в шатре. Не могли бы вы изложить нам хотя бы коротко основные идеи, которые вы излагаете паломникам?

Прежде чем был получен ответ, прошло довольно много времени. Оказалось, что старик не понимает по-английски. Гости же не понимали языка хинди. Пришлось вести двойной перевод: с русского на английский, с английского на хинди. Старик повернул голову сначала налево — к нему наклонились два старца; они пошептались несколько минут. Затем он склонил голову вправо к другим советникам. Когда и это краткое совещание было закончено, старец произнес речь.

— Я вполне понимаю ваш глубокий интерес к обычаям и представлениям нашего народа. Мне хотелось заметить только, что я не придерживаюсь какого-либо одного направления в религиозном учении. Я не вербую в новую веру, а раскрываю смысл религии. Люди от природы стремятся к счастью и совершенству, но почти никогда не достигают их. То, что я рассказываю и внушаю людям, дает им возможность достигнуть высшего блаженства. Обращаясь во вне, человек видит только страдания. Значит, не на этом пути он должен искать утешение. Надо познать лучшие стороны своей души, познать самого себя и постараться отвлечься от всего земного. Человек способен совершенствовать себя, то есть свою душу. Когда он достигает в этом процессе полного отречения от окружающего, от земного, преходящего, несовершенного и погружается в себя, в свои мысли, в свою душу, только тогда он становится на истинный путь познания справедливости и радостей жизни. В процессе самосовершенствования человек проходит несколько ступеней. Не сразу он достигает совершенства и блаженства. Этот путь долгов и подчас мучителен. Но в тот самый момент или период, когда человек, наконец, уразумел, что он совершенное существо, что его душа очистилась от посторонних земных влияний, что он рад, счастлив и нашел в самом себе высшее утешение и блаженство, человек постигает божество и сливается с ним.

...Индийские ученые часто рассказывали о широком распространении подобных воззрений. Многие в Индии считают коренной проблемой мировоззрения вопрос об освобождении человека от незнания. Но некоторые индийские философы и религиозные проповедники вкладывают в эту формулу главным образом то, что человек совершенствует свою душу, распознает в ней все новые черты и потому становится свободным. Следовательно, путь подъема страны и улучшения жизни народа эти философы видят не в устранении социального неравенства, не в овладении естественными законами природы, а в том, чтобы интеллектуально совершенствоваться, ре-

шительно отвлекаясь от житейских невзгод и, якобы, переставая испытывать влияние окружающей среды на свою душу и разум.

Когда слушаешь Хансдеви Авдхута, в сознании возникают другие мысли, другие слова. Это мудрые слова Тагора: «До тех пор, пока наше сердце бьется каскадом в узком источнике нашего я, оно наполнено страхом, сомнением и скорбью — и тогда оно пребывает в неведении и не знает своей цели». В этих словах Тагора высказана глубокая мысль о том, что настоящий человек не может замкнуться в пределах собственной личности.

— А каким же образом человек определяет, что он уже достиг счастья и блаженства, что он уже соединился с божеством? — спросили Хансдеви Авдхута.

Старик улыбнулся, посмотрел тусклым взглядом поверх голов собравшихся и заметил:

— Это, по-видимому, знает только тот и только тогда, кто и когда достигает подобного блаженства.

Ответ был поистине достоин мудреца!

— Разрешите еще спросить вас. Мы побывали во многих крупных городах Индии, мы видели много бедных, обездоленных людей. Тысячи из них не имеют крова. На улицах Калькутты у многих вместо постели — тротуар, вместо пищи — отбросы. Неужели эти люди могут удовлетвориться своей несчастной жизнью и, лежа ночью на камнях мостовой, вообразить себя счастливыми, достигшими высшего блаженства? Как относятся к вашему учению эти бездомные и голодные люди? Ведь не кто иной, как Махатма Ганди говорил: «Для миллионов людей, которым приходится есть только раз в день, единственной приемлемой формой, в которой бог может появляться для них, это — пища».

Старик начал вновь совещание со своими мудрецами и минут через пять ответил:

— Мы делаем, что можем. Ежедневно мы раздаем бесплатное питание на 200—250 человек. А об остальных бедных и обездоленных, которых действительно много, должно побеспокоиться правительство... Счастье всегда достигается жертвой. Мирские стремления не обязательно делают людей счастливыми. Желание все большего и большего — источник несчастья. Счастье — не в одежде и не в больших домах. Каждый страдает и наслаждается соответственно карме...

Поблагодарив проповедника за ответы, гости сказали, однако, что советские люди придерживаются совершенно иных, прямо противоположных воззрений. Они считают, что люди могут и должны найти свое счастье и радость на земле. И не только каждый для себя, но все для всех.

Газета «Нейшнл Геральд» писала потом об этой беседе так: «Советские ученые имели интересную беседу с великим махатмой Хансдеви Авдхут, но стало вполне ясно, что хотя им было интересно обмениваться взглядами и мнениями с махатмой,— вся делегация держится абсолютно противоположных ему точек зрения. Ученые сидели на корточках на полу... Хансдеви Авдхут беседовал с учеными вместе с Кескар Баба, отцом министра центрального правительства доктора Б. В. Кескара. Советские ученые сказали махатме, что они верят в то, что различие мнений и верований не будет служить препятствием к развитию взаимопонимания между нациями. Когда махатму спросили относительно его верований, последний ответил: «Различные народы идут по различным путям к одной и той же цели. Мы нуждаемся в спасении от невежества, так чтобы в будущей жизни мы могли быть освобождены от тела, погружены в божественное бытие, так чтобы мы приобрели высшее счастье. Мы не нуждаемся в дальнейшем рождении». Советские ученые обратили внимание на мысль махатмы о значении истины; и так как советские ученые также верят в истину, то они считают своим долгом сделать ясным во имя этой истины, что они держатся полностью других точек зрения; но что они благодарны за то, что махатма имел любезность ответить на их вопросы».

Приведенное здесь описание встречи советских ученых с религиозным проповедником, взгляды которого находились под сильным влиянием воззрений джайнистов и буддистов, не требует особых пояснений. Если призыв некоторых древних философов Индии уйти от мирской жизни еще можно было рассматривать как протест против власти и идеологии брахманов, то эти же призывы, обращенные к народу во время борьбы за национальную независимость и свободу, за повышение материального благосостояния народа, звучат совсем по-иному.

### **К вопросу о роли социальной теории буддизма в истории общественной мысли**

Буддизм вызвал самые противоречивые оценки его роли в истории идеологической борьбы и социальных знаний. При этом выявились две в корне противоположные и одинаково неверные точки зрения на роль буддийского мировоззрения в истории социальной мысли.

Одни историки видят в буддизме провозвестника идеологии реакционной буржуазии и с этих позиций оценивают все буддийские представления об обществе, отождествляя ранний буддизм с наиболее махровыми реакционными буржуазными концепциями XIX—XX вв. Особенно старательно сравнивают они

буддизм с националистической и волюнтаристской идеологией Шопенгауэра, Бергсона и даже Ницше. Эти историки считают, что Артур Шопенгауэр реабилитировал догматы буддизма в противоположность идеализму гегелевской философии. Согласно Шопенгауэру и Будде, побуждения приходят-де у людей от их желаний и страданий. Удовлетворение этих желаний в мире, в котором пребывает человек, является иллюзорным. Человеческая жизнь представляет из себя бесконечную муку, конфликт и борьбу. Добродетели людей — это не что иное, как утонченный эгоизм, и только в чувстве симпатии индивид выходит из рамок эгоистической изоляции. Отсюда вывод — основы морали Шопенгауэра и Будды одни и те же.

Характерно, что нигилистическое отношение к древнеиндийской философской и социальной мысли получило одинаково широкое распространение в трудах реакционных буржуазных авторов как на Западе, так и в дореволюционной России. Если такие прогрессивные историки идеологии Востока, как Щербатской, Васильев и многие другие стремились объективно и точно передать достижения философской и социальной мысли народов Востока и во многом правильно подчеркнули положительные завоевания культуры восточных народов, то совсем иную позицию заняли в России всякого рода христианские богословы и мистики, занимавшиеся историей философии и религии восточных народов.

Типичным примером религиозно-идеалистического извращения развития социальных идей в древней Индии является объемистый двухтомный труд историка религии В. А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством». Приведя в этой книге большое число документальных данных о буддизме и тем самым восполнив в известной мере пробел в переводах буддийской литературы на русский язык, В. А. Кожевников остался, однако, на совершенно ложной позиции в оценке этого идейного течения. Сущностью основных направлений философской мысли древней Индии эпохи джайнизма и буддизма он считает эклектизм и его разновидность — синкретизм, довольствование незаконченным и непоследовательным воззрением, агностицизм, скептицизм, нигилизм и софистику. Он сравнивает философскую мысль древней Индии VI—V вв. до н. э. с развитием философии древней Греции в александрийский период, указывая, что в Индии имело место такое же брожение умов, смешение элементарных понятий, хаос и нелепое нагромождение различных эклектических систем. Для богослова-историка как будто бы и не существовало ни материалистических школ чарвака и Макхали Госала, ни передовых идей древнеиндийского эпоса, запечатленных в Рамаяне и Махабхарате, ни передовых политических идей эпохи царя Чандрагупты.



Идеалистическая историография, как правило, видела заслугу буддизма в том, что он якобы оказал мощное «воспитательное влияние» на индийский народ и сделал его высоко нравственным. Основную ограниченность буддизма эти историки видят в недостаточном поклонении божеству, в отвержении идеи персонифицированного бога на манер христианского. Тот же В. А. Кожевников считал основной бедой буддизма его неспособность расслышать или нежелание услышать «второго клича души человеческой, клича верующего во спасение благодатью божьей... В лице буддизма тварь забыла и отринула своего творца и промыслителя, поставивши на его место роковой, бессмысленный круговорот будто бы безначальных, слепых космических сил»<sup>1</sup>. В. А. Кожевникову пришелся явно не по душе реалистический момент в учении раннего буддизма, а именно круговорот «безначальных, слепых космических сил».

Подобные взгляды на мировоззрение раннего буддизма страдают неисторичностью и субъективизмом. Они игнорируют тот факт, что ранний буддизм выразил некоторые народные чаяния, демократические идеи и своим отрицательным отношением к делению общества на касты и критикой всеилия божества сыграл известную роль в разоблачении господствовавшей в древней Индии реакционной идеологии брахманизма.

Другие историки резко и по всем линиям противопоставляют буддизм господствовавшей в ту пору в Индии идеологии, объявляют буддийское учение революционным и считают, будто бы «взгляды Будды никогда не были превзойдены современной теорией»<sup>2</sup>. Раздувая так называемую реформаторскую деятельность последователей Гаутамы, их резкую оппозицию господствующей идеологии жречества, изображая учение буддистов о страданиях людей и путях освобождения от них как стремление революционным путем ниспровергнуть старые общественные отношения, эти историки сближают социальную доктрину буддизма с учением Маркса. Характерной в этом смысле является книга «История восточной и западной философии», изданная в Лондоне в 1952 г. под редакцией С. Радхакришнана. В главе «Марксизм» («Философия действия») мы читаем: «Более чем за две тысячи лет до Маркса жил другой великий моралист, посвятивший свою жизнь делу чело-

---

<sup>1</sup> В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. II, стр. 754.

<sup>2</sup> Н. S. Gou r. The Spirit of Buddhism, p. 477.

В другом месте этой книги мы читаем: «Буддизм может законным образом претендовать на то, что он материально, а в одном отношении и радикально революционизировал теорию жизни в Европе и поэтому можно с правом утверждать, что он был пионером и распространителем нового идеализма, который стал бродилом социальной жизни мира» (стр. 511).

веческих страданий и их устранению. Это был Гаутама Будда. Подобно Марксу, он также был вынужден отречься от богов и священных писаний и стать социальным бунтарем»<sup>1</sup>.

Не говоря уже о том, что неправильно изображать Маркса — великого вождя многомиллионных пролетарских масс и гениального ученого — «социальным бунтарем», все сравнение Маркса с Буддой не выдерживает критики. Неправомерность сближения идеологии рабовладельцев — буддизма с идеологией рабочего класса — марксизмом само собою очевидна.

Ни признание буддизма революционной идеологией, ни тем более сближение его с марксизмом не имеют под собой никаких оснований. Факты нельзя опровергнуть, а они говорят о том, что буддизм, как и джайнизм, признавали священными принципы: 1) воздержание от всякой борьбы низших каст против своих угнетателей, смирение и покорность по отношению к правящим классам; 2) уход от общения с внешним миром, поскольку в нем нельзя найти избавления от страданий; 3) поиски самозабвения, самопознания, раскрытие природы «Я», вместо познания основ социального неравенства и несправедливости.

Если проповедники буддизма вступили по ряду вопросов в противоречие с традиционной религией брахманизма, то это отнюдь не говорит о том, что буддизм вышел за пределы идеологии имущих классов рабовладельческого общества. Это приходится отметить потому, что многие историки религии и общественной мысли древней Индии изображают буддизм идеологией, которая по всем вопросам противоположна религиозной фантастике и мистике Упанишад и брахманизма.

## 8. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ КАУТИЛЬИ. АРТХАШАСТРА

### Артхашастра, или Наука политики

Сравнительно недавно открытое и только в 1909 г. опубликованное известным индийским ученым Р. Шамашастри знаменитое произведение Каутильи Артхашастра вызвало не только целый поток исследований, посвященных древнеиндийской общественной мысли, но и во многом изменило взгляды современной науки на политическую мысль древней Индии. Каутилья, известный также под именем Чанакья, был крупным политическим деятелем эпохи империи Маурьев.

---

<sup>1</sup> History of Philosophy Eastern and Western. Ed. by S. Radhakrishnan. Vol. 2, L., 1953, p. 393. Подобной точки зрения придерживается и М. Рой. В книге «История индийской философии» он вопреки фактам и логике отождествляет буддизм с диалектическим материализмом.

Дж. Неру охарактеризовал Каутилью как большого ученого и человека, сыгравшего значительную роль в создании, развитии и сохранении древнеиндийской империи. «Чанакью,— пишет Неру,— называли индийским Макиавелли, и это сравнение до некоторой степени оправдано. Однако он был во всех отношениях значительно более крупной фигурой, превосходя Макиавелли как умом, так и делами. Он не был просто приверженцем царя, смиренным советником всемогущего повелителя. Образ его дает нам старая индийская пьеса Мудра Ракшаса, посвященная этому периоду. Смелый интриган, гордый и мстительный, никогда не прощавший обид и не забывавший о своей цели, не гнушавшийся никакими средствами, чтобы обмануть и победить врага, он держал в своих руках бразды государственного правления и смотрел на правителя скорее как на любимого ученика, чем на повелителя. Скромный аскет, простой в личной жизни, безразличный к блеску и пышности своего высокого положения, он, выполнив свой обет и достигнув своей цели, хотел удалиться от дел, чтобы, подобно брахману, вести созерцательный образ жизни»<sup>1</sup>.

Как главный советник и министр царя Чандрагупты, Каутилья принимал непосредственное участие в укреплении и расширении государства, в выработке его внутренней и внешней политики. Это объясняет ту практическую направленность знаменитого трактата Артхашастра, которая от начала до конца пронизывает это сочинение.

Основы Артхашастры, или Науки о политике были заложены Каутильей в последней четверти IV в. до н. э.<sup>2</sup> Произведение Каутильи преследовало цель наметить практические меры по расширению империи Маурьев, упрочить царскую власть, создать необходимый для рабовладельцев аппарат государственной власти, удержать в повиновении низшие касты. В трактате Каутильи имеется прямое указание на то, что составленная им «на основании учета всех наук и применения их на

<sup>1</sup> Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 126.

<sup>2</sup> Советские историки пришли к выводу о более позднем времени написания Артхашастры. В IV в. до н. э. была, видимо, создана основа этого произведения. В последующем развитии политических знаний к основным положениям трактата присоединялись многочисленные дополнения. В. И. Кальнянов, много лет посвятивший работе над переводом и объяснением Артхашастры, пришел к заключению, что в Артхашастре имеются тексты, относящиеся ко времени династии Маурьев. «Возможно, что идея такого произведения, представляющего собою весьма сложный компендиум политики, возникла действительно во времена Чандрагупты Маурья, когда появилась необходимость в организации прочной государственной власти для борьбы против чужеземного ига... И вполне вероятно, что основное ядро трактата возникло в школе Каутильи» («Вестник древней истории», 1953, № 3, стр. 207). В целом же трактат сложился, по всей вероятности, в первые века н. э.

практике» книга должна служить руководством для царей при составлении всякого рода правительственных документов.

В Артахаштре затрагиваются почти все вопросы политической и идеологической жизни того времени. Здесь читатель находит пространные суждения об обязанностях и поведении царя, о роли и обязанностях его министров, о способах наблюдения за враждебными государствами, об управлении хозяйством, распределении земли, обязанностях различных каст, методах осуществления внешней политики, ведения войны, заключения мира и о многом другом.

В исторической науке долгое время бытовали взгляды, согласно которым все политические мыслители и деятели древней Индии были убежденными мистиками, неуклонными идеалистами, отрешившимися от практической жизни, лишенными чувства реальной, трезвой оценки общественных явлений. Индийская «мысль,— пишет, например, Чеймблисс,— парит на крыльях размышлений далеко за пределами земного существования»<sup>1</sup>. Артахаштра в корне подорвала эти воззрения. Ее практически устремленный характер, постоянные ссылки на жизненный опыт, разрыв с предвзятыми этическими догмами говорили совсем о другом складе политического мышления индийцев древнего времени.

Основные идеи произведения Каутильи тесно связаны с предыдущей историей Индии. Так, например, в Артахаштре встречаются положения, сходные с содержанием указов предшественников царя Чандрагупты. Ныне исторической наукой установлено, что Каутилья и другие авторы Артахаштры опирались на значительное число документов политического характера и трудов своих предшественников. К сожалению, многие из этих документов остались современной науке неизвестными. Исторической наукой доказано также, что этот труд оказал мощное влияние на последующее развитие политической мысли в древней Индии. Такой знаток социальных учений древней Индии как Эйянгар был совершенно прав, когда писал, что после жизни Каутильи «создались условия, в определенном смысле неблагоприятные для развития политической спекуляции. Необыкновенная глубина произведения Каутильи, практический характер, непоколебимая логика, игнорирование нравственных и религиозных стандартов, а также широкий круг охваченных в нем проблем... сочетались с подъемом могучей империи громадных размеров при Маурийской и последующих ей династиях»<sup>2</sup>. В последующий период истории древней Индии,

<sup>1</sup> R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, p. 123.

<sup>2</sup> K. W. Aiyangar. Considerations on some Aspects of Ancient Indian Polity. Madras, 1916, p. 35.

отмечает Эйянгар, уже не сложились столь благоприятные условия для обобщающих трудов по социологическим и политическим вопросам.

В Артхашастре вопросы социальной жизни не рассматриваются так широко, как это можно было видеть на примере Законов Ману. Главное внимание здесь сосредоточено на рекомендациях мер, которые, по мнению авторов трактата, должны повести к укреплению царской власти и государства, к завоеванию новых обширных территорий и упрочению царства в системе других стран.

### Основы внешней политики государства

В Артхашастре поставлены некоторые общие вопросы о характере жизни общества и причинах застоя и прогресса в жизни народов. Каутилья считает застоем в обществе такое состояние, при котором не наблюдается ни прогресс, ни регресс. Но и этот вопрос он рассматривает с точки зрения двух враждующих между собою государств. Он считает, например, что если застой в обществе носит временный характер и есть надежды на усиление и процветание страны, причем это усиление станет большим, чем у возможных врагов государства, то временный застой можно не принимать во внимание. Из этого общего положения министр Чандрагупты выводил вполне определенные правила для взаимоотношений двух самодержцев: если они враждебны друг другу, находятся в равном положении и ожидают, что приобретут равное могущество и одинаковое количество богатств в равное время, то им следует заключить мир друг с другом.

У Каутилья все рассуждения о жизни народа, развитии хозяйства, как правило, подчинены внешним интересам государства. Обязанность царя — постоянно заботиться об усилении могущества своей страны. Царь должен так управлять государством, чтобы всегда имелась возможность строить укрепления, воздвигать новые здания, прокладывать новые торговые пути, создавать новые деревни и плантации, разрабатывать рудники и строевые леса. Но, занимаясь всем этим, государь обязан внимательно наблюдать за подобными же работами своего внешнего врага.

Подчинение внутренних дел государства внешним отношениям с другими странами диктовалось, конечно, своеобразием обстановки того времени. При Чандрагупте были изгнаны из Индии греко-македонские завоеватели и многие другие охотники до чужого добра, велась борьба за объединение ряда мелких и разрозненных царств в одно сильное централизованное государство. Понятно, что и политическая идеология той

поры не могла игнорировать этот основной вопрос для жизни империи Маурьев. Так оно и случилось. Каутилья сделал эти вопросы центральными в своем знаменитом трактате.

Изучая внешнюю политику государства, Каутилья пришел к заключению, что существует шесть основных ее форм. Соглашение между странами, подкрепленное залогами, он называет состоянием *мира*, прямые вооруженные действия государств — *войной*, безразличие стран друг к другу — *нейтралитетом*, приготовление к будущей войне — *подготовкой к походу*, помощь другого государства — *союзом*, а использование мира и войны в зависимости от обстоятельств — *двойной политикой*.

Классификация форм внешней политики, разработанная Каутильей, имела практическую цель — дать определенные рекомендации правителям страны, какую политику более целесообразно осуществлять, чтобы не только устоять перед натиском вражеских армий, но и добиться победы. По мнению автора Артхашастры, эти рекомендации можно свести к таким немногим пожеланиям: слабый царь должен стремиться к миру, а сильный — вести войну; если никакой враг не угрожает царю и в то же время он сам чувствует себя недостаточно сильным, чтобы сокрушить своего врага, необходимо соблюдать нейтралитет; если имеешь необходимые средства — готовься к походу против своего врага, в противном случае ищи помощи у другого; если необходима помощь для достижения цели — заключай мир с одним и веди войну против другого.

Как видно, Каутилью мало интересовал вопрос о характере войны, о ее справедливости и несправедливости. Основной упор делался им на подготовку завоеваний, независимо от того, с кем придется сражаться — с врагом или другом. Каутилья высказывает мысль, что одно только бряцание оружием и провозглашение политики, из которой явствует, что царь не желает мира, приводит в беспокойство и волнение его врагов, как бы могущественны они ни были. Поэтому даже во время мира государство основное внимание должно уделять подготовке к войне, так как только раскаленный докрасна кусок железа может соединиться с другим куском железа.

Взаимоотношения сильного и слабого государств должны строиться, по Каутилье, не на основе взаимной помощи, поддержки и равенства, а исключительно ради получения надежной гарантии против неожиданного нападения группы малых стран на сильное государство. Поэтому задача состоит в том, чтобы не допустить объединения малых стран, ибо в случае объединения они могут превратиться в сильного противника.

Весьма любопытны идеи Артхашастры относительно того,

как должен вести себя царь, находясь между двумя могущественными царями. В этом случае Каутилья дает такие советы: надо искать поддержки у сильнейшего из царей, или у того, на которого можно положиться, заключить с ними мир на равных условиях. Каутилья учит царя тому, как вовремя и умело использовать противоречия между более могущественными государствами и вбить клин между ними. Автор Артхашастры советует настраивать одного царя против другого, сообщая каждому, что другой — это тиран.

В книге перечисляются самые изворотливые и ловкие приемы, выполняя которые, государство, живя между могущественными странами, может-де не только сохранить, но и укрепить свое положение. Если страны будут разъединены, то менее сильный царь может использовать каждого из более могущественных царей с помощью таких приемов: броситься под защиту двух царей от непосредственного врага; заключить союз с одним из двух царей и вести войну против другого; заключить мир, чтобы затем начать войну; добиться дружбы с предателями и врагами своих врагов, старейшинами дикарей, которые имеют намерение за что-либо отомстить обоим могущественным царям; притвориться близким другом одного из царей и ударить другого в наиболее уязвимое для него место, используя при этом врагов своего недруга и дикие племена. В ходе войны необходимо учитывать все, что может принести победу: состояние вооруженных сил и слабые стороны врага, умную стратегию и возможные ошибки противника, моральную способность населения выстоять в войне и возможность разложить армию и население вражеского государства.

Как видно, политика, разработанная Макиавелли в новое время, имела своих достойных предшественников в древней истории Востока.

Как опытный дипломат, тонкий наблюдатель и политический мыслитель, Каутилья отчетливо понимал, что войны вызываются не какими-либо несущественными обстоятельствами, а определенной политикой правителей. Войны не ведутся ради войн. Перед каждой войной ставились определенные задачи. Недалековидные политики, рассуждает Каутилья, могут вовлечь страну в такую войну, которая разорит как само государство, начавшее войну, так и враждебную страну.

По мнению автора Артхашастры, войны необходимо вести ради защиты своей страны и разгрома врагов, но предпочтнее следует отдавать мирной жизни<sup>1</sup>. Если преимущества, из-

---

<sup>1</sup> Представляют интерес рассуждения Каутильи о выгодах, извлекаемых из мирной политики. Как видно из приводимого ниже текста, условия мирной жизни государь должен использовать главным образом для ослабления и сокрушения внешних врагов: правитель должен «иметь в виду

влекаемые из мира и из войны, равны, говорил он, следует предпочитать мир, ибо потеря власти, богатства, падение нравов всегда сопровождают войну и почти никогда не сопутствуют мирной жизни. Перед войной преимущество имеет и нейтралитет. Лучше всего для царя и страны получить возможность заниматься своими собственными делами. «Мир и труд являются основами благополучия,— учил Каутилья.— Трудом мы называем напряжение сил для доведения до конца предприятия. Наслаждение благополучием, заключающимся в использовании плодов работы, мы называем миром (или мирным благосостоянием)»<sup>1</sup>. Правда, при всем предпочтении мира перед войной Каутилья ценил мир не сам по себе, а мир, вынужденный условиями и обстоятельствами. Заключать мирный договор следует, по его мнению, главным образом с равными или более могущественными царями.

### О государстве и государственной власти

В Артхашастре много внимания уделено вопросам внутренней политики и укрепления аппарата царской власти. Поскольку с населением общаются министры и чиновники царя, постольку, говорит Каутилья, большое значение приобретает

следующее: 1) находясь в состоянии мира, я своими действиями принесу ущерб начинаниям врага, я стану вкушать великие плоды моих начинаний и использую также начинания врага; 2) или же, прикрываясь доверием (которое оказывается мне) в силу мирного договора, я буду применять ловкие меры, действовать тайно и подсылать шпионов, этим самым я буду вредить начинаниям врага; 3) или же, я привлеку для совершения моих дел людей, которые заняты в начинаниях врага, тем, что я дам им возможность получить выгоду, сделав их труд легким, оказывая им помощь и облегчая подати; 4) или же враг, находясь в союзе с другим, обладающим подавляющей силой, достигнет того, что его начинанием будет принесен вред; 5) или же имеется владетель, который воюет с ним (врагом) и вследствие этого ищет союза со мной; я устрою так, чтобы вражда их длилась долго; 6) или же враг будет причинять вред местностям (иногу), который хотя находится в мире со мною, но меня ненавидит; 7) или же, терпя ущерб от врага народа его (т. е. другого враждебного государя), придет ко мне, и от этого будет преуспеяние в моих начинаниях; 8) или же (враг) терпит неудачу в своих начинаниях и находится в несчастье; он не будет нападать на меня, так как он должен будет направить свою деятельность в другую сторону; пользуясь этими двумя обстоятельствами, я достигну преуспеяния в моих начинаниях, находясь в мире; 9) или же, заключив мир с одним из врагов, я разобью окружение и благодаря этому получу в свои руки изолированного врага; 10) или же, привлекая на свою сторону врага путем оказания ему военной помощи, я буду возбуждать ненависть против него, когда он будет стремиться получить под свою власть круг государей, и добьюсь, чтобы он, являясь предметом ненависти, погиб именно благодаря этому. Имея такие виды, государь может добиваться преуспеяния мирным путем» («Артхашастра», стр. 294).

<sup>1</sup> «Артхашастра», стр. 287.



подбор должностных лиц, назначаемых на государственные посты. Прежде чем назначить то или иное лицо на пост министра или чиновника, царь обязан подвергнуть его целому ряду искушений. Так, выдержавшему религиозные испытания можно доверить руководство гражданским и уголовным судом; того, кто не поддался денежному соблазну, можно назначить собирателем государственных доходов; проявившего бесстрашие и смелость во время искушения можно брать в личную охрану царя. Главными же министрами Каутилья рекомендует назначать тех, кто не дрогнул перед всеми видами искушений. В Артхашастре говорится: «Местный житель развитый, легко руководимый, искусный в ремеслах, прозорливый, умный, с хорошей памятью, ловкий, красноречивый, самоуверенный, искусный в ответах, одаренный предприимчивостью и храбростью, выносливый, честный, дружелюбно расположенный, устойчивый в преданности, доброжелательный, сильный, здоровый, стойкий, не упрямый и не легкомысленный, с приятным обращением, не ссорящийся — это совершенный министр. Лишенные четверти и половины этих достоинств — это средний и плохой министры»<sup>1</sup>. Но и министры не без греха. Люди, рассуждает Каутилья, по своей природе непостоянны и в процессе работы, подобно лошадям, изменяют свой характер; поэтому за министрами надо также наблюдать и ежедневно проверять их работу.

Все содержание Артхашастры говорит о сильно обострившихся классовых противоречиях в стране.

Сравнивая внешние и внутренние трудности и бедствия государства, Каутилья наиболее опасными считает внутренние. «Для государя (главным затруднением, бедствием) является смута внутренняя или внешняя. По сравнению с внешней смутой, внутренняя смута является более зловредной...»<sup>2</sup>. Подобные высказывания Каутилья вполне объяснимы. Он понимал, что народное недовольство может свалить царя и сокрушить власть рабовладельцев. Ввиду этого большое число глав трактата Каутилья посвящено перечислению и объяснению мер, которые необходимо предпринимать царской власти против недовольных людей. Этот вопрос, видимо, настолько беспокоил Каутилью, что он вырабатывает самые подробные инструкции о способах слежки за должностными лицами, горожанами и сельскими жителями. В ход должны были пускаться угрозы и подачки, провокации и тайные убийства лиц, настроенных враждебно к царской власти. Людей, выступающих против царя, Каутилья советует заковывать в кандалы, отделять от жен и детей, на всю жизнь селить в рудниках, использовать на

<sup>1</sup> «Артхашастра», стр. 24.

<sup>2</sup> Там же, стр. 378.

самой тяжелой подневольной работе<sup>1</sup>. В общем, рабовладельцы и их государственная власть ни перед чем не останавливались в борьбе за упрочение своего господства.

Насколько опасались рабовладельцы любых проявлений недовольства и волнений внутри страны, как боялись они собственного народа, об этом хорошо говорит такой факт. Каутилья подробно рассматривает благоприятные и неблагоприятные условия для нападения на внешнего врага. В этой связи он составляет специальный раздел под характерным названием — «Размышления о волнениях в тылу. Меры против волнений внешних и возникающих среди подданных внутри (страны)». Каутилья предполагает такую ситуацию: при подготовке к походу перед царем возникают две возможности; одна возможность — большая выгода, ожидаемая в ближайшем будущем от наступления на противника; другая, одновременно складывающаяся возможность — небольшое волнение в тылу среди населения. Как поступить правителю в этом случае? Какую избрать политику? Для Каутилья нет никакого сомнения в ответе на такой вопрос. Небольшое волнение в тылу наступающего весьма опасно. Если даже складывается возможность получить большую выгоду в будущем, во время войны с противником, ее можно утратить ввиду внутренних неурядиц. «Поэтому если в отношении получения выгоды впереди можно предпринимать действия при одном случае на тысячу, то при сомнении о волнении в тылу не следует выступать при одном случае на сто. «Ведь бедствия (вначале бывают столь незначительны), как острие иголки» — так гласит людская поговорка»<sup>2</sup>.

Каутилья принадлежал к господствующему классу рабовладельцев. Он понимал, что в основе господства кшатриев и брахманов лежит их экономическое могущество, их собственность на землю, рабов, постройки, скот. В рассуждениях на эту тему он шел так далеко, что не только связывал взаимоотношения и положение в обществе различных каст с размерами их собственности, но и отношения отдельных людей друг к другу выводил из того же принципа «добра и злата». Пока человек богат, живет в довольстве, «у него друзей не перечесть», но как только он теряет собственность, его покидают друзья, с ним перестают общаться, он выглядит, как «старое кладбище».

Каутилья не только понимал, на чем построены отношения между людьми и кастами того времени, но и проводил решительную политику по укреплению господства высших каст. Об этом свидетельствуют как разработанные им принципы

<sup>1</sup> См. «Артхашастра», стр. 32.

<sup>2</sup> Там же, стр. 394.

взаимоотношения различных государств и народов, так и основы политики господствующего класса по отношению к низшим кастам. В Артхашастре правителям рекомендуется применять все средства против народного недовольства внутри страны. Таким же ясно выраженным классовым характером отличаются его предложения о применении законов государства к разным кастам.

Как и в Законах Ману, в Артхашастре рекомендуется налагать различные наказания за одни и те же проступки, совершенные представителями различных каст. Так, если в рабство продается несовершеннолетний из ариев и притом он не является рабом, то в случае, если он шудра, с его родственников, которые продали его, взыскивается штраф в 12 пана, если он вайшья — в двойном размере, если кшатрий — в тройном. Однако, если в рабство продается брахман, то продающий, покупатель и свидетели должны подлежать смертной казни<sup>1</sup>.

Наличие большого числа земледельцев, ремесленников, торговцев в Артхашастре рассматривается как источник благополучия высших каст и признак богатства государства. Рассуждая о сравнительной ценности земли и людей ее населяющих, Каутилья оправдывает ту политику государя, которая защищает людей, а не землю. «Сила государства состоит в людях, — рассуждает он. — Безлюдная же земля подобна бесплодной корове — что можно из нее выдоить?»<sup>2</sup>.

В ряде работ по истории социальной мысли, изданных в последние годы в США и в Англии, политические идеи Каутилья всячески превозносятся и даже ставятся в пример и наидание государственным деятелям и дипломатам буржуазных стран. Используя рекомендации Каутилья, эти люди хотят получить прибыль не менее щедрую, чем та, которую получали купцы Запада от продажи пряностей, драгоценностей и других товаров, вывезенных из стран Востока. Но несмотря на все восторги, расточаемые подчас буржуазными историками политической концепции Каутилья, даже они, при всем своем желании, не могли сделать из первого министра Чандрагупты святого и пророка.

Если буржуазных историков восхищают в Артхашастре обоснование внешней политики государства, опирающейся на военную силу, и разработка системы мер по обузданию не-

<sup>1</sup> Советский историк В. И. Кальянов справедливо отмечал, что узаконение социального неравенства в Артхашастре наглядно показано в тех разделах, которые предписывают особые привилегии брахманству. Эти привилегии выражаются в том, что брахманам предоставляются земли, свободные от штрафов и налогов, брахманы должны бесплатно переправляться через реку, освобождаются от платы за перевоз и т. п. (Артхашастра, стр. 528).

<sup>2</sup> «Артхашастра», стр. 232.

имущих классов, то марксистская наука видит в этом лишь подтверждение одного из основных своих принципов о классовом характере всякой идеологии и о том, что социальные теории являются отражением условий материальной жизни общества.

Артхашастра — это ценный литературно-политический памятник, много дающий для понимания общественных отношений в древней Индии. Впервые в древнеиндийской социальной мысли с такой последовательностью в интересах господствующего класса рабовладельцев, стремящегося к объединению разрозненных царств, были развиты идеи об укреплении государственной власти, о формах и путях осуществления внутренней и внешней политики правительства.

## 9. О ТЕОСОФИИ И ТЕОСОФАХ

### Теософия в древней Индии

В многочисленных работах буржуазных, особенно английских, историков за последние годы общественные и философские воззрения, развившиеся в Индии в VI—I вв. до н. э., все чаще отождествляются с теософией. Буржуазные историки — англичане Арчер и Мюллер, американец Чеймблисс, немец Ольденберг, француз Шевалье признают некий спиритуалистический экстаз, религиозное вдохновение, веру в загробную жизнь, представления о таинственных потусторонних странствиях и перевоплощениях человеческой души основной особенностью древнеиндийских философских и социальных воззрений.

Большинство перечисленных авторов, как и многие другие, считают, будто бы древнеиндийские мыслители были сплошь приверженцами теософии — особого религиозно-спиритуалистического направления, которое проповедовало существование потустороннего мира и возможность общаться с ним в действительной практической жизни. С этой целью при характеристике Вед, Махабхараты и Рамаяны подчеркивались главным образом мысли о жизни души после смерти человека и ее влиянии на современные и будущие поколения людей; в классических философских школах санкхьи, веданты, вайшешики, миманса, ньяя, йоги отмечалось и раздувалось стремление к обоснованию мистического транса, экстаза, в которых человек якобы сливается с высшим духовным началом и познает все лежащее за пределами его повседневной жизни. В буддизме и джайнизме выдвигалась на первый план мысль о постижении некоего высшего начала и его тайн в ходе духовного самоуглубления и самосовершенствования человека.

Одним словом, древнеиндийские философские и социальные учения полностью растворялись в религиозных помыслах, изображались прямыми предшественниками современного религиозного испуга и сводились к теософии.

К большому сожалению, и в самой Индии нашлось немало приверженцев этого взгляда. В своей двухтомной «Индийской философии» С. Радхакришнан признает религиозные спиритуалистические мотивы основным содержанием большинства философских направлений, получивших развитие в древней Индии. «Преобладающей особенностью индийского духа, наложившего отпечаток на всю культуру Индии и определившего направление ее мысли,— читаем в этой книге,— является склонность к спиритуализму. Спиритуалистический опыт — основа богатой истории культуры Индии... Вечное бытие бога — это всепроникающий фактор индийской жизни»<sup>1</sup>.

То же самое можно прочесть в его «Введении» к «Истории восточной и западной философии», где утверждается, будто грань, которая обычно отделяет философию от религии, не может быть четко проведена в условиях индийской действительности. Для индийских философов, отмечает Радхакришнан, основой является принцип мистицизма, согласно которому чувства не могут быть источником познания реальности. На примере философского учения чарвака, санкхьи и других школ мы уже видели, насколько неправильны подобные суждения о древнеиндийской философии.

Другой видный историк индийской социальной мысли Ауробиндо выразил эту мысль еще более четко. В своей книге «Основы индийской культуры» он стремится доказать, будто бы анализ «духовной субстанции интеллекта» позволяет разумному началу в индивидууме отождествиться с чисто духовным сознанием, «лежащим за пределами разума». «Эта концепция,— заявляет Ауробиндо,— лежит в основе социальной системы Индии». Автор предсказывает новый поворот Индии к спиритуализму: «Теософия, с ее стройной системой старого и нового и призывом к древней духовной и психической системе познания мира, получила широкое распространение не только среди ее признанных адептов. Несмотря на бесконечные злословия и насмешки, теософия в значительной степени способствовала распространению веры в карму, в перевоплощение, существование других сфер бытия, в эволюцию материализованной души через интеллект и психику...»<sup>2</sup>.

В данном случае нет необходимости приводить большее число фактов, говорящих об отождествлении древнеиндийской

<sup>1</sup> С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 29.

<sup>2</sup> Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. N. Y., 1953, p. 20.

философской и социальной мысли с теософией. Важно другое: действительно ли можно свести историю социальных и философских идей в древней Индии к теософии?

Выше было показано противоречивое развитие социальной мысли Индии в рабовладельческую эпоху. Это развитие было сложным и многообразным. В системах брахманизма, буддизма и других не было недостатка в мистицизме и даже спиритуализме. Но во многих философских и социальных учениях древней Индии зарождалась и крепла прогрессивная мысль, явно враждебная религиозным воззрениям. Поэтому нельзя, не попирая факты, не искажая исторической правды, отождествлять древнеиндийские воззрения на природу и общество с оккультизмом, спиритуализмом, теософией.

Какую же тогда цель ставят те историки, которые так превозносят спиритуалистическую теософию в древней Индии?

Ответ может быть только один: возвеличивая и раздувая религиозно-спиритуалистические стороны во взглядах древнеиндийских мыслителей, эти историки, хотя бы они того или нет, стремятся изобразить современные религиозно-теософические течения в Индии закономерным результатом исторического развития индийской философской и социальной мысли, якобы вполне отвечающим духовному складу и всем традициям индийского народа. Что это действительно так, об этом говорит упомянутая нами книга «История восточной и западной философии». В главе XX этой книги, написанной доктором П. Т. Раджу, мы читаем: теософическое общество, существующее ныне в Индии, внесло большой вклад в индийское возрождение; теософия помогла «индусам сплотиться для борьбы против враждебного критицизма, отыскать величайшие элементы своей религии...» Автора особенно восхищает, что теософия якобы доказала «существование божественных учителей, сверхлюдей», называемых «Старшими Братьями рода человеческого». В общем теософия вывела Индию на путь истинный. Так ли это на самом деле?

Какую действительную роль сыграл мистицизм, сливавшийся с социальными идеями брахманизма, мы показали ранее. Все учение брахманов о переселении и перевоплощении человеческих душ, все их воззрение на возможность общения человека с богом путем жертвоприношений и соблюдения «священных» ритуалов и традиций было подчинено одной цели — упрочению рабовладельческого государства, сохранению кастового строя и всех тех привилегий, которые он давал им. Следовательно, ответ на вопрос о том, какую роль играла древнеиндийская теософия, ясен сам собою. Но этот ответ будет далеко не полным, если ограничиться ссылкой на соци-

альную роль спиритуалистической теософии в древнее время. Чтобы ответ был более полным, необходимо обратиться также к «теории» и практике современных индийских теософов.

### **Международное теософическое общество в Мадрасе**

На одной из окраин Мадраса, у входа в большой парк, посетитель может прочесть надпись: «Теософическое общество. Правление. Мадрас». Здесь расположен центр индийских теософов. Он насчитывает около 100 сотрудников, 33 тысячи членов в Индии и более 100 тысяч в других странах. Общество занимает ряд больших зданий, главное из которых представляет собою роскошно отделанный дворец, расположенный в центре великолепного парка, с вековыми деревьями и многочисленными цветниками. Здесь же фруктовый сад, огороды. Парк теософического общества разбит у берега моря. Парк и территория общества обнесены крепким высоким забором. Посторонним туда вход запрещен. Организатор теософического общества полковник американской армии Генри Стил Олькотт и другие знали, какое место выбрать под Мадрасом для такого общества. Полковник Олькотт посвятил свою жизнь тому, чтобы проникнуть через теософическое общество в различные сферы индийской жизни и оказывать на них влияние.

Теософическое общество прежде всего приняло меры к безудержному возвеличению Соединенных Штатов Америки в глазах индийцев и других народов. В «Истории» теософического общества можно прочесть любопытные признания: «Соединенные Штаты Америки явились главной ареной, на которой разыгралась современная драма оживления интереса и практики взаимообщения с другим миром...». Значит, все, кто желает установить связь с потусторонним миром, должны воспользоваться практикой Соединенных Штатов Америки и пойти к ним на выучку! Неудивительно, что на протяжении всей истории теософического общества его руководители совершали систематическое паломничество в США, где изучали практику общения с «потусторонним миром» и, очевидно, пополняли опустевшие карманы...

Через всю историю теософического общества проходит стремление его организаторов и руководителей скрыть от общественности и особенно от прессы истинные цели общества. В прошлом веке одна из организаторов теософического общества в Индии Е. П. Блаватская написала даже трактат «Секрет тайной доктрины» и основала, как говорится в «Истории» этого общества, «восточную или тайную школу теософии, чтобы воспитывать в практическом оккультизме тех, кто был готов затратить необходимые усилия в самодисциплине и высшем

доверии друг к другу». Главарь общества полковник Олькотт издал трактат «Теософия, религия и тайная наука». *Тайная*,— вот в этом-то вся суть дела! Если Олькотт, его сотрудники и последующие руководители общества преследовали, как они сами говорили, «общечеловеческие идеалы»,— зачем же им делать тайными свои взгляды и создавать в Индии и других странах «тайные центры» для проповеди своего вероучения?

Тайный характер деятельности теософического общества в Мадрасе всегда вызывал подозрения прогрессивной общечеловечности. Особые ее сомнения возбудил тот факт, что на одном из официальных заседаний теософического общества был обсужден текст обязательства, которое должен давать каждый, кто вступает в ряды общества. В журнале «Теософист» в июне 1881 г. опубликован такой текст обязательства вступающего в члены теософического общества:

«Я..., стремящийся стать членом Теософического общества, даю лично президенту и каждому, который является теперь или может быть принятым в будущем в члены вышеупомянутого общества, мое торжественнейшее и святое обещание, что какая бы то ни была информация, связанная с законной философской работой и исследованиями общества, которая может быть мне известна как члену общества, с условием, что это не должно быть разглашено, я торжественно обязуюсь сохранять в секрете, не допуская никого, под каким бы то ни было предлогом, или под угрозой или обещанием узнать тайну. О верном исполнении этого обещания я тем самым в присутствии этих свидетелей даю мое честное слово».

Значит, у теософического общества имеются скрытые, тайные цели, разглашение которых грозит членам этого общества преследованиями и репрессиями со стороны его руководителей.

Вполне понятно, что формально цели этого общества облечены в наукообразную, философско-религиозную форму. Так, в официальных документах теософического общества изложены три его цели: «сформировать ядро всеобщего братства человечества»; «способствовать изучению сравнительной религии, философии и науки»; «исследовать невыясненные законы природы и силы, скрытые в человеке».

За этими мудреными суждениями о всеобщем «братстве человечества», изучении религии и «скрытых сил» в человеке не трудно увидеть подлинный характер всей программы общества. Нельзя забывать, что теософическое общество начертало на своем знамени девиз — «всеобщее братство человечества» — в тот период, когда индийцы изнывали под чужеземным гнетом, когда каждому из них грозил бич английского надсмотрщика и пистолет британского офицера.



Нужно было потерять всякую совесть, чтобы проповедовать «братство» индийцев с ненавистными им поработителями.

Теософическое общество занималось проповедью мистики, особенно проповедью оккультизма и спиритизма. Научные учреждения Индии и других стран в течение нескольких десятилетий разоблачали деятельность этого общества, не имеющего абсолютно никакого отношения к науке.

### Социальная доктрина теософии

Идеологи теософического общества в Мадрасе, опубликовав изрядное число мистико-философских трактатов, никогда не утруждали себя доказательствами. Они требовали принимать все их постулаты на веру. Так, один из идеологов общества выдвинул положение о том, будто бы «физические и личные принципы человека подвержены процессу, называемому перевоплощением, цель которого — совершенствовать человека». Но какие доводы, доказательства приводятся в защиту этой «теории»? Никаких. Этот же идеолог считает, что «его бессмертное Само, или Монада, является окончательным свидетелем длительного процесса эволюций, из которых оно и получает ясность и знания».

Почему же это «Само» бессмертно? Где доказательства? Откуда видно, что ввиду вытасненной вновь на свет теософией идеи о «бессмертии души» человек получает знание? Логика, здравый смысл и научные доказательства никогда не были уделом теософов. Они предпочитают не ставить таких вопросов и не отвечать на них.

В основе идеологии теософического общества лежит мысль о существовании потустороннего мира, с которым живущие ныне на земле люди могут поддерживать постоянную связь. Проповедники теософии назвали этот мир «астральным», ибо ему якобы присущи «светящиеся качества атмосферы»! Существа «астрального» мира, оказывается, могут общаться посредством «некоторых способов с теми существами», которые все еще живут в земном мире. При этом такое общение с потусторонним миром выдается теософами за главное в познании. Но как быть, если человек увлекся не потусторонним миром, а земным и начал строить города, улучшать земледелие, сооружать фабрики, заводы и железные дороги, то есть по-настоящему овладеть силами природы? «Мудрецы» из теософического общества отвечают на это так: «Когда человек начал вкушать плоды земного познания — на время взяла верх низшая сторона его природы!» Следовательно, «плоды познания», исторический трудовой опыт людей выдаются теософами за «низшую» сторону человеческой природы. «Высшей» же стороной природы человека является оккультное «знание».

Какие мотивы, какие подспудные истоки лежат в основе подобного рода воззрений, пропагандируемых мадрасско-американскими теософами? Эти «теоретики» больше всего боятся самостоятельного экономического развития Индии, ее хозяйственных успехов, создания в Индии отечественной промышленности, транспорта, науки. Они проповедают то же, что проповедовал американский минералог Бейтмен на 41-м Научном индийском конгрессе: сохранение экономической отсталости Индии и ее зависимости от Англии и США. Вот почему строительство заводов, улучшение транспорта и сельского хозяйства в Индии, то есть «вкусение плодов познания и опыта» индийским народом, теософы объявляют торжеством «низшей стороны человеческой природы», а уход в «астральный» мир, то есть сохранение экономической отсталости и зависимости страны от колониальных держав — торжеством «высшей» стороны природы человека!

Единственным «свидетельством» вечного существования человеческих душ в «астральном» мире является тот «факт», что во время спиритических сеансов кое-кто из людей слышит «звуки постукивания», доносящиеся из «потустороннего мира». Чаще всего в подтверждение этого приводится такой случай. В Рочестере (США), где жила семья Джона Фокса, происходили удары и постукивания, в особенности вокруг личностей двух его дочерей, и в частности Кэт. Эти постукивания рассматривались как странные, непонятные и возможно зловещие знаки. Наконец, маленькая Кэт, одиннадцати лет от роду, постучала о спинку своей кровати и громко спросила: «Кто вы? Постучите столько же раз, сколько я». Ее стук был повторен. Эксперимент был проделан многократно. Число постукиваний без единой ошибки воспроизводил невидимый агент. Ключ найден! Постукивал дух. Это произошло в марте 1848 г. Эта дата и считается началом так называемого «нового духовного освобождения». Последовали другие, не менее важные феномены. Внимание цивилизованного мира было привлечено к потоку сообщений о материализации духа и т. п., которые в большом количестве имели место в США и других странах.

И это все.

Следовательно, достаточно было маленькой Кэт спросонья пролепетать: «Кто вы?», как все сооружение в защиту «астрального мира», все доказательства его реального бытия и возможности общения с ним были найдены.

Каждый здравомыслящий человек, не опутанный какой-либо «тайной доктриной» или «тайной организацией», мог бы сказать: ключ найден к развенчанию «теории» и практики теософического общества, к тому, чтобы вывести теософов на чистую воду.

## «Астральный» мир и деятельность теософов

Нередко проповедников оккультизма спрашивали: если вы поддерживаете такую тесную связь с «потусторонними силами», с «астральным» миром и эти силы столь могущественны, как вы утверждаете, если к вам являются всемогущие представители «астрального» мира, которых вы называете с большой буквы «Мастерами», то почему они не окажут вам никакой помощи и не избавят вас от стольких разоблачений, которыми пестрит печать разных стран; почему во времена кризисов вашего общества к вам не приходит на помощь руководство «бессмертных душ» — этих «астральных Мастеров»?

Вопросы эти сильно подрывали мистическую пропаганду обскурантов-теософов.

Любопытен ответ на один из такого рода вопросов, ответ являвшийся своего рода инструкцией теософам-пропагандистам, сформулированный Г. С. Олькоттом: это происходит потому, утверждает Олькотт, что «астральные Мастера» заняты духовной, а не практической сферой жизнедеятельности людей. Ответ поистине достоин теософии!

Из многоречивых писаний теософов можно выудить только один «аргумент» в защиту реальности потустороннего мира, не считая случая с «маленькой Кэт». Этот «аргумент» взят из описания одной из основательниц теософического общества Блаватской «метода» работы ее над книгой «Секрет тайной доктрины». Оказывается, Блаватской не приходилось рыться в книгах, работать в библиотеках и архивах для своего пухлого «исследования». Стоило ей вперить взор в одну точку и подумать: «Ах, как бы хорошо в это место вставить две-три удачных цитаты», как потусторонний дух — Мастер уж тут как тут и высыпает ей прямо на стол готовенькие цитаты и ссылки на источники. Не один студент и аспирант университетов многих стран попросил бы теософичку познакомиться его с мастером таких дел! При этом Блаватская уверяет: «дух» был так услужлив, что не только доставлял нужные копии книг, цитат, документов, но быстро и точно проверял ссылки автора на источники. Конечно, человеку в здравом уме трудно без улыбки читать признания Блаватской, но для характеристики уровня и типа этих людей здесь все же целесообразно привести выдержку из ее книги: «Я делала то, что может быть изображено как род вакуума в пространстве, окружающем меня, и фиксировала мой взгляд и мою волю на нем, и скоро сцена за сценой проходили передо мной, подобно последовательным картинам диорамы, или, если мне нужна ссылка или информация из какой-нибудь книги, я фиксирую мой дух как можно внимательнее, и астральная копия книги появляет-

ся передо мной, и из нее я беру то, что мне необходимо...» Она имела при себе лишь небольшую кипу книг, однако «Секрет тайной доктрины» изобилует ссылками. Временами она нуждалась в проверке этих ссылок и ухитрилась получать их с «быстротой и точностью говорящими, что здесь мы имеем дело не со сферой простого совпадения».

Из фактов истории теософического общества видно, что когда Блаватская, написав «Секрет тайной доктрины», послала свою рукопись некоторым ученым для просмотра ее, большинство из них отказались иметь какое-либо дело с этим «трактатом» и отправили рукопись обратно. Удивительно, как это дух — Мастер, так активно помогавший теософичке сочинять сказки, не умудрился проделать гораздо более простую работу — принудить рецензентов почитать рукопись и дать на нее положительные отзывы!

Здесь нет нужды подробно говорить о теософическом обществе. Хотелось упомянуть только, что общество не ограничивается проповедью обскурантизма. Некоторые из наиболее известных его деятелей выступали в качестве рьяных проповедников милитаризма и войн между народами. При этом теософы самого бога делали сторонником войны. Например, в «Краткой истории теософического общества», являющейся официальным изданием общества, приводятся слова Анни Безант — одной из виднейших деятельниц общества, что «бог в войне, как и в мире, как средствами войны, так и мира всегда способствует совершенствованию человечества».

Если в древности спиритуалистическая теософия выступала идеологической опорой господства рабовладельцев, то в наше время она является идеологией империалистической реакции, стремящейся удержать народы в колониальном рабстве, отсталости и невежестве. Современная теософия имеет немало общего с мистическими воззрениями далекого прошлого, но «родство душ» былых и нынешних теософов вовсе не доказывает того, что теософия выражает склад, дух, культурные завоевания и традиции индийского народа. Это показывает лишь то, что современные реакционные «учения» находят известную опору в реакционных же идеях прошлого. Что же касается действительных завоеваний и прогрессивных традиций истории индийской философской и социальной мысли, то они выражены в материалистических учениях, передовых социальных идеях, направленных против кастового строя, социального неравенства и рабства, или в учениях, близких к ним. Именно эти идеи и учения глубоко выражают «дух индийского народа», именно на эти традиции опираются в борьбе за свободу и счастье своего народа современные передовые силы Индии.

## 10. ПРОТИВ БУРЖУАЗНОЙ ФАЛЬСИФИКАЦИИ ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

### «Древний индиец» о современной Индии

Один из крупнейших знатоков истории индийской культуры Ауробиндо попытался изложить то впечатление, которое произведет современная Индия на древнего индийца эпохи Вед и Упанишад, если он перенесется в наше время. Увидав падение «с духовных высот в бездонную пропасть» во времена английского хозяйничанья в Индии, он спросит себя: какая участь постигла великую цивилизацию древней Индии в руках его злополучных потомков? Он будет поражен, что при таком обилии духовных богатств, таком многообразии стимулов для дальнейшего роста и совершенствования они могли дойти до такого хаоса и бессилия. Вместо всемерного развития высоких идеалов индийской культуры они покрылись ржавчиной, плесенью, оказались на краю гибели. Он увидел бы, что его соплеменники цепляются за внешнюю форму и лохмотья прошлого, почти совершенно забывая о его благородной сущности. Каким малодушием показала бы ему современная апатия, мелкие, разрозненные попытки к развитию философской мысли по сравнению с духовной мощью и светом героической эпохи Упанишад и великих философов того времени. Питомец благородной классической эпохи, с ее стремлением к познанию, научными достижениями, величайшим расцветом творческих сил в литературе и искусстве, он был бы потрясен глубиной последующего регресса, бедностью духа, неподвижностью, слепым повторением, шаткостью творческой инициативы, длительным периодом бесплодия в искусстве и застоя в науке. Его опечалил бы резкий переход к невежеству, отсутствие древней силы воли и почти добровольный отказ от сопротивления. «Великая древняя цивилизация, сочетавшая в себе гибкость и власть, стократно вознаграждавшая за принесенные во имя нее жертвы, уступила место беспомощности, которая безропотно переносит вторжение внешних сил, бремя испытаний и была лишь способна на случайный слабый отпор. В течение некоторого периода потеря веры и самоуважения достигла таких масштабов, что индийские мыслители пытались даже совершенно отказаться от древних идеалов и духа, заменив их чужеземной, импортированной культурой»<sup>1</sup>.

Конечно, древний индиец увидел бы в современной Индии не только разложение и упадок. Особенно не смог бы он прийти к такому заключению, всмотревшись в дела своих соотече-

<sup>1</sup> Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. N. Y., 1953, p. 35.

ственников, после изгнания английских захватчиков из его страны и развития Индии по пути национальной и государственной независимости. Но вопрос, поставленный индийским ученым, не лишен основания. Каждый, кому дороги в Индии интересы своего народа, поставил бы такой вопрос.

### **Против буржуазной клеветы на индийский народ**

Буржуазные историки в целях оправдания колониаторской политики империалистических стран выдвинули несколько «теорий», объясняющих своеобразие развития Индии в последние столетия.

Наиболее излюбленной «теорией» идеологов колониализма является лжетеория, объясняющая современную отсталость «узостью и убогостью» индийской социальной мысли и вообще «неспособностью» народов Востока к какому-либо самостоятельному творчеству. Особенно много потрудились в области фальсификации истории культуры Индии реакционные английские, французские и американские «исследователи».

Основной тезис буржуазных историков заключается в следующем: индийский народ в силу особых свойств будто бы не способен к самостоятельной жизни и самостоятельному творчеству, и в этом — причина всех несчастий, обрушившихся на него.

Так, небезызвестный реакционный американский философ Ральф Флюэллинг еще в 1951 г. опубликовал статью « Столкновение и примирение культур », полную измышлений о том, будто Восток отличается от Запада инертностью, отсутствием индивидуальной инициативы, безразличием к личной свободе и т. д. Автор уверял даже, что « пассивность восточного человека сделала из него жертву идеологической и политической тирании на столетия ». Все положительное в индийском крестьянине, рабочем и интеллигенте взято от Запада, от Америки и Европы, уверяет Флюэллинг, а все отсталое и убогое — результат национальной истории Индии, неотъемлемая черта индийского национального характера.

В 1952 г. в Париже была издана книга « Драма индийской независимости » некоего Ивона — монаха ордена капуцинов. Ивон не только отрицает разумность предоставления странам Азии государственной самостоятельности, но считает это вредным и преступным делом. Капуцин, написавший эту книгу, должно быть, уверяет свою паству, что он служит богу. Но, поистине, более безбожно лживой книги, наверное, нет на свете! Потерявший всякую честь и совесть капуцин, как и

его американский собрат, все «добродетели» находит в людях Запада, а все «пороки» — в людях Востока. «Нездоровый элемент», якобы заложенный в индийском населении, только потому и не погубил жителей Востока, пишет монах, что Восток подвергся «западному влиянию». В этом влиянии он видит одну из «самых больших милостей, оказанных Индии богом». «Индия всегда была инертной жертвой иностранного господства», так как индийцы, по Ивону, имеют «непостоянный характер».

Флюэллинг и Ивон лишь выразили общую линию идеологии современных колонизаторов, суть которой состоит в «доказательстве» той абсурдной мысли, что народы Востока на веки вечные должны остаться в рабской зависимости от империалистов, так как-де без них они пропадут, сгинут со света.

Не требуется особого труда, чтобы доказать, что тезис буржуазных историков и философов об инертном характере индийского народа является злостной клеветой и фальшивкой. Индийский народ много веков самостоятельно строил свое государство и создал великие материальные и культурные ценности, достойные великого народа. Буржуазные идеологи скрывают, что коренное население страны, а не западные колонизаторы, создало те материальные и духовные богатства, которыми законно гордятся все честные индийцы. Сколько талантов и ясных умов в этом народе и как они развернутся, когда страна залечит раны, нанесенные ей колонизаторами, когда народ избавится от всякого угнетения и сможет целиком воспользоваться плодами собственного труда!

Прогрессивный индийский историк С. А. Данге справедливо писал, что английские правители искажали историю Индии, чтобы деморализовать участников растущего освободительного движения, создать у руководителей народа некий психоз, убедить их в том, что Индия, ее народ не принимали никакого участия в мировой истории, которую двигали вперед другие древние и высоко развитые государства, и убедить их, будто бы все, что нам известно из индийской истории, может служить только лишним доказательством того, что Индия и ее народ обречены находиться под властью чужеземных завоевателей. Англичане доказывали, что на это обрекают индийцев и географические условия, и климат, и вся их культура. Этот тезис совершенно всерьез «обосновывают» составители «Кембриджской истории Индии», например Фрезер и авторы многих других «работ». Подобные «теории» буржуазных историков призваны оправдать политику империалистических государств, их стремление сохранить свое господство там, где они еще хозяйничают, удержать и закрепить свое влияние там, откуда их изгоняют восставшие народы.

В 1954 г. в Индии состоялся очередной Всеиндийский научный конгресс, на который были приглашены делегации ученых из многих стран. Были там представители и США. На одном из пленарных заседаний конгресса с докладом о минералогических запасах земного шара выступил американский «специалист» Бэйтмен. Главная мысль этого выступления — утверждение, что таким странам, как Индия, нет смысла создавать собственную тяжелую и перерабатывающую промышленность. По мнению Бэйтмена, это — бессмысленное занятие, поскольку такая промышленность уже создана в других странах, например в Соединенных Штатах. Удел индийцев — добывать минеральное сырье, а назначение американцев — снабжать Индию и другие страны готовыми товарами.

Индийский профессор, прослушав речь Бэйтмена на конгрессе, заметил: «У нас, в Индии, есть древний поучительный рассказ на эту тему из «Хитопадешы» — «Полезных наставлений»: «На длинной дороге к Удджайни растет большое дерево пиппала; там жили гусь и ворон. Однажды, в летнее время, какой-то усталый путник, положив возле себя лук и стрелы, уснул под деревом. Вскоре сошла с его лица тень дерева. Гусь, заметив, что солнечный луч достиг лица путника, из жалости распустил крылья и тень снова упала на лицо путника. Путник в глубоком сне раскрыл рот. Ворон, который, по своей природной злобе, не переносит чужого счастья, испустил в его рот нечистоту и улетел. Путник вскочил, посмотрел на вершину дерева, увидел гуся, пустил в него стрелу, и тот упал мертвым. Потому я говорю: не нужно жить в общении со злым. Разве Бэйтмен, прибывший к нам на конгресс, не напоминает поведение ворона»».

Английские историки в этом вопросе вполне согласны со своими американскими коллегами. Любопытно рассуждение такого крупного английского историка, каким является Арнольд Тойнби. В лекциях, прочитанных в 1952 г., на тему «Мир и Запад», он подробно излагает взгляды Махатмы Ганди на роль технического прогресса для Индии. По мнению Тойнби, Ганди понимал, что огромные массы хлопка, выросшего в Индии, из которого пряли и ткали в Ланкашире, вновь возвратятся в Индию в качестве готовых материалов, что залучает Индию с Западным миром в прочную сеть, которую трудно разорвать, ибо нити из индийского хлопка превратятся в стальные оковы. Ганди видел, рассуждает далее Тойнби, что если бы индусы стали носить одежду, сделанную западными машинами на Западе, они скоро стали бы применять эти же самые западные машины в Индии для тех же целей. Как только индийцы научатся тратить свое рабочее время на производство западных работ, они станут тратить свой досуг на



западные развлечения и, в конце концов, обнаружат, что приобрели западные души и перестали быть индийцами. Отсюда, делает вывод Тойнби, Ганди призывал своих соотечественников «спасти индийские души», ударив топором по корням роскошного западного дерева. Тойнби считает, что Махатма Ганди не только не ошибался, отвергая необходимость технического прогресса для Индии и создания отечественной промышленности, но был гениальным ясновидцем и пророком. Тойнби, как и Бэйтмен, полагает, что для Индии нет ничего лучшего, как навсегда сохранить свою вековечную экономическую отсталость<sup>1</sup>.

Об этом же пишет и профессор Пенсильванского университета США Норман Браун. Он считает, будто бы в экономическом отношении Индия весьма далека от того, чтобы развить свои промышленные возможности<sup>2</sup>.

Эти взгляды вообще характерны для идеологии колонизаторов. Как известно, английские монополисты не только проповедовали, но и проводили в жизнь эту политику в Индии. Трудом, потом и кровью индийского народа английские фабриканты, банкиры и торговцы раздули свое промышленное производство. Империалисты и поныне изо всех сил стремятся сохранить свое господство в колониях и влияние в слаборазвитых странах.

В этом и состоит действительный смысл всех «теоретических» упражнений современных реакционных историков и философов, возводящих черную клевету на индийский народ и на все народы Востока.

Что же касается «благотворного» влияния Запада на Восток или точнее — колонизаторов на народы колоний, то об этом идеологам буржуазии лучше бы помолчать. Население Индии почти двести лет смело боролось против английских колонизаторов. Оно всеми силами сопротивлялось их «благотворительному» «западному влиянию». В. И. Ленин писал, что в «Индии туземные рабы «цивилизованных» английских капиталистов как раз в последнее время причиняют неприятное беспокойство своим «господам». Нет конца тем насилиям и тому грабежу, который называется системой английского управления Индией. Нет нигде на свете... такой нищеты масс, хронической голодовки населения. Самые либеральные и радикальные деятели свободной Британии... превращаются в качестве правителей Индии в настоящих Чингисханов, которые

---

<sup>1</sup> Arnold Toynbee. The World and the West. London. New York, Oxford University Press, 1953, p. 22—23.

<sup>2</sup> Norman Brown. The United States and India and Pakistan. Cambridge, Mass. (USA), 1953, p. 2.

способны санкционировать все меры «успокоения» вверенного населения, вплоть до *сечения* политических протестантов!»<sup>1</sup>

Еще в пору укрепления английского владычества в Индии Маркс писал о бедствиях, причиненных Индии британцами, как о самых страшных в истории этой страны. «Страницы истории господства англичан в Индии,— отмечал он,— едва ли говорят о чем-либо, кроме разрушения; их созидательная работа едва заметна за грудой развалин»<sup>2</sup>.

Об этом же свидетельствует Дж. Неру: «Вся идеология этого владычества была идеологией «народа господ» и господствующей расы, и структура правительства была основана на ней; идея господствующей расы заложена в империализме. Эта мысль не была завуалирована; она была провозглашена властителями в недвусмысленных выражениях. Но еще убедительнее слов были те дела, которые их сопровождали, и поколение за поколением, год за годом Индия в целом и каждый отдельный индеец подвергались оскорблениям и унижению, а также презрению. Нам говорили, что англичане — раса владык, сам бог даровал им право управлять нами и держать нас в подчинении; если мы протестовали, то нам напоминали о «тигрином нраве расы владык». Как индийцу мне стыдно писать обо всем этом, ибо подобные воспоминания причиняют боль и еще большую боль причиняет то, что мы так долго мирились с этим унижением. Я скорее предпочел бы любое сопротивление, каковы бы ни были его последствия, лишь бы наш народ не примирялся с таким обращением»<sup>3</sup>.

Впрочем, некоторые буржуазные историки, например Арнольд Тойнби, и сами признавали, что «конкретные соприкосновения между индусами и жителями Запада были многочисленными и наше западное железо глубоко вонзилось в душу Индии»<sup>4</sup>.

Таково действительное влияние английских колонизаторов на Индию. За все время своего владычества в Индии английские империалисты не признавали индийцев людьми, они не разрешали им появляться в общественных местах, отелях, пользоваться наравне с белыми городским транспортом, вывешивали объявления, запрещающие индийцам бывать в определенных частях города, парках, садах, музеях и т. д. Каждый, кто знает о безмерном горе миллионов индийцев, горе от нищеты и векового унижения, горе от безрадостного детства, убеждается в преступных деяниях английских колонизаторов.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 160—161.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 225.

<sup>3</sup> Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 349.

<sup>4</sup> Arnold Toynbee. The World and the West. London, New York. Oxford University Press, 1953, p. 34.

В Калькутте нам пришлось слышать, как один индийский профессор, указывая рукой на тысячи людей, устраивавшихся на ночлег на каменных мостовых города, сказал: «Пусть будут прокляты навеки английские колонизаторы, эти изверги-поработители, принесшие столько страданий и бедствий моему народу!»

И после всего этого идеологические наемники английских и американских монополистов смеют считать влияние англичан в Индии «благотворным», ставить Запад в пример Востоку, чернить великий свободлюбивый и талантливый народ Индии!

### **О буржуазной фальсификации истории социологической мысли древней Индии**

Особенно много поусердствовали идеологи империалистической буржуазии в очернении и фальсификации истории древнеиндийской социологической мысли. Им надо было во что бы то ни стало «доказать», будто история Индии, ее общественно-политические и философские воззрения подготовили почву для превращения страны в колонию империалистов, и тем «глубже» обосновать претензии колонизаторов на хозяйничание в странах Азии. Но так как доказать это, опираясь на факты истории, невозможно, то была предпринята целая кампания извращения истории индийской социальной и философской мысли.

В 1950 г. в Чикаго вышел в свет объемистый коллективный «труд» американских историков и социологов «Введение в историю социологии». Уже в первой главе, названной «Древняя и средневековая социальная философия», издатель и один из авторов книги Гарри Барнес воспроизводит ту распространенную в западноевропейских кругах ложь, будто писатели Востока древних времен «благодаря своему социальному окружению, не сумели выработать яркие оригинальные обобщения о происхождении и сущности социальных учреждений». Без всяких доводов, исходя из предвзятого неприязненного отношения к культуре народов Востока, Барнес разглагольствует о том, что социальная мысль народов Востока «спорадична, отрывочна, неорганизована» и не является результатом тщательного систематического исследования<sup>1</sup>.

Нельзя также согласиться с историком социальных учений древности Швейтцером, который сводит всю индийскую философию и социальную мысль к отрицанию мира и жизни. Считая, будто бы сущностью всех направлений социальных учений Индии является безграничный пессимизм, потеря человеком веры в свое настоящее и будущее, Швейтцер приходит к заклю-

<sup>1</sup> An Introduction to the History of Sociology. Ed. by H. E. Barnes, Chicago, 1950, p. 4.

чению о том, что эти учения «рассматривают бытие, познаваемое человеком на собственном опыте и развивающееся, как нечто бессмысленное и приносящее страдания, и потому требуют отказаться от всякой деятельности, которая ведет к сохранению и упрочению существующей жизни». Швейццер отрицательно относится к тому, что в истории индийской философской и социальной мысли значительное место занимают материалистические тенденции и прогрессивные веяния. Признав, что в истории индийской мысли был не только мистицизм, но и другие, связанные с наукой и духовной жизнью народа направления, автор заключает: «Только мистика соответствует идеальному мировоззрению. Всякое иное мировоззрение является по своему типу незавершенным и неразумным»<sup>1</sup>. В этом же духе высказывается французский историк Жак Шевалье. Индийская философия, по его мнению, «индифферентна к разрешению проблем и даже к самому объекту мысли и в этом ее коренное отличие от всех западных учений»<sup>2</sup>.

Английский историк А. Гау считает всю индийскую философию плодом незрелого застывшего ума индийцев, следствием «неполноценности индийского характера», порождением мудрецов «низшей расы» и «варварского общества»<sup>3</sup>; американец Е. Тилли отождествляет ее с мифологией<sup>4</sup>; известный специалист по истории идеологии Востока Г. Циммер отрицает за индийской философией всякое познавательное значение, а великим ее достижением считает «открытие души» как вечной сущности сознания и организма человека<sup>5</sup>.

К религии сводил философию стран Востока крупнейший немецкий индолог П. Дейссен. В своей шеститомной «Всеобщей истории философии», три первых тома которой посвящены Индии, он пытается обосновать ту мысль, будто в истории индийской философии, как и вообще на Востоке, нет никакой противоположности между религией и философией. Упанишады, санкхья, ранний буддизм целиком укладываются, по его мнению, в религиозную идеологию. В мистицизме, в признании иллюзорности мира коренится, по Дейсену, родство всех важнейших систем философии, созданных в разные времена, в разных странах<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> A. Schweitzer. Die Weltanschauung der Indischen Denker. München, 1935, S. 1, 7.

<sup>2</sup> J. Chevalier. Histoire de la pensée. La pensée antique. P., 1955, p. 40.

<sup>3</sup> A. Gough. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. L., 1882, p. 6.

<sup>4</sup> E. Thilly. A History of Philosophy. N. Y., 1914, p. 3.

<sup>5</sup> H. Zimmer. Philosophy of India. N. Y., 1956, p. 31.

<sup>6</sup> P. Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. 3, Lpz., 1920, S. 116.

Каждый, кто серьезно, без предвзятых идей изучал историю индийской общественной мысли, не только пришел к противоположным выводам, но и был глубоко возмущен столь произвольным истолкованием смысла философских и социологических воззрений древних индийцев. Незачем говорить о том, что приведенные высказывания буржуазных историков социальной мысли находятся в вопиющем противоречии с фактами. Здесь можно прежде всего опять сослаться на великого индийского мыслителя Тагора. Конечно, нельзя отрицать наличие пессимистических идей и в общественных теориях и в философии древней и современной Индии. Однако многие индийские писатели резко выступали против тех, кто в своих мрачных пессимистических предсказаниях видел смысл жизни в том, что она идет к своему концу, к замене смертью. Неверие в жизнь, стремление окрасить ее в серо-черный цвет и посеять в умах людей безнадежный взгляд на мир, вызвать панику и неуверенность — все это никогда не встречало поддержки среди основных слоев населения Индии. Тагор, например, знал Рамаюну, как никто другой. Но изучая это замечательное произведение, он вовсе не видел смысла идеологии Рамаяны в пессимизме. Наоборот, он считал, что жизнь в целом никогда не принимает смерть всерьез. Жизнь, по Тагору, смеется и пляшет, строит, собирает и любит перед лицом смерти. Только тогда, когда мы выделяем один отдельный факт смерти, мы замечаем его пустоту и смущаемся. Мы теряем тогда облик целой жизни, частью которой является смерть. Это то же самое, что смотреть на кусок платя в микроскоп; он представляется сетью; мы смотрим на широкие просветы и теряемся в воображении. Но истина в том, что смерть не является конечной действительностью. Она выглядит черной, как небо выглядит голубым; но она не омрачает существования, совсем как небо, которое не оставляет своего отпечатка на крыльях птицы. Более того, Тагор признавал жизнь источником всего, — вечного потока обновления. Появление и исчезновение явлений — это волны, ходящие по морю, но жизнь не прекращается; она не знает ни начала, ни конца в своем вечном потоке.

Своей богатой и древней историей индийский народ всему миру доказал способность к творческому, самостоятельному развитию. Но идеологам колониализма выгодно возложить вину за страдания, бедствия индийцев на них самих и отвести тем самым народный гнев от настоящих виновников отсталости Индии.

Для чего буржуазным историкам философской и общественной мысли надо было свалить в одну кучу все тенденции, направления и школы индийской общественной и социальной мысли? По какой причине они выбрасывают за борт материалистические и естественнонаучные направления в индийской

философской мысли, прогрессивные реалистические концепции в области социальных идей, оказавшие плодотворное влияние на духовное развитие многих народов Востока и Запада? Какую цель преследуют они, пытаясь принизить, обеднить и выставить в дурацком колпаке великие достижения духовного развития народов Индии? Ответ на эти вопросы может быть только один: очернить и принизить развитие философской и социальной мысли в Индии этим людям необходимо для того, чтобы доказать неспособность народов Востока к самостоятельной жизни, к самостоятельному политическому, научному и духовному творчеству и тем самым оправдать и обосновать «ведущую роль» Запада по отношению к Востоку, защитить и подкрепить рухнувшую политику колониального закабаления восточных народов. Чем же иным, как не приведенными выше соображениями можно объяснить высказывания Жака Шевалье и подобных ему историков о том, будто бы индийская мысль никогда не была способна «к росту, обогащению и прогрессу», не была в состоянии «объединить истину и жизнь». Впрочем, Жак Шевалье и сам приоткрывает завесу спекулятивной тайны своих рассуждений об индийской культуре, крайне сожалея о том, что индийской философии не хватает «единого и всеобщего бога христианства, единственно основанного на разуме и реальности, единственного покровителя на пути в Бесконечность»<sup>1</sup>.

Колонизаторы и их идеологи тоскуют о падении влияния христианства и почитания культа бога в странах Востока. Еще бы! Ведь колониализм всегда имел своим пособником и идеологическим орудием религию и ее христианско-католических растлителей народа — многочисленные армии миссионеров. Теперь наступает конец не только экономическому и политическому, но также и духовному порабощению народов Востока со стороны всякого рода новых и старых колонизаторов и их рьяных помощников — религиозно-идеалистических проповедников в рясах и без них.

Реакционные историки и философы, взявшиеся обелить действия колонизаторов, выискивают не только «общие черты», прошлой индийской мысли, якобы определившие последующее развитие страны. Они пытаются найти в истории Индии и «конкретных виновников» всех несчастий, обрушившихся на индийский народ. Как это ни дико, но некоторые из них с серьезным видом утверждают, что причиной потери Индией независимости был не кто иной, как сам Будда! Этому вообще нельзя было бы поверить, если бы англичанин Е. Б. Хэвелл не издал книгу «История арийского правления в Индии». В этом

---

<sup>1</sup> J. Chevalier. Histoire de la pensée. La pensée antique, pp. 45—47.

произведении черным по белому написано: причина того, почему такая богатая и древняя страна, как Индия, была завоевана иноземными захватчиками, лежит в идеализме Будды и его последователей! «Индо-арийское государственное устройство основывалось на принципе, что правое — могущественно, или, как сказано об этом в Махабхарате, «небеса концентрируются в этике государства». По мнению Хэвелла, этот этический принцип буддизма вызвал «слабость человеческой природы». Индийцы стали пренебрегать защитой своего государства. В результате произошло «падение индо-арийского правления под нашествием других племен...»<sup>1</sup>. Агрессивные и прожорливые чужеземные войска наводнили плодородные долины Индии и научили народ уроками крови и меча.

Подобные ненаучные взгляды английских историков получили известное распространение. И даже такой индийский историк, как Г. С. Гоур, с восторженной симпатией относящийся к древней индийской культуре, не устоял против измышлений английских историков. В своей книге «Дух буддизма» он видит в распространении буддизма одну из основных причин, подготовивших покорение Индии чужеземцами.

Как об этом было уже сказано выше, брахманистская и буддийская проповедь смирения и покорности духовно разоружала народ, ослабляла его силы и волю к борьбе с классовыми врагами внутри страны и с чужеземными завоевателями. Но надо потерять всякое чувство меры и отречься от исторических фактов, чтобы учением Будды объяснить иностранные завоевания в Индии. Для буржуазных историков Будда — это лишь удобный прием, ширма. Этим приемом они хотят доказать будто бы индийцы сами виноваты в том, что над ними двести лет глумились англичане, грабили и опустошали их страну. Не будь-де в Индии философии пессимизма, не появись там Будда и его учение, индийцы не впали бы в кабальную иностранную зависимость, не пребывали бы в состоянии крайней отсталости, не мирились бы со своей горькой участью. Незачем говорить о том, что подобные взгляды настолько же противоречат подлинной истории индийского народа, насколько они соответствуют интересам его работодателей.

Некоторые английские историки, объясняя причины крушения английского господства в Индии, видят их в незнании англичанами истории страны, над которой они так долго властвовали. Если бы английские правители в Индии, пишет Хэвелл, «лучше понимали индийскую историю, катастрофу можно было бы свести к минимуму или даже совсем избежать ее»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> E. V. Havell. The History of Aryan Rule in India. L., p. XIV.

<sup>2</sup> Ibid., p. VII.

Мистер Хэвелл глубоко ошибается. Если бы английские колонизаторы даже превосходно знали индийскую историю, они испытали бы ту же самую участь, то есть были бы изгнаны индийским народом из своей страны. Впрочем, колониалистские насильники и не могли знать подлинную историю индийской культуры. Она их мало интересовала.

### **О влиянии социальных идей древней Индии на другие страны**

В трудах ряда западноевропейских и американских буржуазных историков древняя Индия изображается не только дикой страной, ничего не давшей мировой культуре, но и страной, развивавшейся изолированно, без каких-либо существенных связей с другими народами и государствами. В этих связях признавался только один факт — нашествие чужеземных армий на территорию Индии.

Русский революционный демократ Белинский резко критиковал тех историков, которые умаляли значение народов Востока. «...Китай и Индия — страны, в высшей степени исторические», — писал Белинский. — Г-н Лоренц говорит, что «у Индии нет истории»: мы осмеливаемся не согласиться в этом случае с нашим знаменитым ученым»<sup>1</sup>.

Современная передовая историческая наука неопровержимо доказала, что социальная и философская мысль древней Индии, зачатки научных знаний, опыт ремесленников и земледельцев, зодчих и ваятелей, ее религия и язык испытывали многостороннее влияние со стороны Китая, Греции, Ирана, скифских народов и в свою очередь оказывали влияние на общественно-философскую мысль и культуру этих народов.

Особенно многосторонними были культурные связи и взаимное влияние Индии и Китая. Уже со времен Ашоки, в связи с развившейся торговлей, отношения между Индией и Китаем становятся все более постоянными. Купцы; специальные посланники, ученые, буддийские проповедники, писатели Индии и Китая прокладывают путь для более систематического экономического и культурного общения своих стран. Индийские писатели отмечают, что такие связи продолжались в течение тысячи лет. Люди из Индии, направлявшиеся в Китай, как и китайцы, стремившиеся достигнуть Индии, путешествовали по суше через пустыню Гоби, равнины и горы Центральной и Средней Азии и через Гималаи. «Это был долгий, тяжелый путь, полный опасностей. Много индийцев и китайцев погибло в пути, а в одном источнике говорится, что погибало 90 процен-

<sup>1</sup> В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. VI. Изд-во АН СССР, 1955, стр. 94, 99—101.



тов этих паломников». Другой, морской путь лежал «через Индо-Китай, Яву и Суматру, Малайю и Никобарские острова... Буддизм и индийская культура были распространены по всей Центральной и Средней Азии...»<sup>1</sup>. Дж. Неру передает такие факты: в начале новой эры (67 г.) до Китая добрался индийский ученый Кашьяпа Матанги, который и поселился там. После него Китай посетили ученые Индии: Буддабхадра, Джинабхадра, Кумараджива, Парамартха и многие другие. Индийские ученые привозили с собой древние санскритские рукописи, изучали китайский язык, оказывали влияние на литературу, религию и социальную мысль Китая. Начиная с VI—VII вв., общение индийских и китайских ученых и философов становится постоянным.

Однако это общение не привело к развитию в Китае и Индии тождественных социальных идей. Даже буддизм, получивший широкое распространение в Китае, приобрел там своеобразные черты, утративши многое из основной догмы об отрешении от мира и достижении нирваны. В Китае получили преобладание более реалистические направления социальной и философской мысли.

Общеизвестны факты общения древнегреческих мыслителей с наукой и философией стран Востока, в том числе и Индии. Демокрит путешествует по Египту и Персии, а Пифагор, Солон и Платон побывали в других странах. Аристотель обращался с просьбой к Александру Македонскому раздобыть данные о состоянии научных знаний в Индии. Скептик Пиррон умер в Индии, находясь в войсках великого завоевателя. Греческий наместник в Индии Селевк, поддерживавший тесные отношения с Чандрагуптой, имел при индийском царе своего посла Мегасфена, составившего содержательное описание Индии той поры. Царь Ашока посылал своих представителей во многие страны Средиземного моря и к македонским царям. Известно, что уже позже неоплатоник Плотин (204—270 гг.) побывал на Востоке, где изучал произведения индийских мыслителей. Имеются данные о значительном влиянии Упанишад на идеологию раннего христианства. На основании фактов, которыми располагает современная наука, можно предполагать о значительном влиянии индийской мысли на древнегреческую.

Во всяком случае, даже приведенные факты опровергают точку зрения тех буржуазных историков, которые рассматривают древнюю Индию и ее культуру в полной изоляции от других стран, приписывая затем индийским мыслителям древности все грехи, которые могли быть созданы только их фантазией.

---

<sup>1</sup> Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 199.

Богата и разносторонняя культура народов древней Индии. Разнообразны и содержательны социальные идеи, развитые ее выдающимися представителями. Много тысячелетий бился талантливый, трудолюбивый индийский народ в поисках путей улучшения своей жизни. Большой многотрудный путь был пройден им в этой суровой борьбе. Не сложились столь неблагоприятно внутренние и особенно внешние условия в жизни индийского народа в последние столетия, ныне, опираясь на свою многовековую культуру, огромные природные богатства, большое население, талантливость и трудолюбие народа, Индия представляла бы одну из могущественных и развитых стран мира. Но индийский народ, заложив основы культуры раньше многих других народов, не смог затем полностью воспользоваться результатами собственного исторического развития. Ему мешали в этом не только укоренившийся в стране кастовый строй, но и английские колонизаторы, огнем, мечом и голодом истребившие многие тысячи индийцев, сознательно поставив цель — увековечить свое жестокое господство в Индии, ослабить, обессилить эту страну, насадить в индийском народе дух покорности, безволия и рабства. Но как об этом прекрасно сказал Рабиндранат Тагор: «Цивилизация никогда не может держаться на людоедстве в какой бы то ни было форме!» Не могло долго держаться в Индии и господство английских колонизаторов.

Оправдывая свое хозяйство в Индии, английские идеологи и политики обычно ссылались на «низкую культуру» индийцев, которых надо-де было приобщить к европейской цивилизации. Но подобной клевете на индийский народ теперь уже никто не верит. «Разве Индия до того, как она стала подвластной колонизаторам, имела низкую культуру? — говорил Н. С. Хрущев. Напротив, если сравнить индийскую культуру с культурой колонизаторов, то высокая культура Индии имеет более глубокие корни, уходящие в глубь веков... Об этом свидетельствуют многочисленные памятники древней культуры Индии, которые созданы талантливым и трудолюбивым народом Индии... Колонизаторы надолго задержали развитие индийской экономики и культуры, обрекали народ на нищету и голод»<sup>1</sup>.

Середина двадцатого века, особенно его пятидесятые годы, войдет в историю многими великими событиями. Среди этих событий громадное значение имеет нарастающее пробуждение народов Азии и Африки, их мужественная борьба за свою национальную независимость и свободу. В освободительном

<sup>1</sup> «Правда» от 5 августа 1958 г.

движении принимают участие сотни миллионов людей труда, до сих пор изнывавшие под страшным игом империалистов-колонизаторов. Этот процесс широкой всенародной борьбы против иностранных унетателей привел к выдающимся результатам.

Встав на путь самостоятельного развития и завоевав право самим строить свои государства, такие страны, как Индия, Бирма, Индонезия, Объединенная Арабская Республика, Ирак и многие другие, получили возможность приступить к ликвидации былой экономической отсталости, двинуть вперед культуру и науку.

Среди современных прогрессивных индийских политических деятелей, ученых и философов широко распространено убеждение, что каждая нация, каждый народ имеет историческое и социальное право на вполне самостоятельную жизнь и творчество ради благосостояния народа, право идти по тому пути, который подсказывают исторические традиции, опыт народа, объективные возможности и перспективы его борьбы. История многообразна и противоречива, она не повторяет по шаблону во всех странах одно и то же. Она движется по пути прогресса — к социализму и коммунизму. И в этом смысле все нации имеют одно великое будущее, а все народы — право на материальное благосостояние, процветание и счастье.

Как бы ни было противоречиво сочетание старого и нового в современной Индии, законы истории неумолимы и в своих коренных чертах одинаковы для всех стран и народов. Еще существуют и могут проявляться и даже временно торжествовать пережитки старого, пережитки «глупости и безумия». Но они не могут одержать верх над новым, над созидательными, прогрессивными народными силами. Им, и только им принадлежит будущее.

### *Приложение*

#### **СОЦИАЛЬНЫЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНОСТИ И СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФЫ ИНДИИ**

##### **Социальные идеи древней Индии в наше время**

Вряд ли можно назвать еще такую страну, в которой так прочно и во многом сохранились бы в наше время философские и социальные идеи, получившие развитие две и более тысячи лет тому назад. Конечно, теперь не так часто можно встретить ортодоксальных буддистов, джайнистов или представителей идеологии брахманизма. Но многие идеи этих течений философской и социальной мысли живут в современном буддизме,

в идеологии индуизма, в различных школах философского идеализма. С другой стороны, в Индии все более возрастает роль, значение, влияние материалистической философии, особенно диалектического и исторического материализма. Представители материалистической философии в современной Индии во многом опираются на древние традиции передовой философской и социальной мысли своей страны.

Эти факты нашли свое отражение в издаваемой в Индии историко-философской литературе, во все возрастающем внимании большого числа индийских философов к марксистско-ленинской философии, в острых дискуссиях и спорах, которые ведутся в наши дни в индийских университетах, институтах культуры, на страницах периодических изданий.

Поездка Н. С. Хрущева во главе советской правительственной делегации в Индию в ноябре-декабре 1955 г. вызвала еще больший интерес к Советскому Союзу, к марксистско-ленинскому мировоззрению, на теоретической основе которого народы СССР достигли всемирно-исторических успехов в строительстве коммунистического общества.

Установившиеся в последние годы прочные дружеские связи между учеными, деятелями культуры Индии и Советского Союза помогают и философам обеих стран ближе ознакомиться со взглядами друг друга. Поездка ряда делегаций советских ученых в Индию, встречи с философами этой страны были полезными для взаимного изучения истории философских и общественно-политических взглядов как народов Индии, так и Советского Союза.

В какой же связи находятся воззрения различных философов современной Индии с древнеиндийскими философскими и социальными учениями? На этот вопрос не может быть дано однозначного ответа. В Индии имеется большая группа философов, опирающихся в своей деятельности на передовые материалистические традиции своего народа. Именно с этих позиций были написаны, например, книги М. Роя «История индийской философии», С. А. Данге «Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя» и ряд других.

Однако появилось гораздо больше изданий по вопросам истории философии, в которых устанавливается прямая преемственность отдельных течений современной индийской философской мысли с идеалистическими школами древности. Примером этому могут служить «Индийская философия» С. Радхакришнана, «Основы индийской культуры» Ауробиндо, многотомное издание Калькутского института культуры «Культурное обозрение Индии» и многие другие издания.

Здесь мы не ставим своей целью всесторонне проследить связи современных социальных и философских идей с

древнеиндийскими учениями. Рассмотрим лишь один пример такой связи, показывающий, как важно для понимания современной общественной мысли знакомство с философскими и социальными идеями далеких от нас времен. Мы воспроизведем некоторые места из записи беседы советских ученых с философами Калькутты зимой 1954 г. по ряду вопросов философской и социологической науки<sup>1</sup>.

### Институт культуры в Калькутте

Калькуттский институт культуры объединяет представителей местной интеллигенции, главным образом профессоров университета и колледжей. Многие его члены — религиозные люди. Будучи своеобразным добровольным обществом, Институт культуры регулярно собирает сессии, на которых заслушиваются доклады и проводятся дискуссии по вопросам науки, философии, культуры и религии. Почти все иностранные ученые, побывавшие в Калькутте, выступали с лекциями в этом обществе.

Невдалеке от центра города, на довольно тихой улице, расположен небольшой двухэтажный дом, в котором Институт культуры проводит свою основную работу. Здесь же находятся библиотека, зал для заседаний и дискуссий, комнаты для работы ученых, а также нечто вроде секретариата института.

Проф. Бхатагхарма — один из руководителей Калькуттского института культуры — познакомил советских ученых со своими коллегами и пригласил всех присутствовавших принять участие в беседе по вопросам философии.

Члены общества глубоко интересовались постановкой философского образования в Советском Союзе, изданием философских книг и переводами философской литературы, опубликованной за рубежом, тиражами этих изданий и многим другим. Когда они узнали, например, что некоторые книги по общественным наукам издаются в Советском Союзе тиражом в 100—200 тысяч, а иногда даже и миллионными тиражами, они были не только удивлены, но и отнеслись к этому с некоторым недоверием.

— А кто же читает эти книги? Зачем потребовалось издавать книги по общественным наукам столь большими тиражами? — спросил один из индийских ученых.

— Дело в том, — последовал ответ, — что в СССР постав-

---

<sup>1</sup> Далее воспроизводится запись этой беседы. Хотя высказывания индийских философов воспроизводятся кратко, но и такого рода запись дает возможность поставить в связь многие мысли философов Калькутты с идеями их предшественников.

лена цель вывести современные научные знания широко за пределы институтов, лабораторий, специальных учебных заведений и приобщить к ним самые широкие слои народа. Рабочие и крестьяне Советского Союза стремятся стать людьми высокообразованными и культурными. И дело не только в таком желании. Общество, строящееся в Советском Союзе, развивается по научно обоснованному, глубоко продуманному и в деталях разработанному плану. Этот план построен на основе марксистско-ленинской теории, которая ясно указывает, в каком направлении будет развиваться общественная жизнь и что народ должен делать, чтобы в корне улучшить свое материальное благосостояние и поднять свою культуру. Советское общество строится всем народом и строится вполне сознательно. Осознание трудящимися законов развития природы и общества есть необходимое условие дальнейшего экономического и культурного развития Советской страны. Поэтому ученые СССР стремятся каждый в своей области сделать достоянием народных масс новейшие достижения естествознания и общественной науки, а Советское государство принимает энергичные меры к тому, чтобы эти достижения науки стали известны и доступны всему населению.

— Однако, если такими большими тиражами распространяются философские и другие научные книги в вашей стране, то ведь это должно означать, что распространяется одна точка зрения, одна философская система. Но разве могут быть одинаковыми взгляды различных людей? Разве есть такие общие проблемы, которые приемлемы для всего населения, для всех социальных слоев общества?

— А почему вы сомневаетесь в существовании таких общепризнанных проблем и в возможности придерживаться всему обществу одинаковых философских убеждений, если эти убеждения опираются на науку, проверены практикой жизни народных масс, историческим опытом предшествующих поколений, и если эти массы поняли, что у людей труда в жизни одна цель, что их не разделяет более социальное неравенство, они не угнетают друг друга, они не хотят захватывать богатства чужих стран, они мечтают лишь о том, чтобы сделать свою страну богатой, сильной в промышленном, культурном и научном отношении, они стремятся к тому, чтобы народу жилось все лучше, все культурнее! Если этой цели придерживается все взрослое население страны, почему люди труда не могут придерживаться в принципе одних, а именно научных взглядов на общественную жизнь?

В СССР построено социалистическое общество, нет социального неравенства, все трудятся на благо своего народа и своей страны и потому борьба классов и различных социаль-

ных групп между собою не характеризует более это общество; это означает, что впервые в истории сложились условия для идейного единства всего народа.

### **Может ли быть материализм научной системой философии?**

На эти соображения советского ученого калькуттский философ отвечал:

— То, что мы слышали, представляет для нас большой научный и общественный интерес. Дело только в том, *каких именно* взглядов придерживаются люди. Один из калькуттских философов написал, например, книгу «Материализм». Он рассматривает в ней проблемы того мировоззрения, которое, очевидно, характерно для Советского Союза. Вы упомянули, что советские люди придерживаются материалистических взглядов. Но позвольте нам не согласиться с принципами этого мировоззрения. Мы открыто говорим, что для нас не совсем понятно это мировоззрение, а так, как мы его себе представляем, оно для нас неприемлемо. Ведь, что означает материализм в мысли и действии? Материализм, как нам кажется, связан с преходящим в жизни. Он ограничивается текущим в мировом процессе, реальным окружением человека. Еще в древние времена в Индии резко критиковалась точка зрения школы чарвака за признание ею лишь текущего характера мира и объявление существования реальных предметов и связей непостоянными. Но разве такого признания достаточно? Другое дело философская система, которая так привлекает всех нас. Мы имеем в виду религиозное или идеалистическое воззрение. Ведь оно имеет то преимущество, что охватывает не только настоящее, но и будущее, т. е. потустороннюю жизнь людей. При этом основные доводы в защиту нашей позиции изобретены не нами. В Индии на протяжении двух с половиной тысяч лет создавались доказательства истинности идеалистического учения. Вспомните Веды и Упанишады, классические философские школы древности!

— Вы были бы правы, если бы материализм представлял собою то и тем более только то, о чем вы говорили, и если бы идеализм имел действительные преимущества перед научным материалистическим воззрением. Однако мы, очевидно, часто вкладываем весьма различное содержание в одни и те же понятия и потому, может быть, сначала выясним, что следовало бы с точки зрения современной науки понимать под тем или другим направлением философии. Тогда нам легче будет обсуждать и остальные философские вопросы.

— Что же, это, пожалуй, правильно, тем более, что о материализме мы могли судить только по ряду литературных ис-

точников, изданных в США и в Англии. Но, откровенно говоря, нам в Калькуттском институте культуры не приходилось вести беседы и споры непосредственно с представителями материалистической философской мысли.

— Вы ссылаетесь на древность идеализма как на основание, указывающее на его истинность. Но этот довод не может быть принят во внимание. Современной наукой установлено, что материализм — философское учение еще более древнего происхождения, чем идеализм. В Индии основопологателями философских знаний выступили именно материалисты из школ чарвака и санкхьи. Но вопрос состоит не в том, какое философское учение более древнего происхождения. Рассмотрим Вашу мысль по существу.

Вы только что сказали, что материалистическая философия ограничивается рассмотрением *текущего процесса*, реального окружения человека. Но при этом вы не сослались на факты и какие-либо примеры. Это издавна принятое представление о материалистической философии, усиленно распространяемое недоброжелателями материализма. Но оно ничего общего не имеет со взглядами действительных сторонников материализма. На самом же деле, материализм характерен не тем, что он исходит из «текущего мира». Из него может исходить и идеалист. Материалист доказывает, что окружающий человека и существовавший до него, вечно обновляющийся мир не находится в зависимости от сознания и воли людей, живущих в этом мире так же, как он не находится в зависимости ни от божественной или какой-либо иной мистической силы. Это означает, что окружающий человека мир объективен и строго закономерен. Что же касается того, будто бы материализм ограничивается только текущим, то это сушая неправда. Скорее напротив. Поскольку последовательный материалист рассматривает исторический ход развития окружающего людей мира как самостоятельный, объективный и закономерный процесс, то самое понятие *текущего*, т. е. *нынешнего* или иными словами той среды, в которой сегодня живет человек, становится более богатым, содержательным и разносторонним. Ведь именно с этой материалистической точки зрения *сегодня* это есть не просто застывший момент истории, не только реальное окружение современного человека, это есть вместе с тем итог громадного исторического развития, кристаллизации колоссального опыта мировой истории общества, результат длительного процесса эволюции природы. Другими словами, это означает, что материалистическая философская наука дает ученым метод познания настоящего в свете богатейшей многосторонней и противоречивой истории, которая протекала в мире до сих пор.



Но и это не все. Диалектический материализм утверждает, что сегодняшний мир сложился в результате длительной истории, эволюции, противоречивого развития. Этим материалистическое мировоззрение приоткрывает завесу над тем, в каком направлении дальше потечет этот мировой процесс развития природы и человеческого общества. Если вы правильно распознали то, как развивалась жизнь в прошлом, а это знание дает материализм, основанный на науке, то вы с успехом можете распознать грядущие тенденции этого развития, ибо и будущее развитие также подчинено вполне определенным объективным законам, которые могут и должны быть предметом науки, т. е. могут быть познаны человеком.

Диалектический материализм — система знаний об общих законах объективно развивающегося мира. Но давайте вместе задумаемся в открытия естественных наук. Возьмем к примеру открытие великого русского химика Менделеева. Какие результаты дала система Менделеева? Она дала возможность проникнуть в столь глубокие тайны закономерной связи в природе, которые до этого не были известны людям. Более того, руководствуясь закономерностями, открытыми периодической системой элементов Менделеева, последующие поколения ученых смогли многое предвидеть в естествознании, найти новые элементы, их свойства и овладеть некоторыми, весьма важными природными силами, вплоть до атомной энергии. Но разве мы не можем здесь провести некоторую аналогию с обществом? Если вы знаете законы, на основе которых устроено и развивается человеческое общество, вы можете сообразно этим познанным законам строить свою деятельность, сознательно участвуя в прогрессивном историческом процессе. Стало быть, материализм вооружает человека в его деятельности, в его жизни, в его борьбе за высшие идеалы, в его наиболее успешном служении своему народу. Без этого нельзя правильно понять основы и смысл материалистического мировоззрения.

### **Материализм и идеализм о будущем человечества**

Из беседы было видно, что многие философы Калькутты получили сведения о материалистической философии из весьма ненадежных источников.

— Ваши соображения о материализме, — заметил один из индийских собеседников, — резко отличаются от того, как мы до сих пор представляли себе материалистическую философию. Но все же вы не будете отрицать того, что человек не может обойтись без какой-либо возвышенной цели. Одухотворение своей жизни он получает от религии и того идеала, которому

служит. Человек не может ограничить сферу своей мысли только тем, что предстоит ему сделать на этой грешной земле. Он должен думать еще о другом, о том, как предстоит его душе странствовать и существовать после того, как брэнное тело человека закончит свой жизненный путь. В этом смысле идеализм открывает какую-то неведомую и большую даль. У человека появляется, если он придерживается этих взглядов, вдохновляющая цель не закончить свое бытие здесь, на протяжении того краткого периода, который отведен ему богом и природой, но продолжить его по ту сторону земного бытия, в другой, более совершенной жизни. Великие люди Индии всегда придерживались подобных воззрений. Вспомните Махабхарату и Рамаюну! Да и в классических системах философии древней Индии идеи о вечной жизни человеческой души нашли многих талантливых приверженцев. Мы совсем не находим оснований отказаться от идей, которые имеют в нашей стране такую долгую и богатую историю.

— Что же, давайте рассмотрим выдвинутые вами положения в защиту идеалистической концепции. Вы говорите, что идеализм охватывает будущее; но каким образом он это делает? Вы упрекаете материалистов в том, что они опираются на события сегодняшнего дня. Но как можно знать будущее, не зная настоящего? Весь зародыш будущего кроется в том, что происходит сегодня. Будущее — это завтра, послезавтра, это год, десятилетия и столетия спустя после нашей с вами встречи в Калькутте и после жизни современного поколения людей. Будущее не вырастает на пустом месте. Оно опирается на то, что делают люди современного поколения. Оно вырастает из нашего сегодня и потому содержит в себе зерна, черты и тенденции в нашей сегодняшней жизни. Мы возвращаемся к тому, с чего начали нашу беседу. Если верно, что материализм опирается на события сегодняшнего дня и отправляется в своих суждениях от того, что окружает сегодня человека, то, логично рассуждая (хотя это и неполное представление о материалистической философии), преимущество людей, стоящих на этой позиции, состоит в том, что они столь же реалистичны, объективны в оценке будущего, сколь они объективны и реалистичны в оценке настоящего. Это означает, что нельзя распознать будущего, не отправляясь от современности, не открыв законы, на основе которых люди живут, работают и борются в наше время.

— Но позвольте,— спросил один из пожилых людей, присутствовавших на беседе.— Вы так твердо убеждены в возможности точно знать будущее, что можно предположить, будто вы его ощущаете и воспринимаете как настоящее. Но разве мы не знаем, сколь различно представление различных

людей об этом будущем? И кому здесь верить! В этой комнате собралось небольшое число ученых и философов, но спросите каждого из нас о будущем, и мы все по-разному охарактеризуем его. У каждого различные мечты, желания и цели в жизни.

— Действительно, люди, принадлежащие к разным классам, социальным группам и слоям населения, совершенно по-разному представляют и представляли себе будущее. Перелистайте книги некоторых современных западноевропейских и американских авторов. Возьмите произведения американцев Флюэллинга, Дьюи, англичанина Тойнби и вы увидите, сколь мрачным представляется им это будущее. Многие из этого типа людей предрекают, как это делал в свое время небезызвестный Шпенглер в своей книге «Закат Европы», неминуемую гибель всего человечества. Различие между ними лишь в том, что одни из них эту гибель видят в будущих войнах, особенно в результате применения атомного оружия, другие связывают начало гибели человечества с бактериологической войной, третьи ожидают страшного суда божьего, в ходе которого должны исчезнуть все живые существа, а четвертые просто, как оракулы, изрекают о неизбежном конце вселенной.

Если вы возьмете недавнее прошлое Индии, то разве не очевидно, что английские оккупанты в Индии представляли себе будущее Индии совсем иначе, чем думали об этом сами индийцы. Более того, индийский народ своими действиями, своей историей и борьбой опрокинул и опроверг ни на чем не основанные или, вернее, основанные на корыстолюбивых эгоистических интересах представления идеологов правящего ныне в Англии класса о будущем Индии. Недавно нас познакомили в Хайдарабаде с низамом — бывшим князем этой провинции. Наши ученые имели также обстоятельную беседу с одним из рабочих на текстильной фабрике в Бомбее. Разве не очевидно, что хайдарабадскому низаму будущее провинции и всей Индии представляется в одном свете, а рабочему с текстильной фабрики в Бомбее — совершенно по-другому.

Вы правы, подчеркивая столь различные представления людей о будущем. Но это говорит не в защиту идеалистической концепции, а в опровержение ее. Ведь пока что никто не привел более или менее основательных доводов в пользу того взгляда, что идеалистические концепции давали объективно точное и неопровержимо обоснованное доказательство неизбежного наступления какой-то определенной исторической эпохи в жизни народов. Здесь говорилось о том, что идеализм открывает перед человеком «даль и тайны потусторонней жизни». Надо сознаться, что на этой почве трудно вести спор. Наука опирается на факты и только на факты. А область фактов кончается, как только начинается суждение о потусторонней жиз-

ни. Здесь начинается сфера религии. Ну, а по отношению к религии, как вы знаете, у материалистов, стоящих твердо на позициях современного естествознания, своя совершенно определенная точка зрения. Философия — не религия. Она должна быть наукой и основываться на твердо установленных достоверных фактах. Философия, которая не соблюдает этого правила, отмахивается от фактов, не принимает их во внимание, не является наукой. А о каких фактах можно говорить, когда речь идет о потусторонней жизни? Разве люди имеют хотя бы одно свидетельство души с того света, из потустороннего мира? Если такие «свидетельства» и имеют место, то разве только во время спиритических сеансов. Еще такой выдающийся мыслитель древней Индии как Макхали Госала привел остроумные и веские доводы против бессмертия души и существования потустороннего мира. Вполне понятно, что спор без доказательств, без научных аргументов и фактов никогда не ведет к положительным результатам.

— Здесь было упомянуто об англичанах, о том, как они представляли себе будущее Индии. Это верно, что Британия принесла большие беды и несчастья нашему народу. Но ведь англичане угнетали индийский народ не потому, что они недобропорядочные или злые люди. Это происходило потому, что англичане не поняли, как это плохо. Когда они поняли зло, приносимое индийцам колониальной системой, они перестали это делать.

— Конечно, хорошо сознавать, что у вас столь добрые сердца. Но разрешите не согласиться с вами. Вы думаете, что английские колонизаторы поняли, как это плохо угнетать другой народ и потому вывели свои войска из Индии и упразднили здесь свою администрацию. О, если бы это было так! В жизни таких вещей не бывает. Если бы колонизаторы даже и поняли это, они никогда бы не ушли из Индии, если бы их не принудил это сделать сам индийский народ.

Нам рассказывали индийские ученые из Мадраса, что англичанам посчастливилось, так как они вовремя убрались из Индии, иначе они могли бы продолжить существование только в том, потустороннем мире, о котором только что говорил один из присутствующих здесь членов Калькуттского общества культуры.

### **Философия и общественная жизнь**

Как было показано выше, ни одна из древнеиндийских идеалистических философских школ не выработала сколько-нибудь реальных планов улучшения народного благосостояния, не говоря уже о планах ликвидации социального неравен-

ства, угнетения человека человеком. Примерно в этом же духе говорили и некоторые калькуттские философы:

— Наши друзья из Советского Союза справедливо говорили о необходимой связи между философией и жизнью народа. Это очень справедливо и мы ничего не имеем против такого рода взглядов, напротив, мы думаем, что являемся также сторонниками их. Ведь у нас нет большего стремления, чем *желать* народу лучшей, чем сегодня, жизни. И мы глубоко *страдаем* от народной нищеты и *мечтаем* о лучшем будущем, об устранении бедности на нашей древней земле.

— Вот видите, наши точки зрения постепенно становятся ближе. Однако мы все еще по-разному понимаем задачи ученых. Вы говорите, что *желаете* народу лучшей жизни, *страдаете* от его бед и *мечтаете* об устранении зла на земле. Это очень важно, ибо человек не может принять решение, направленное к улучшению народной жизни, не мечтая об этом, не стремясь к этому. Но опять-таки бросается в глаза все коренное отличие между двумя разными взглядами на вещи. Если бы по этому пункту сравнить только что высказанную точку зрения с той, которой придерживаются советские люди, и, в частности, советские философы, то можно было бы сказать так: вы желаете народу лучшей жизни, мы тоже желаем этого; но кроме того, наш народ стремится при помощи разумно составленной программы труда практически осуществить это желание, т. е. добиться полного материального благополучия и высокой культуры. Вы мечтаете о наступлении других времен, когда не будет больше зла на земле. Советские люди тоже мечтают об этом. Но они не только мечтают. Советский народ трудится ради этого и считает обреченной ту философскую систему, которая не предлагает и научно не обосновывает совершенно ясные, практические шаги к осуществлению этой великой мечты.

— Но, помилуйте,— обратился к советским философам один из присутствующих,— ведь нельзя же столь неумолимо подчинять общую теорию повседневной жизни! Великие мыслители древности Будда и Махавира не случайно призывали всех желающих достигнуть блаженства и счастья отказаться от мирской суеты, от влияния физического мира. Философия есть философия, а борьба людей за устранение зла и наступление лучшей жизни есть практическое дело. Это две разные вещи. Прежде я думал, что материализм ведет к эгоизму, к корысти, и мне кажется, что я не ошибался в такого рода представлении о материалистической философии. Вы же сами утверждаете о необходимости, я бы сказал, слияния философских целей с материальными, т. е. эгоистическими интересами людей. Мне думается, что преимущество тех взглядов, которые выражены здесь моими друзьями, состоит главным образом в том, что

наша концепция преследует общечеловеческие цели. Мы в каждом видим прежде всего человека, его прекрасную душу. Не дело философии непосредственно вмешиваться в жизнь и течение событий в обществе.

Один из советских ученых обратил внимание на то, что собеседники желают улучшить положение народа через совершенствование его самосознания и они согласны, если улучшение народной жизни придет в далеком будущем.

— Советские люди,— заявил он,— считают, что народ сам должен взяться за улучшение своего бытия, может и должен знать как это сделать. И они считают не на десятки тысяч лет, а на годы и пятилетки с тем, чтобы практически осуществить народные идеалы. Советской стране, например, оказалось достаточным немногим более тридцати лет, чтобы достигнуть несравненно более высокого уровня жизни, чтобы покончить с нищетой, бедностью, социальной несправедливостью.

На это доктор Бхатагхарма воскликнул:

— Но причем же здесь философия!?

— Откуда Вы взяли, что материализм совпадает с эгоизмом? Материализм — не эгоизм. Наоборот. Он враг эгоизма и корыстолюбия. Это недруги материалистической философии придумали, будто материализм совпадает с эгоистическими воззрениями. Они придумали это для очернения материализма. А очернить его им нужно было ввиду того, что материализм выступал в защиту науки, прогресса, а диалектический материализм выступает и в защиту интересов трудящихся. Он дал народам научное обоснование целей их жизни и борьбы.

Ведь что такое эгоизм и корысть? Эгоист — себялюбец, эгоист — человек, ставящий превыше всего свои частные, личные, только ему «полезные» интересы и цели, даже если эти интересы, их осуществление идет во вред прогрессивному развитию общества, в ущерб интересам народа. Диалектический и исторический материализм же, наоборот, защищает и научно обосновывает интересы громадного, подавляющего большинства любого из народов и потому он враг эгоизма и корысти.

Вы говорите, что идеализм преследует «общечеловеческие цели». Но до тех пор, пока люди живут в обществе столь различно, как это происходит ныне, т. е. до тех пор, пока люди делятся на противоположные общественные классы, не может быть и речи о каких-либо единых общечеловеческих целях. Единых целей у людей разных классов быть не может. О каких общечеловеческих целях может идти речь? О том, чтобы все народы жили в мире? Но, к сожалению, в ряде стран есть целые слои населения, жаждущие новой войны. Ради личного обогащения они готовы истребить большую часть современного поколения людей. О том, чтобы не было социальной неспра-

ведливости и все жили безбедно и культурно? Но против этого борются те, кто на бедности и нищете миллионов строит свое богатство, кто на бескультурности и невежестве простых людей из народа строит свое довольство и благополучие!

Вот почему несправедливо говорить о существовании «общечеловеческих» интересов и целей, когда их еще нет, хотя они должны быть и обязательно будут.

Что же касается того, чтобы в каждом из людей видеть человека и его прекрасную душу, то ответ на это соображение уже содержится в том, что было сказано. Разве можно видеть *людей* в тех, кто во второй мировой войне расстрелял и сжег в печах Освенцима сотни тысяч русских, поляков, французов, украинцев, англичан и людей других наций? Кто сдирал кожу с живых людей и делал из нее украшения для своих квартир? Кто призывает ныне сбросить атомные бомбы на города и села миролюбивых стран и народов? Нет, всем этим людям далеко до *Человека* и тем более до его прекрасной души.

Относительно же того, что ко всем этим проблемам философия будто бы не имеет никакого отношения, то с этим уж совсем никак нельзя согласиться. В философии в концентрированном и откристаллизованном виде сосредоточены опыт науки, опыт народов, а значит и животрепещущие проблемы нашего века. Философия, если она не желает того, чтобы ее выбросили за борт, как ненужный хлам, обязана служить народу, помогать ему бороться и жить лучше. Значит, все эти проблемы имеют прямое отношение к философской науке, связаны с нею, неотъемлемы от нее.

### **О так называемых «преимуществах» идеализма**

— Мы не можем отрицать того, что в ряде положений, развитых сейчас, содержатся мысли, с которыми трудно не согласиться.

Но нельзя отрицать также и некоторых совершенно очевидных преимуществ того мирозерцания, которое носит, может быть даже условное, название идеалистического. У идеализма есть то преимущество, что, руководствуясь им, душа человека способна к самопознанию, самоусовершенствованию, а это ведь немаловажное обстоятельство в культуре и вообще духовном развитии человека и общества. Многие выдающиеся мыслители Индии, в том числе и философы очень далеких от нас времен, особенно последователи школ вайшешики, йоги и других, создали большие духовные ценности именно потому, что встали на путь самопознания, самоуглубления, самосовершенствования. Разве вы можете отрицать, что на этом пути люди могут достичь счастья?

— О, отнюдь нет. Никто из советских людей не отрицает, что человек способен к совершенствованию. Несомненно, что под влиянием хорошей общественной среды, хороших чувств, идей, желаний человек способен становиться более развитым, образованным, культурным, более совершенным. Это факт, что человек может стать лучше, чем он есть. Вопрос состоит в другом. Вы говорите о способности человека к самоусовершенствованию. А под влиянием каких причин может происходить этот процесс? Вы видите его истоки в особенностях и характере человеческой души и в том, что люди, способные к самоусовершенствованию и самопознанию, обязательно придерживаются идеалистического воззрения. С точки зрения, которая здесь только что изложена, надо прийти к тому заключению, что в душе человека по совершенно непонятным причинам возникают добрые намерения, душа человека призывает его стать прекрасным, совершенным и потому он, прислушиваясь к пожеланиям собственной души, становится совершенным существом?

Но давайте задумаемся в этот ход мысли.

Совершенно несомненно, что в сознании, чувствах, мыслях людей могут быть такие стороны, которые можно бы назвать антисоциальными (преступность, проповедь человеконенавистничества, разжигание милитаристской идеологии, агрессии, войны и многое другое). Безусловно также, что в людях живут, возникают и развиваются положительные начала, такие, например, как способность человека овладеть накопленным знанием и поставить его на служение отечеству; стремление улучшить жизнь на этой земле, устранив социальную несправедливость и зло, возникшие в ходе истории общества; чувство дружбы и братства между людьми разных национальностей, между народами разных стран и многое другое.

Это все факты, отрицать которые нельзя. Но как, при каких условиях возникают антисоциальные и положительные начала в сознании человека или, употребляя терминологию, которой пользовались здесь,— в душе человека? Конечно, речь должна идти не о каком-то малоуловимом, научно неподдающемся объяснению качестве человеческой души. Речь идет здесь о роли *общественных условий*, в которых живет человек, о влиянии той *среды*, в которой он вырос и сложился, о том влиянии, которое оказывает на него противоречивая жизнь, противоположные социальные интересы различных слоев и классов населения нынешнего поколения людей.

Обратимся к фактам. Ныне всем, например, известно о росте преступности детей в Западной Германии, в Англии и особенно в Соединенных Штатах. В чем причины этого характерного для буржуазных стран явления? Зависит ли кривая роста детской преступности в указанных странах от того, будто



бы душа детей, совершивших преступление, от начала до конца испорчена, или от того, что дети не идеалисты, а материалисты, и потому их воззрения толкают их к преступности? Вы все согласитесь, что ни одно, ни другое предположение не может быть правильным. В Мадрасе делегации Академии наук СССР показывали дом, в котором воспитываются девушки, еще недавно отличавшиеся своим дурным поведением, а ныне занимающиеся полезным трудом. Позволительно спросить: *душа* ли их так несовершенна, что она сначала сделала их недобропорядочными существами, а потом привела в этот дом. Если это так, если дело здесь в душе, тогда какая же душа у других десятков тысяч девушек, не сумевших попасть сюда для исправления. Дело в тех социальных условиях, которые порождают в одном и том же духовном облике и задатках человека то дурные наклонности, антисоциальные мотивы в поведении, то положительные, благородные начала. В жизни человека определенное значение могут иметь и действительно имеют и природные задатки. Есть люди, которые от природы более способны, а другие — менее способны. Биологические и иные характеристики их организма таковы, что они при одинаковых условиях жизни и воспитания быстрее других овладевают знаниями, более податливы хорошему или дурному влиянию, могут стать при определенных обстоятельствах более сильными или более слабыми натурами. Но это одна из предпосылок формирования характера человека и при том не самая главная.

— Позвольте, но нельзя же отрицать то обстоятельство, что определенный, например, возвышенный склад души, стремление человека к богу и тем самым к совершенству — порождают великих людей в истории. Разве это не факт и разве это не доказательство облагораживающей и возвышающей роли идеализма и прекрасных качеств человеческой души?

— Здесь, как и везде, надо опять-таки отправляться от фактов. Есть ли в истории великие люди? Несомненно. Но вопрос о том, есть ли такие люди и вопрос о том, *почему* они появляются, — это две совершенно разные вещи. Вы считаете, что великие люди порождаются определенными качествами души, тем, что они стремились познать бога и тем самым сами стали совершенны, что они овладели идеалистическим мирозерцанием? Нельзя полагать, что истина лежит здесь. Человек велик не тем, что он скрыто носит в тайниках своего сознания, а тем, как он служит своему народу. Человек с сильным характером, проникновенным взглядом в смысл происходящих событий, верно отражающий исторические задачи, вставшие перед народом или перед тем классом, выразителем интересов которого он является, может стать великим.

И, кроме того, что означают слова *великий человек*? Одни считают людей великими, как нам пришлось, например, с этим столкнуться в Хайдарабаде, только потому, что некоторые из этого рода «великих» по 10 лет не вымолвили ни слова, набрав в рот воды; они когда-то поклялись молчать всю жизнь. Но разве это подлинное величие человека? Иные считают великими прошлых и современных геростратов! Человек велик в своих великих мыслях и делах, в том прогрессивном воздействии и влиянии, которое он оказывает на свое поколение, на ход развития общества, на благополучие народа, открывая ему самые быстрые, краткие и совершенные пути к победе.

Возьмите, например, творчество одного из великих людей Индии — Рабиндраната Тагора. У него часто встречаются суждения о большой роли человеческой души, о способности ее сделать человека прекрасным и совершенным. Это та форма, в которую облечены многие из его незабываемых великих творений. Но вдумаемся в смысл произведений Тагора. Ведь это факт, что он один из тех замечательных мыслителей и художников слова, который правильно отобразил в своих произведениях жизнь народа, его страдания, его нужды и его мечты. Почему Тагор проникновенно писал о народе, понимал его жизнь и содействовал своим творчеством освобождению индийского народа от векового рабства? Потому что он стремился к чему-то непонятному, мистическому, потустороннему? Отнюдь нет. Скорее напротив, потому что он обратился к живой жизни, неиссякаемому народному опыту и народной мудрости, выразил мечты народа, верно изобразил общественную жизнь Индии.

Каждый из нас помнит произведения знаменитого немецкого философа Гегеля. Известно, что в сочинениях этого философа, в его «Феноменологии духа», «Науке логики» были слабые и сильные стороны. Но где и когда был слаб, где и когда был велик Гегель? Он был слаб, когда игнорировал опыт жизни и конструировал отвлеченную схему ступеней человеческой истории, изображая ее ступенями развития некоего витающего над миром таинственного мирового духа. Он был велик, когда угадывал в движении человеческих идей движение природы, вещей, жизни человека. А что сохранится для потомков, для последующих поколений в творчестве Гегеля? Сохранится великое и канет в Лету слабое, мистическое, оторванное от жизни.

Приведем еще пример. Наш великий учитель Владимир Ильич Ленин был величайшим из людей двадцатого века. Никто не может отрицать, что Ленин — глубочайший мыслитель и по своему мировоззрению, безусловно, последовательный материалист. И что же? В Ленине гармонично, как ни в ком другом, сочеталось материалистическое мировоззрение

и возвышенный благородный характер, забота о нуждах народа и мечты о его будущем, суровая правда его произведений и глубокая уверенность в осуществлении вековых чаяний миллионов простых людей — рабочих и крестьян.

Из всего этого следуют и некоторые выводы. Человек немного достиг бы, обратись он вместо познания мира к познанию своей собственной души. Каждому поколению людей, будь правильна точка зрения, высказанная только что здесь, пришлось бы сызнова проходить всю историю человечества, вновь и вновь накапливать и проверять опыт, создавать науки, так как все это не является какой-то прирожденной способностью человека, а приобретается им, осваивается им, как опыт тысяч других поколений, как знания о внешнем окружающем человека мире. Люди вечно стояли бы на одном месте и даже пятились бы назад, если бы, скажем, буддистская или джайнистская теория о самосовершенствовании и самопознании была верча и человек руководствовался бы ею. Вы помните учение знаменитого древнегреческого философа Парменида, одного из основателей элейской школы. Вы помните также основоположение всей его философской системы: «мысль и то, о чем есть мысль — одно и то же». Представьте себе, что эта теория Парменида правильна. А с точки зрения человека, видящего источник прогресса в благородных и прекрасных качествах человеческой души, тезис Парменида обязательно надо признать правильным. Так представьте себе, что это положение Парменида верно, тогда людям достаточно было бы подумать о том, что они счастливы, как их мечта была бы уже осуществленной. Но неужели вы думаете, что тысячи и тысячи калькутцев, ночующих под открытым небом, на улицах этого большого города, не пожелали бы тогда в течение одного мгновения покончить с голодом, нищетой, страданиями и жить в довольствии и счастье? Однако этого не происходит. Значит — человеку недостаточно подумать, для того, чтобы осуществить свое желание. Для этого нужно нечто гораздо большее...

В соответствующих разделах настоящей работы было сказано, какое широкое распространение получили в идеалистических философских школах древней Индии представления о неотвратимом роке, предопределенности человеческой жизни и т. п. Эти взгляды были типичными для идеологии брахманизма. И как же живучи они оказались? В беседе с калькуттскими профессорами советским ученым была брошена такая реплика:

— Но вы не учитываете еще одного обстоятельства. Люди, даже если они люди прекрасной души, ничего не могут изменить в неотвратимом ходе развития. Каждый из людей занял то место в жизни, которое уготовано было ему судьбой и богом

заранее. Об этом говорилось еще в Ведах, Рамаяне и Махабхарате.

— Судьбой? А кто знает, что такое судьба? Если вы понимаете под судьбой некое мистическое начало, умиротворяющее волю человека и его способность совершать великие деяния, слепой рок, издревле нависший над людьми, всепокоряющую силу, которую нельзя познать и нельзя отворотить,— тогда это пустой звук. Такой судьбы не существует. Во всяком случае современная общественная наука и естествознание ее не признают. Ученые, как и все передовые люди, должны руководствоваться точно установленными фактами и данными науки. Поэтому отвлеченное суждение о некоей стоящей над миром судьбе и управляющей откуда-то свыше людьми, не может быть предметом науки, а только предметом фантазии и религии. Что же касается существа вашего вопроса, то на него можно ответить так: «судьба» людей зависит от них самих. Если судьба — это будущее человечества, то люди сами творцы своего счастья. При определенных исторических условиях, предпосылках они могут в корне изменить течение жизни и повернуть «судьбу», «неотвратимую историю» в совершенно другом направлении. Примеры народов Советского Союза, Китая, европейских стран народной демократии — ярчайшее тому свидетельство. Вы имеете примеры этому и из собственной истории индийского народа, который еще так недавно сбросил с себя империалистическое господство колониальных «цивилизаторов». Но еще, пожалуй, одно обстоятельство надо бы учесть при этом. Кто до сих пор распространял взгляды о том, что человек подчинен некоей судьбе, что ему заранее уготовано то место, которое он занимает в жизни общества, и что люди ничего не могут изменить в неотвратимом ходе исторического процесса? Только те, которым выгодно было сложившееся положение вещей. Конечно, колонизаторам было выгодно распространять ту версию, будто бы судьба индийского народа заранее была предопределена, что ему начертано быть рабом и что никто не может изменить его рабского существования. Но оказалось, что народ думает по-другому. Вы помните также слова знаменитого греческого философа Аристотеля, которые можно прочитать на первой странице его «Политики»: «Рабу полезно и хорошо быть рабом, господину — господином». Но вряд ли сегодня найдутся такие люди среди философов Индии, которые подняли бы на щит слова греческого философа и сделали их своим символом веры.

Правда, в современной общественной жизни нередко приходится встречаться с людьми, которые придерживаются противоположных воззрений. Эти люди считают, что судьбою или богом предуготована различная роль народов и классов в

жизни общества. Одни-де народы или классы призваны в силу каких-то особенностей и привилегий господствовать и преуспевать, другие, напротив,—подчиняться, быть в зависимости и даже рабстве, жить в нищете и прозябании. Советское мировоззрение в корне отвергает этот ложный, ни на чем не основанный взгляд на человеческое общество. Советские люди придерживаются того воззрения, что от природы нет народов, участь которых — нищета и рабство, так же как от природы нет народов, участь которых — господство над другими странами, угнетение и порабощение других народов. Все люди труда, все народы мира могут и должны преуспевать в росте материального благосостояния и развития культуры, создавая для этого необходимые исторические условия.

\* \* \*

Из всего этого видно, что изучение истории философии и социальных идей древней Индии представляет не просто исторический интерес. Многие идеи древности в преобразованном виде имеют влияние и хождение в наше время. Это показывает также, сколь большое значение имеет изучение социальных идей прошлого для современной идеологической борьбы.

Но если в области чисто философских вопросов между идеалистическими убеждениями многих философов Индии и мировоззрением советских людей существует коренная противоположность, то в ряде других вопросов, относящихся к оценке современного развития общества, имеется и общее. Н. С. Хрущев в своих выступлениях в различных городах Индии убедительно показал глубокую заинтересованность как народов Индии, так и народов СССР в сохранении и упрочении мира на земле. «Силы реакции делают все, чтобы сорвать дело мира,— говорил Н. С. Хрущев в речи, произнесенной в парламенте Республики Индии.— Но мы уверены, что победа будет за народами и людьми, которые стремятся к миру, потому что мир между народами является мечтой всего прогрессивного человечества. Нас радует, что в этом деле мы имеем такого хорошего союзника, как Индия»<sup>1</sup>.

Общественные деятели Индии в свою очередь подчеркнули общность задач наших стран в борьбе за мир. «В мире сегодняшнего дня,— говорил Дж. Неру на общегородском митинге в Дели в ноябре 1955 г.,— существуют трудные проблемы, но мы убеждены в том, что каждая проблема может быть урегулирована с помощью мирных методов сотрудничества. Мы прежде всего выступаем за мир, так как он необходим нам и осталь-

---

<sup>1</sup> Миссия дружбы, вып. 1. Изд-во «Правда», 1956, стр. 46.

ному миру, и поэтому мы товарищи всем тем, кто также работает ради мира»<sup>1</sup>.

Эта общая позиция СССР и Индии в борьбе за мир между народами находит свое выражение во всех сферах жизни. Находит она свое проявление и в области социологии. Так, например, после оживленного обмена мнениями советских и калькуттских ученых, о котором было рассказано, с заключительным словом выступил один из виднейших философов Калькутты и руководителей Института культуры, доктор Бхатагхарма. Он с особым вниманием остановился в своей речи на важности непосредственного личного общения ученых и философов разных стран.

— Мы были до сих пор знакомы с философской мыслью Советского Союза,— говорил доктор Бхатагхарма,— только по иностранным источникам, а не по литературе, изданной в самом Советском Союзе. Теперь мы имели удовольствие узнать нечто значительное из уст советских ученых о мировоззрении их народа. Мы люди разных направлений во взглядах. Индийцы наполнены традициями религии. Разнообразная и долгая жизнь нашего народа привела к большому разнообразию взглядов людей. Можно было бы сказать даже, что у нас каждый сам себе философ. Мы не должны закрывать себе глаза на то, что здесь налицо два разных мировоззрения. Но мы, как ученые и философы, должны вдумчиво и внимательно подойти к существу и положительным началам каждого из этих направлений. Одно из этих направлений, получившее распространение в нашей стране, желает найти успокоение в усовершенствовании собственной души, другое — в создании материального благополучия и культуры для народа. Кто может отрицать, какое значение имеет для нас, для философов и ученых Индии, то коренное положение советской философии, что она стремится связать содержание своих идей с повышением материального довольства и культуры простых людей? Мы не можем остаться равнодушными к положениям этой философии и должны для себя извлечь необходимый опыт из ее развития.

Доктор Бхатагхарма обратился к участникам собрания в Калькуттском институте культуры с призывом поддерживать и укреплять связь и дружбу между народами СССР и Индии, отметив ту ценную сторону этих связей, что они служат мирной жизни простых людей.

---

<sup>1</sup> Миссия дружбы, вып. 1, стр. 16.

## ЛИТЕРАТУРА

### К главам I—V

!

- К. Маркс. (Письмо) Энгельсу 2 июня 1853 г. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. М., 1953; (Письмо) Энгельсу 14 июня 1853 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма, 1953; Ответ Маркса (В. Засулич). Первый черновик. 1881. В кн.: Архив Маркса и Энгельса, т. I. М., 1924; Формы, предшествующие капиталистическому производству. «Пролетарская революция», 1939, № 3; Теории прибавочной стоимости, ч. II. Госполитиздат, 1957; Тезисы о Фейербахе. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах. т. II. М., 1955; Ост-Индская компания, ее история и результаты ее деятельности. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9; К критике политической экономии. Госполитиздат, 1953; Конспект книги Льюиса Г. Морган «Древнее общество». В кн.: Архив Маркса и Энгельса, т. IX, 1941; Капитал, т. I—3. Госполитиздат, 1955; Индийский вопрос. Ирландское арендное право. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9; Будущие результаты британского владычества в Индии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9; Британское владычество в Индии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9.
- К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. 3; Манифест Коммунистической партии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4.
- Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1957; Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II. Госполитиздат, 1955; Письма к Шмидту от 5 августа и 27 октября 1890 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма, 1953; Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1953; (Письмо) Марксу 6 июня 1853 г. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма; Речь на могиле Карла Маркса. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II; Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. Госполитиздат, 1953.
- В. И. Ленин. Государство и революция. Соч., т. 25; Карл Маркс. Соч., т. 21; О государстве. Соч., т. 29; Три источника и три составных части марксизма. Соч., т. 19; Философские тетради. Соч., т. 38; Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? Соч., т. 1.
- И. В. Сталин. Марксизм и национальный вопрос. Госполитиздат, 1953; О диалектическом и историческом материализме. «Вопросы ленинизма», изд. 11-е, 1947.

- Н. С. Хрущев. Речь на встрече с представителями г. Агры 20 ноября 1955 г.; Выступление в парламенте Республики Индии 21 ноября 1955 г.; Речь на приеме в Индо-Советском обществе по развитию культурных связей 24 ноября 1955 г.; Речь на митинге жителей г. Калькутты 30 ноября 1955 г. в кн.: «Миссия дружбы», вып. 1. М., Изд-во «Правда», 1956; Речь на VII съезде Коммунистической партии Болгарии. Госполитиздат, 1958.
- Мао Цзэ-дун. Китайская революция и Коммунистическая партия Китая. В кн.: Избранные произведения, т. III. М., 1953.

## II

- В. И. Авдиев. История древнего Востока. Изд. 2-ое, перераб. и допол. Госполитиздат, 1953.
- А. С. Амальрик, А. Л. Монгайт. В поисках исчезнувших цивилизаций. Изд-во АН СССР, 1959.
- В. Г. Белинский. Рецензия на книгу С. Смарагова «Руководство к познанию древней истории для средних учебных заведений». Полн. собр. соч., т. IV. Изд-во АН СССР, 1954; «Римские элегии», «Россия до Петра Великого», т. V; Рецензия на книгу Ф. Лоренца «Руководство к всеобщей истории»; Рецензия на «Сочинения Платона», т. VI; Рецензия на книгу проф. Гриневича «Жизнь древних римлян», т. X.
- Дж. Бернал. Наука в истории общества. Изд-во иностр. литературы. М., 1959.
- Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. Пер. с англ. Л. Б. Хавкиной. Под ред. и вступ. статьей проф. А. Н. Краснова. М., 1899.
- Б. Богаевский. Восток и Запад в их древнейших связях. «Новый Восток», 1926, № 12.
- В. П. Бузескул. Открытия XIX и начала XX века в области истории древнего мира, ч. I—II. Пг., 1923—1924.
- Всемирная история, т. I—II. М., 1955—1956.
- Гегель. Лекции по истории философии. Соч., т. IX. Л., 1932.
- История политических учений. Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина. Госюриздат, 1955.
- Древний мир в памятниках его письменности, ч. I. «Восток», М., 1915.
- Древний мир. Изборник источников по культурной истории Востока, Греции и Рима, под ред. Б. А. Тураева и И. Н. Бороздина, ч. I. М., 1917.
- История философии, т. I—II. М., Изд-во АН СССР, 1957.
- М. Ковалевский. Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения, ч. I. М., 1897.
- Ф. Ланге. История материализма и критика его значения в настоящее время, т. I—II. СПб., 1899—1900.
- И. Лурье, К. Ляпунова, М. Матье, Б. Пиотровский, Н. Флитнер. Очерки по истории техники древнего Востока. Под ред. акад. В. В. Струве. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1940.
- Г. Масперо. Древняя история народов Востока. М., 1895.
- Э. Мейер. Экономическое развитие древнего мира. Изд-во «Прибой», 1923.
- Л. И. Мечников. Цивилизация и великие исторические реки. Киев—Харьков, 1899.
- М. А. Рейснер. Идеологии Востока. Очерки восточной теократии. М.—Л., 1927.
- Т. Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903; Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
- В. В. Струве. История древнего Востока. Изд. 2-е. М., 1941; Проблема происхождения нации и вопросы древней истории. «Вестник древней истории», 1951, № 2.



- Дж. Томсон. Первые философы, т. II. Изд-во иностр. литературы. М., 1959.
- Б. А. Гураев. История древнего Востока. т. I—II. Под ред. В. В. Струве и И. Л. Снегирева. Л., Соцэкгиз, 1935.
- Э. Тэйлор. Введение к изучению человека и цивилизации. (Антропология). Изд. 4-е. 1924; Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868; Первобытная культура. М., 1939.
- Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1959.
- М. М. Хвостов. История древнего Востока. Изд. 2-е. М.—Л., 1927.
- Б. Чичерин. История политических учений, ч. I. М., 1869.
- Е. Vogardus. The Development of Social Thought. N. Y., 1955.
- Е. Bréher. Histoire de la philosophie. Philosophie d'Ouest. P., 1954.
- G. Catlin. The Story of the Political Philosophers. N. Y., L., 1939.
- R. Chambliss. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954.
- J. Chevalier. Histoire de la pensée. La pensée antique. P., 1955.
- V. Cousin. Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie. P., 1928.
- P. Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. I. Lpz., 1920.
- Ph. Doyle. A History of Political Thought. L., 1949.
- W. Durant. The Story of Civilization. N. Y., 1935.
- Ch. A. Ellwood. A History of Social Philosophy. N. Y., 1938.
- P. H. Furfey. History of Social Thought. N. Y., 1946.
- J. O. Herzler. The Social Thought of the Ancient Civilizations. N. Y., L., 1936.
- An Introduction to the History of Sociology. Ed. by H. E. Barnes. Chicago, 1948.
- F. Northrop. The Meeting of East and West. N. Y., 1947.
- C. R. Morris and Morris M. A. A History of Political Ideas. L., 1924.
- G. H. Sabine. A History of Political Theory. N. Y., 1950.
- G. L. Seidler. Myśl polityczna starożytności. Kraków, 1956.
- R. Stanka. Geschichte der politischen Philosophie. Bd. I. Die politische Philosophie des Altertums. Wien, Köln, 1951.
- K. Sternberg. Die politischen Theorien in ihrer geschichtlichen Entwicklung vom Altertum bis zur Gegenwart. B., 1922.
- W. Theimer. Geschichte der politischen Ideen. München, 1955.

## К главе II

### I

- Геродот. История, т. I, II. 1888.
- Н. П. Гуля. Дидактическая афористика древнего Египта. Под ред. В. В. Струве. М., 1941.
- Древнеегипетская повесть о двух братьях. «Культурно-исторические памятники древнего Востока». Под общ. ред. Б. А. Тураева. Вып. 4. М., 1917.
- А. Л. Коцейовский. Тексты пирамид, т. I. Одесса, 1917. «Записки Новорос. ун-та, ист.-филол. фак-т. 1918, т. 14».
- И. М. Лурье. Беседа разочарованного со своим духом. «Труды Отдела истории культуры и искусства Востока. (Гос. Эрмитаж)», т. I, 1939; Имунитетные грамоты древнего царства. «Труды Отдела истории культуры и искусства Востока. (Гос. Эрмитаж)», т. I, 1939; Поучение Аменемхета I в остраконах Музея изобразительных искусств. «Эпи-

- графика Востока», т. 3, 1949; Эрмитажный папирус 1114 и социальные идеи, воплощенные в «ушебти». «Вестник древней истории», 1949, № 4; Юридические документы по социально-экономической истории Египта в период Нового царства. «Вестник древней истории», 1952, № 1.
- М. Э. М а т ъ е. Мифы древнего Египта. Л., 1940; К проблеме изучения Текстов пирамид. «Вестник древней истории», 1958, № 4.
- Речение Ипувера. Лейденский папирус № 344. Социальный переворот в Египте в конце Среднего царства (ок. 1750 г. до н. э.). Вводная статья акад. В. В. Струве. Соцэкгиз, 1935.
- А. Н. Р а д и ш е в. Избранные философские и общественно-политические произведения. Госполитиздат, 1952, стр. 140.
- Р. И. Р у б и н ш т е й н. Поучение гераклеопольского царя своему сыну. (Эрмитажный папирус № 1116 А). «Вестник древней истории», 1950, № 2.
- С т р а б о н. География в 17 книгах. 1879.
- В. В. С т р у в е. Папирус № 1116 recto и пророческая литература древнего Египта. «Записки Вост. отд-ния Рус. археог. общества», т. 26, 1922.
- Б. А. Т у р а е в. Рассказ египтянина Синухета и образцы египетских документальных автобиографий. «Культурно-исторические памятники древнего Востока», вып. 3. М., 1915.
- Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения древнего Египта. Перевод с древнеегипетского И. С. Кацнельсона и Ф. Л. Мендельсона. М., 1958.
- И. Г. Ф р а н к - К а м е н е ц к и й. Памятники египетской религии в фиванский период, вып. 1—2. М., 1917—1918. «Культ.-ист. памятники древнего Востока», вып. 5—6.
- Е. А. W. B u d g e. The Precepts of Life by Amen-en-apt...—«Recueil d'Études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean François Champollion». P., 1922; The Teaching of Amen-en-apt, son of Kanekht. The Egyptian hieroglyphic text and an English translation..., L., 1924.
- F. L. G r i f f i t h. The Proverbs of Ptah-hotep. «Proceedings of the Society of Biblical Archaeology». Vol. 13, 1891.
- K. S e t h e. Die altägyptischen Pyramidentexte. T. 1—4. Leipzig, 1908—1922. Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. Bd. 1—4. Glückstadt, 1936—1939.
- W. C. H a u e s. A Papyrus of the Middle Kingdom in the Brooklyn Museum. 1955.
- W. W. S t r u v e. Mathematischer Papyrus des staatlichen Museums der schönen Künste in Moskau. Hrsg. und Komment. von W. W. Struve. Berlin, 1930.
- A. V o l t e n. Zwei altägyptische politische Schriften. Die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet. Kopenhagen, 1945. (Analecta Aegyptiaca. Vol. IV.)

## II

- В. И. А в д и е в. Военная история древнего Египта, т. 1. Возникновение и развитие завоевательной политики до эпохи крупных войн XVI—XV вв. до н. э. М., 1948; Восстание рабов в древнем Египте за 2000 лет до н. э. «Борьба классов», 1936, № 6; Идеология обоготворения царя и царской власти в древнем Египте. «Историк-марксист», 1935, № 8—9; Религиозное оправдание войны в древнеегипетском искусстве. «Вестник древней истории», 1939, № 4; Сельская община и искусственное орошение в древнем Египте. «Историк-марксист», 1934, № 6.

- И. Д. А м у с и н. Термины, обозначающие рабов в эллинистическом Египте, по данным Септуагинты. «Вестник древней истории», 1952, № 3.
- В. В. Б о б ы н и н. Математика у древних египтян (по папирусу Ринда). М., 1882.
- Д. Г. Б р э с т е д. История Египта с древнейших времен до персидского завоевания, т. 1—2. Пер. с англ. М., 1915.
- И. Н. В е с е л о в с к и й. Египетская наука и Греция. Из истории древней математики и астрономии. «Труды Института истории естествознания АН СССР», т. 2, 1948.
- В. С. Г о л е н и щ е в. Гиератический папирус из коллекции В. Голенищева, содержащий отчет о путешествии египтянина Уну-Амона в Финикию. В кн.: Сборник в честь В. Р. Розена. СПб., 1897.
- И. С. К а ц н е л ь с о н. Характер войн и рабовладение в Египте при фараонах-завоевателях XVIII—XX династии. «Вестник древней истории», 1951, № 3.
- М. А. К о р о с т о в ц е в. Декрет Сети I в Наури. В кн.: Исторический архив (Ин-т истории АН СССР), т. 2. М.—Л., 1939; Из истории V династии в древнем Египте. «Вестник древней истории», 1941, № 1.
- И. М. Л у р ь е. Древнеегипетские термины мерет и хентнуше во времена Древнего царства. «Вестник древней истории», 1951, № 4; Забастовка ремесленников фиванского некрополя во времена Рамзеса III. «Вестник древней истории», 1951, № 1; К истории древнеегипетского законодательства времени Нового царства. «Вестник древней истории», 1946, № 3; К проблеме домашнего рабства в древнем Египте. «Вестник древней истории», 1941, № 1; Рабы — держатели храмовой земли (по материалам Нового царства). «Вестник древней истории», 1955, № 1; Стоимость раба в древнем Египте. «Вестник древней истории», 1938, № 4.
- Г. М а с п е р о. Во времена Рамзеса и Ассурбанипала, т. I. Пер. Е. Григоровича. М., 1916.
- Египетские сказки. Записи древнего Египта. Пер. под общ. ред. К. Бальмонта. М., 1917.
- М. Э. М а т ь е. Искусство Среднего царства. Л., 1941. (Гос. Эрмитаж. История искусства древнего Востока, т. I. Древний Египет, вып. 2); Искусство Нового царства XVI—XV вв. до н. э. Л., 1947. (Гос. Эрмитаж. История искусств древнего Востока, т. I. Древний Египет, вып. 3); Из истории семьи и рода в древнем Египте. «Вестник древней истории», 1954, № 3; Мифы древнего Египта. Л., 1940; Религия египетских бедняков. В кн.: Религия и общество. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Л., 1926; Что читали древние египтяне 4000 лет тому назад. Изд. 2-е. Л., 1936.
- В. В. П а в л о в. Очерки по искусству древнего Египта. М., 1936.
- Ю. Я. П е р е п е л к и н. К вопросу о возникновении энциклопедии на Древнем Востоке. «Труды Ин-та книги, документа и письма», т. 2, 1932.
- Б. Б. П и о т р о в с к и й. Современное состояние изучения додинастического Египта. «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1934, № 7—8.
- Н. М. П о с т о в с к а я. Египет при I династии в свете новых археологических открытий. «Вестник древней истории», 1948, № 4; Начальная стадия развития государственного аппарата в древнем Египте. (По данным источников, современных Архаическому периоду). «Вестник древней истории», 1947, № 1.
- Д. Г. Р е д е р. Рабы и подданные египетских храмов в XII в. до н. э. по статистическим данным большого папируса Гаррис. «Ученые записки Моск. обл. пед. ин-та», т. 2. 1940.
- Р. И. Р у б и н ш т е й н. Внутренняя политика Египта в эпоху Среднего

- царства. «Вестник древней истории», 1948, № 4; Внутренняя политика фараона Ахтоя Уахкара. «Вестник древней истории», 1948, № 4.
- И. Л. Снегирев и Ю. П. Францев. Древний Египет. Ист. очерк. Л., 1938.
- В. В. Струве. Наблюдения над большим папирусом Haggis. «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Рос. Акад. наук», т. I. 1925; Подлинный Манефоновский список царей Египта и хронология Нового царства. «Вестник древней истории», 1946, № 4; Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта. В кн.: Религия и общество. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Л., 1926.
- Б. А. Тураев. Бог Тот. Опыт исследования в области истории древнеегипетской культуры. Лейпциг, 1898; Древний Египет. Пг., 1922; Египетская литература, т. I. Исторический очерк древнеегипетской литературы. М., 1920.
- Ю. П. Францев. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах. В кн.: Советский фольклор, т. 2. М.—Л., 1936; Легенда о Бокхорисе у Геродота. В кн.: Язык и литература, т. 2, вып. 2. Л., 1927; Змеиный остров в древнеегипетской сказке. «Изв. АН СССР. Отд-ние гуманитарных наук», 1929, № 10; К эволюции древнеегипетских представлений о земле. «Вестник древней истории», 1940, № 1; Фетишизм и проблема происхождения религии. М., 1940.
- Г. В. Черезов. К вопросу о поземельных отношениях в Египте эпохи Древнего царства. «Вестник древней истории», 1949, № 3.
- Н. А. Шолпо. Иригация в древнем Египте. «Ученые записки Ленингр. гос. ун-та», 1941, № 78. Серия истор. наук, вып. 9.
- Bakir abd el-Mohsen. Slavery in Pharaonic Egypt. Le Caire. 1952. (Suppl. aux «Annales du service des antiquités de l'Égypte», № 18).
- P. Flinders. Social Life in Ancient Egypt. N. Y. 1923.
- A. H. Gardiner. New Literary Works from Ancient Egypt. «Journal of Egyptian archaeology», vol. 1, 1914.
- A. I. Narary. Contribution à l'étude de la procédure judiciaire dans l'ancien empire égyptien. Le Caire, 1950.
- H. A. Kees. Ägypten. München, 1933. (Kulturgeschichte des alten Orients. Abschnitt I).
- Fr. Kienitz. Die politische Geschichte Ägyptens. B., 1953.
- A. Moret. L'Égypte pharaonique. Paris, 1932 (Histoire de la nation égyptienne. T. 2).
- Gr. V. Schack. Die Unterweisung des Königs Amenemhat I. P., 1883—1884.
- K. Sethe. Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter. Leipzig, 1930. (Deutsche morgenländische Gesellschaft, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 18, № 4).
- A. E. P. B. Weigall. The Life and Times of Akhnaton, Pharaon of Egypt... New and rev. ed. New York, 1923.

## К главе III

### I

- И. Волков. Законы вавилонского царя Хаммураби. М., 1914. (Культурно-исторические памятники Древнего Востока, вып. I. Под ред. Б. А. Тураева).
- Гильгамеш. Вавилонский эпос. Введ. В. Шилейко. Пг., 1919.
- Диалог господина и раба «О смысле жизни». (По новому вавилонскому памятнику). В кн.: Религия и общество. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Л., 1926.
- И. М. Дьяконов. Вавилонское политическое сочинение VIII—VII вв. до н. э. «Вестник древней истории», 1946, № 4; Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства, ч. I. Пер. и коммент. под ред. И. М. Дьяко-

- нова. Старовавилонские законы. «Вестник древней истории», 1952, № 3; Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства. Пер. и коммент. под ред. И. М. Дьяконова, ч. 2, XII. (Нововавилонские судебные решения). «Вестник древней истории», 1952, № 4.
- М. В. Никольский. Документы хозяйственной отчетности древнейшей эпохи Халдеи из собрания Н. П. Лихачева. «Древности восточные», т. 3, 1908, т. 5, 1915).
- А. П. Рифтин. Старовавилонские юридические и административные документы в собраниях СССР. Ред. акад. В. В. Струве. Л., 1937.
- В. К. Шилейко. Из поэзии Вавилона. «Восток» 1922 № 1; Орел и змея. (Из древневавилонской поэмы об Этане. Пер. отрывка). «Восток», 1924, № 4.

## II

- Г. Винклер. Вавилонская культура в ее отношении к культурному развитию человечества. Пер. с нем. А. И. Певзнера. Под ред. Н. М. Никольского. М., 1913.
- Ф. Делич. Библия и Вавилон. Пер. с нем. А. А. Нольде. СПб., 1906.
- И. М. Дьяконов. Государственный строй древнейшего Шумера. «Вестник древней истории», 1952, № 2; К возникновению письменности в Двуречье. Две архайческие таблетки Гос. Эрмитажа (Месопотамия XXXVII—XXXV вв. до н. э.). «Труды Отдела истории культуры и искусства Востока Гос. Эрмитажа», т. 3, 1940; Реформы Урукагины в Лагаше. «Вестник древней истории», 1951, № 1.
- И. А. Кистяковский. Новый законодательный памятник древности. «Научное слово», 1904, кн. VI.
- М. Кулишер. Основы уголовного, гражданского и торгового права 4000 лет назад. «Русское богатство», 1909, № 8.
- А. П. Лопухин. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым. СПб., 1904.
- П. В. Модестов. Культура и медицина Ассири-Вавилонии. «Русский врач», 1917, № 15—24.
- В. Муретов. Новооткрытый кодекс вавилонского царя Гаммураби (за 2300 лет до р. Хр.) в его отношении к Моисееву законодательству. «Богословский вестник», 1903, т. 2, июнь.
- Н. М. Никольский. Древний Вавилон. Изд-во «Мир», М., 1913; К вопросу о ренте-налоге в древнем Двуречье. К вопросу о форме эксплуатации труда на Востоке. «Вестник древней истории», 1939, № 2; Культура древней Вавилонии. Минск, 1959; Рабство в древнем Двуречье. «Вестник древней истории», 1941, № 1.
- В. И. Сергеевич. Законы царя Хаммураби и библия о несвободных людях. «Журнал Министерства юстиции», 1908, № 9.
- В. В. Струве. Новые данные об организации труда и социальной структуре общества Сумера эпохи III династии Ура. «Советское востоковедение», 1949, т. 6; Общественный строй южного междуречья в эпоху III династии Ура (2132—2024 гг. до н. э.). В кн.: Юбилейный сборник, посвященный 30-летию Великой Октябрьской социалистической революции, т. 2. М.—Л., 1947; Рабовладельческая латифундия в Сумере III династии Ура. В кн.: С. Ф. Ольденбург. К 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934; Рабство в древнейшем Сумере. «Изв. Гос. Акад. истории материальной культуры», 1934, вып. 97; Основные вехи войны Урукагины и Лугалзаггиси. «Вестник древней истории», 1958, № 4.
- А. И. Тюменев. О предназначении людей по мифам древнего Двуречья. «Вестник древней истории», 1948, № 4; Государственное хозяйство древнего Шумера. М.—Л., 1956.
- Н. Д. Флиттнер. На берегах Евфрата и Тигра. Л., 1938.

- É. Dhormé. Les religions de Babylonie et d'Assyrie. P., 1945.  
 L. W. King. A History of Babylon. L., 1916.  
 J. Kohler and F. Peiser. Aus dem babylonischen Rechtsleben. Bd. 1—4, 1890—1898.  
 S. N. Kramer. Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B. C. Philadelphia, 1944; Sumerian Mythology. «Memoirs of the American Philosophical Society», vol. XXI, 1944.  
 B. Meissner. Babylonien und Assyrien. Bd. 1—2, 1920—1925.  
 A. Ungnad. Die Religion der Babylonier und Assyrer. Bd. 1—2. Giessen, 1905—1912.  
 M. Yastrow. Die Religion Babyloniers und Assyrer. Bd. 1—2, 1902—1907.

#### К главе IV

##### I

- Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Ред. текста и коммент. А. Н. Бернштама и Н. В. Кюнера, т. 1—2. М.—Л., 1950.  
 Ю. Бунаков. Гадательные кости из Хэнани (Китай). Очерк истории и проблематики в связи с коллекцией ИКДП. М.—Л., 1935. («Труды Ин-та языка и мышления АН СССР»)  
 В. П. Васильев. Китайская хрестоматия, ч. 1—3. СПб., 1868—1898; Перевод и толкования Шицзина (ч. 1. Го-Фын). «Китайская хрестоматия», вып. 3. СПб., 1882.  
 А. Иванов. Материалы по китайской философии. Введение. Школа Фа. Хань Фэй-цзы. СПб., 1912.  
 Изречения китайского мудреца Лаотзе, избранные Л. Н. Толстым. М., 1910.  
 Н. И. Конрад. Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Пер. и исслед. М.—Л., 1950.  
 Конфуциева летопись Чунь-цю. Пер. Н. Монастырева (с лит. и прим.). СПб., 1876.  
 Лао-цзы. Дао дэ цзин. Пер. с кит. (В кн.: Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1950).  
 Мен-цзы, китайский философ. «Азиатский вестник», 1826, январь.  
 Опыт древней китайской философии о нравовании и правлении, с приложением проповеди. 1794.  
 П. С. Попов. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. Пер. с кит. с примеч. П. С. Попова. СПб., Изд. фак-та вост. яз. Петерб. ун-та, 1910, № 33; Китайский философ Мен-цзы. Пер. с кит. СПб., Изд. фак-та вост. яз. Петерб. ун-та, 1904, № 18.  
 Сыма Цянь. Избранное. Пер. с кит. В. Панасюка. Гослитиздат, 1956.  
 К. К. Флуг. Материалы по истории Китая (Период Инь-шан). М.—Л., 1935.  
 Шицзин. Избранные песни. Пер. с кит., послесл. и примеч. А. А. Штукина. Под ред. и со вступ. статьей Н. И. Конрада. Гослитиздат, 1957.  
 В. М. Штейн. Гуань-цзы. Исследование и перевод. Изд-во восточной литературы. М., 1959.  
 Confucian Analects. Transl. and introduct. by E. Pound. L., 1956.  
 G. Legge. The Sacred Book of China. The Texts of Taoism. T. 1—II. Oxford, 1891. The Sacred Book of the East. Vol. XXXIX, XL. 1936.

##### II

- В. М. Алексеев. Утопический монизм и «китайские церемонии» в трактатах Су Сюня (XI в. н. э.). (Из истории борьбы конфуцианства с революционной идеологией). «Сов. востоковедение», III, 1945.

- Б. Богаевский. Китай на заре истории. «Новый Восток», 1925, № 7.
- П. А. Буланже. Замечательные мыслители всех времен и народов. Мити — китайский философ. Учение о всеобщей любви. Под ред. Л. Н. Толстого. М., 1911; Конфуций. Жизнь его и учение. Под ред. Л. Н. Толстого. М., Изд-во «Посредник», 1909.
- В. П. Васильев. Буддизм, его догматы, история и литература, ч. 1—3. СПб., 1857—1869; Материалы по истории китайской литературы. Лекции, читанные заслуженным профессором С.-Петербургского имп. университета В. П. Васильевым. СПб., 1888.
- С. М. Георгиевский. Первый период китайской истории (до императора Цинь-ши Хуанди). СПб., 1885; Мифические воззрения и мифы китайцев. (С таблицами китайских иероглифов). СПб., 1892.
- О. Н. Глухарева и Б. П. Денике. Краткая история искусства Китая. М.—Л., 1948.
- Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя. Перевод с китайского Л. С. Переломова и М. Г. Прядохина. Редакция, комментарии и послесловие Л. И. Думана. М., Изд-во иностр. литер., 1956.
- В. Грубе. Духовная культура Китая. СПб., 1912.
- Л. И. Думан. Очерки по древней истории Китая. Л., Изд-во Ленингр. вост. ин-та 1938; Реформы Ван Мана. (Из социально-экономической истории древнего Китая). «Вестник древней истории», 1940, № 1. Из истории науки и техники Китая. Сборник статей. Под ред. И. В. Кузнецова. Изд-во АН СССР. М., 1955.
- Р. Итс. Новейшие археологические раскопки в Китайской Народной Республике. «Вестник древней истории», 1952, № 3.
- Китай. История, экономика, культура. Героическая борьба за национальную независимость. Сб. ст. под ред. В. М. Алексеева и др. М.—Л., 1940.
- Н. В. Кюнер. Лекции по истории главнейших основ китайской материальной и духовной культуры. Владивосток, 1921.
- М. Мюллер. Религия Китая. I. Конфуцианство. II. Даосизм. III. Буддизм и христианство. СПб., 1901.
- Э. Паркер. Китай, его история, политика и торговля. СПб., 1903.
- А. А. Петров. Ван Би (226—249). Из истории китайской философии «Труды Института востоковедения», т. XIII. Изд-во АН СССР, 1936; Ван Чун—древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954; Из истории материалистических идей в древнем Китае. (Ван Чун, I в. н. э.). «Вестник древней истории», 1939, № 3; Философия Китая в русском буржуазном Китаеведении. (Критико-библиографический очерк). «Библиография Востока», вып. 7, 1935; Ян Чжу — вольнодумец древнего Китая. «Сов. востоковедение», 1940, № 1.
- Я. Б. Радуль-Затуловский. Великий китайский атеист Фань Чжэнь. «Ежегодник музея истории религии и атеизма», 1957, № 1; Конфуцианство и его распространение в Японии. Изд-во АН СССР. М.—Л., 1947.
- Де Рони. Мораль и политика по теории Лао-цзы. «Научное обозрение», 1902, № 2.
- В. А. Рубин. Дискуссия о периодизации древней истории Китая в журнале «Вэнь-шичжэ». «Вестник древней истории», 1955, № 4.
- С. А. Семенов. Древнейший период в истории Китая. (К итогам археологических исследований в Северном Китае за последние два десятилетия). «Вестник древней истории», 1949, № 4.
- Л. В. Симоновская. Возникновение и развитие государства в древнем Китае (до III в. до н. э.). «Исторический журнал», 1940, № 7; Вопросы периодизации древней истории. «Вестник древней истории», 1950, № 1.
- Л. В. Симоновская, Т. Б. Эренбург, М. Ф. Юрьев. Очерки истории Китая. М., 1956.

- Т. В. Степугина. К вопросу о социально-экономических отношениях в Китае в XIV—XII вв. до н. э. «Вестник древней истории», 1950, № 2.
- Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая. Изд-во АН СССР, 1958.
- Н. Т. Федоренко. Китайская литература. Очерки по истории китайской литературы. ГИХЛ, 1956; «Книга песен». «Иностранная литература», 1956, № 11.
- Н. Н. Чебоксаров. К вопросу о происхождении китайцев. «Советская этнография», 1947, № 1.
- Е. М. Чепурковский. Соперник Конфуция. (Библиограф. заметка о философе Мо-цзы и об объективном изучении народных воззрений Китая). «Известия юридич. фак-та», т. V. Харбин, 1928.
- Н. Г. Чернышевский. Введение к трактату о политической экономии Милля. Первый вариант. Полн. собр. соч., т. IX, ГИХЛ, 1949; Очерк научных понятий по некоторым вопросам всеобщей истории, т. X, 1951.
- Н. В. Шелгунов. Цивилизация Китая. Соч. Н. В. Шелгунова, т. 1. Изд. 3-е. СПб., б. г.
- Шэнь Най-чжен. Изменения в социальном мировоззрении китайцев. Пер. А. П. Хюнина. «Вестник Азии», 1910, № 3.
- Ян Хин-шун. О борьбе материализма с идеализмом в древнем Китае. «Вопросы философии», 1953, № 2; Из истории китайской философии. М., «Знание», 1956; Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.—Л., 1950.
- Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. Пер. с кит. М., Изд-во иностр. литер., 1957.
- E. Balazs. La crise sociale et la philosophie politique à la fin de Han. «T'oung Pao», Leiden, 1949, vol. 39, Livre 1—3.
- S. Balazs. Der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus. «Sinica», 1932, № 7.
- R. Brémond. Pensées morales de Confucius. Trad. du chinois. P., 1953.
- Chinese Philosophy in Classical Times. Ed. a. transl. by E. R. Hughes. L., 1954.
- H. Creel. Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung. L., 1954.
- P. Do-Dinh. Confucius et l'humanisme chinois. P. Seuil, 1958.
- H. H. Dubs. Wang Mang and His Economic Reform. «T'oung Pao», Leiden, 1940, vol. XXXV.
- E. Faber. Eine Staatslehre auf eth. Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius. Aus dem Urtexte übers., in systematischer Ordnung gebracht und mit Anmerkungen und Einleitungen versehen. Ebd., 1877; Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius, zum ersten Male vollständig aus den Quellen dargelegt. Elberfeld, 1877.
- G. P. Fitzgerald. China, a Short Cultural History. L., 1950.
- A. Forke. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927; Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, Hamb., 1934.
- O. Franke. Geschichte des chinesischen Reiches. T. 1—3. Berlin, 1930—1937.
- Fung Yu-Lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1—2. Princeton, 1952—1953; The Spirit of Chinese Philosophy. L., 1947.
- L. Sh. Hsü. The Political Philosophy of Confucianism; an interpretation of the social and political ideas of Confucius, his forerunners and his early disciples... L., 1932.
- H. A. Giles. Religion of Ancient China. L., 1905.
- M. Granet. La pensée chinoise. P., 1950.
- Ih. Kalzuka. Confucius. L., 1956.
- F. Krause. Yu-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. München, 1924.
- G. Kropf. Von Lao-tse zu Sartre. Berlin — München, 1955.



- F. Kuhn. *Altchinesische Staatsweisheit*. 3. veränd. Aufl. Z., 1954.  
 K. Laturette. *The Chinese, Their History and Culture*. N. Y., 1945.  
 Lin Mou-Shên g. *Men and Ideas; an informal history of chinese political thought*. N. Y., 1942.  
 H. Mootz. *Die chinesische Weltanschauung*. Darges. auf Grund der ethischen Staatslehre des Philosophen Mong dse. Strassburg, 1912.  
 J. Needham. *Science and Civilization in China*. Cambr., vol. 1, 1954, vol. 2, 1956.  
 W. Pott. *Chinese Political Philosophy*. N. Y., 1925.  
 H. H. Rowley. *The Chinese Philosopher Mo Ti*. «Bulletin of the John Rylands Library», Manchester, 1948, vol. 31, N 2.  
 Chi Tsui. *Geschichte Chinas und seiner Kultur*. Zürich, 1946.  
 A. Waley. *The Way and its Power. A Study of the Tao Tê Ching and its Place in Chinese Thought*. L., 1956.  
 F. Wei. *The Political Principles of Mencius*. Schanghai, 1916.  
 M. Wilbur. *Slavery in China during the Former Han Dynasty*. Chicago, 1943.  
 R. Wilhelm. *Kung-Tse. Leben und Werk*. Stuttgart, 1925; *Lao-Tse und der Taoismus*. Stuttgart, 1925.

## К главе V

### I

- Античные писатели о древней Индии. «Вестник древней истории», 1940, № 2.  
 Арриан. Индия. «Вестник древней истории», 1940, № 2.  
 «Артхашастра, или Наука политики». Издание подготовил В. И. Кальянов. Отв. редактор В. В. Струве. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1959.  
 Буддийские сутты. В пер. с пали проф. Рис-Дэвидса, с прим. и вступ. статьей. Рус. пер. и предисловие Н. И. Герасимова. М., 1900.  
 Калিদаса. Избранное. Пер. с санскрита И. С. Рабиновича. Госполитиздат, 1956.  
 И. Коссович. *Наль и Дамаянти*. Пер. с санскрита. М., 1851.  
 Б. Ларин. Из области ведийской поэзии. Пер. отрывков из Риг-Веды. «Восток», 1924, № 4.  
 Махабхарата. Адипарва — книга первая. Пер. с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. М.—Л., 1950.  
 Махабхарата, т. 1—4. Пер. с санскрита. Введение и примечание акад. Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1955—1958.  
 Панчатантра. Избранные рассказы. Пер. Р. О. Шор. М., 1930.  
 Путь к истине. Изречение буддийской нравственной мудрости. Пер. и предисл. Н. Герасимова. М., 1898.  
 Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга, пер. с пали на англ. язык д-ром Фаусболлем. Рус. пер. и предисл. Н. И. Герасимова, М., 1899 (Восточная библиотека, т. 1).  
 Тулси Дас. Рамаяна. Перевод с хинди. А. П. Баранникова. Изд-во АН СССР, 1948.  
 С. Д. Эльманович. *Законы Ману*, пер. с санскритского. СПб., 1913. «Труды Общества русских ориенталистов», № 1.  
*Beginn der Philosophie in Indien*. Aus den Veden von W. Ruben. Berlin, 1956.  
 F. Cornélius. *Geschichte des alten Orients*. Stuttgart—Köln, 1950.  
*The Principal Upanishads*. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. L., 1953.  
*A Source Book in Indian Philosophy*. Ed. by S. Radhakrishnan and Ch. A. Moore. Princeton, 1957.

- G. Muir. Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India. Vol. I—V. L., 1858—1870.  
 L. Renou. Antologie sanskrite. Textes de l'Inde ancienne trad. du sanskrit. P., 1947.  
 A. Toynbee. The World and the West. L.-N. Y., 1953.

## II

- Асвагоша. Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта. М., 1913.  
 Т. Акопян. Древняя Индия и Китай. Ереван, 1940.  
 А. Барт. Религия Индии. М., 1897.  
 Т. В. Бороздина. Раскопки в Чанху-Даро. «Вестник древней истории», 1946, № 1.  
 Г. Брунгофер. Философия древнейшей Индии. «Научное обозрение», 1894, № 36 и 37.  
 П. А. Буланже. Жизнь и учение Сиддарты Готамы, прозванного Буддой, т. е. «совершеннейшим», с прил. извлечения из буддийских писаний. Под ред. Л. Толстого. М., Изд-во «Посредник», 1913.  
 В. П. Васильев. Буддизм, его догматы, история и литература, ч. 1—3. СПб., 1857—1869; Религии Востока. Конфуцианство, буддизм, даосизм. СПб., 1873; Сличение индийских законов Ману о браках с брачными обычаями славян по летописи Нестора... Диссертация. «Универ. известия», Киев, 1867, № 12, отд. II.  
 А. Введенский. Буддийская нирвана. «Русский вестник», 1901, № 7 и 8.  
 Б. Грозный. Протоиндийские письма и их расшифровка. «Вестник древней истории», 1940, № 2.  
 С. А. Данге. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. Пер. с англ. А. М. Осипова. М., Изд-во иностр. литер., 1950.  
 А. М. Деборин. Материализм и диалектика в древнеиндийской философии «Вопросы философии», 1956, № 1.  
 Н. А. Добролюбов. Взгляд на историю и современное состояние Ост-Индии. Собр. соч., т. 1, 1950.  
 А. А. Захаров. Новейшие раскопки в Западной Индии, «Новый Восток», 1926, № 13—14.  
 Г. Зихровский. Индия без покрывала. Изд-во иностр. литер., 1957.  
 Г. Ф. Ильин. Вопрос об общественной формации в древней Индии в советской литературе. «Вестник древней истории», 1950, № 2; Особенности рабства в древней Индии. «Вестник древней истории», 1951, № 1; Религии древней Индии. Изд-во АН СССР, 1959; Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов. «Вестник древней истории», 1950, № 2.  
 В. И. Кальянов. «Артхашастра» — политико-экономический трактат древней Индии. «Вестник древней истории», 1939, № 2; О датировке Артхашастры. «Вестник древней истории», 1953 № 3.  
 В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. I—II. Пг., 1916.  
 А. Н. Кочетов. Происхождение буддизма. В кн.: Ежегодник музея истории религии и атеизма, т. I, 1957.  
 В. Е. Краснодембский. Индуизм. В кн.: «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. I. М—Л., 1957.  
 В. В. Лесевич. Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого. «Вопросы философии и психологии», 1889, кн. 1.  
 Э. Маккей. Древнейшая культура долины Инда. Пер. с англ. М. Б. Граковой-Свиридовой. Под ред. и с предисл. В. В. Струве. М., 1951.  
 В. Ф. Миллер. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. I. Асвины-Диоскуры. М., 1876.  
 И. П. Минаев. Буддизм. Исследование и материалы, т. I, вып. 1—2. СПб., 1887. «Записки историко-филологического факультета Санкт-П-

- тербургского университета», ч. 16; Очерк важнейших памятников санскритской литературы. В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша, т. I, ч. 1. СПб., 1880.
- А. В. Мишулин. Открытие древнейшей цивилизации в долине Инда. «Вестник древней истории», 1946, № 1.
- М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. Пер. с англ. М., 1901.
- Дж. Неру. Открытие Индии. Пер. с англ. под ред. В. Н. Мачавариани. Изд-во иностр. литер., 1955.
- О. Новицкий. Очерк индийской философии. «Журнал Министерства просвещения», 1844, ч. XLI, отд. II; 1844, ч. XLII, отд. II; 1846, ч. LII, отд. II.
- Б. Ньюнатилока. Слово Будды. СПб., 1907.
- Д. Н. Овсяннико-Куликовский. Религия индусов в эпоху Вед. «Вестник Европы», 1892, т. 2 и 3.
- Г. Ольденберг. Будда, его жизнь, учение и община. Пер. под ред. и с предисл. С. Трубецкого. М., 1905.
- А. Осипов. Краткий очерк истории Индии до X века. М., 1948.
- В. Пишель. Будда, его жизнь и учение. М., 1911.
- А. М. Пятигорский и А. Н. Ракитов. О некоторых вопросах истории древнеиндийского материализма. «Вестник Моск. ун-та. Серия экономики, философии и права», 1957, № 1.
- С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, II. Пер. с англ. Изд-во иностр. литер., 1956—1957.
- О. О. Розенберг. Введение в изучение буддизма..., ч. 2. Проблемы буддийской философии.
- Рой Моноронджон. История индийской философии. Греческая и индийская философия. Изд-во иностр. литер., 1958.
- Н. К. Синха и А. Ч. Банерджи. История Индии. Пер. с англ. А. В. Степановой и др. Ред. и предисл. К. А. Антоновой. М., 1954.
- В. В. Струве. Дешифровка протоиндийских письмен. «Вестник АН СССР», 1947, № 8.
- Д. А. Сулейкин. Основные вопросы периодизации истории древней Индии. «Ученые записки Тихоокеанского института» (Индийский сборник), т. 2, 1849.
- Гордон Чайлд. Древнейший Восток в свете новых раскопок. Изд-во иностр. литер., 1956.
- С. Чаттерджи, Д. Датта. Введение в индийскую философию. Изд-во иностр. литер., 1955.
- Ф. И. Щербатской. К истории материализма в Индии. «Восточные записки», т. I, Л., 1927; Научные достижения древней Индии. В кн.: Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 год; Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. 1—2. СПб., 1903—1909.
- Н. А. Шолпо. К проблеме «арийского» завоевания древней Индии. «Вестник древней истории», 1939, № 3.
- К. W. Aiyangar. Considerations on Some Aspects of Ancient Indian Polity, Madras, 1916.
- Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. N. Y. 1953.
- N. Ch. Vandyopadhyaya. Development of Hindu Policy and Political Theories. Pt. I, Calcutta, 1927.
- D. M. Brown. The White Umbrella. Indian Political Thought from Manu to Gandhi. Berk.—Los Ang., 1953.
- Norman Brown. The United States and India and Pakistan. Cambridge, Mass (USA), 1953.
- К. С. Chakravarti. Ancient Indian Culture and Civilization. Bombay, 1952.

- Cloudhary, Radhakrishna. *A Short Study in Cautilya's Arthashastra*. Patna, 1953.
- E. Conze. *Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung*. Stuttgart, 1956.
- The Cultural Heritage of India. Ed. Haridas Bhattacharyya, vol. 3, Calcutta, 1953.
- S. Dasgupta. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1—5, 1951—1955.
- J. Davies. *Hindu Philosophy*. L., 1881.
- S. Dhar. *Chanakya and the Arthasastra*. Bangalore, 1957.
- The History and Culture of Indian People*. Gen. ed. R. C. Majumdar. vol. II—IV. L., 1952—1954.
- B. Faddegon. *The Vaicesika system described with the help of the oldest texts*. Amsterdam, 1918.
- E. Frauwallner. *Geschichte der Indischen Philosophie*. Bd. 1—2, Salzburg, 1953—1956.
- R. Garbe. *The Philosophy of Ancient India*. Chicago, 1897.
- V. H. Ghoshal. *A History of Hindu Political Theories*. From the earliest times to the end of the 17th century. L.—N. Y., 1927.
- H. v. Glasenapp. *Buddha. Geschichte und Legende*. Zürich, 1959; *Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion...* Berlin, 1925; *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*. Stuttgart, 1949.
- A. E. Gough. *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*. L., 1882.
- H. S. Gour. *The Spirit of Buddhism*. L., 1929.
- E. B. Havell. *Aryan Rule in India*. L., s. d.
- B. Heimann. *Indian and Western Philosophy*. L., 1937.
- History of Philosophy Eastern and Western*. Ed. by S. Radhakrishnan, vol. 2, L. 1953.
- A. Isenberg. *Reflections on the Concepts of Karma and Dharma in Sankara's Advaita Vedanta*. «Vedanta kesari», Madras, 1958.
- J. L. Gaini. *Outlines of Jainism*. Cambridge, Univ. Press, 1916.
- A. B. Keith. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge, 1925.
- Susil Kumar. *Maitra. The Ethics of the Hindus*. Calcutta, 1956.
- Ch. Manning. *The History of Indian Philosophy*. Calcutta, 1953.
- J. Marshall. *Mohenjo—Daro and the Indus Civilization. Being an official account of archaeological excavations. 1922—1927*. Vol. 1—3. London, 1931; *Taxila. An illustrated account of archaeological excavations, 1913—1934*. Vol. 1—3, Cambridge, 1951.
- T. R. V. Murti. *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*. L., 1955.
- K. Nag. *Les théories diplomatiques de l'Inde ancienne et l'Arthacāstra*, P., 1923.
- G. C. Pande. *Studies in the Orignes of Buddhism*. Allahabad, 1957.
- P. T. Raju. *Idealistic Thought of India*. L., 1953.
- F. H. Ross. *The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism*. L., 1952.
- B. Rowland. *The Art and Architecture of India*. L., 1953.
- M. N. Roy. *Materialism. An Outline of the History of Scientific Thought*. Calcutta, 1951.
- W. Ruben. *Die Philosophen der Upanischaden...*, Bern, 1947; *Geschichte der indischen Philosophie*. Berlin, 1954; *Kālidāsa. Die menschliche Bedeutung seiner Werke*. Berlin, 1956.
- B. Sen. *Indian Materialism*. «New Age», vol. 6, № 2, New Delhi, 1957.
- Dakshinaranjan Shastri. *O Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism...* Calcutta, 1930.
- J. Sinha. *A History of Indian Philosophy*. Calcutta, vol. 1, 1956; vol. 2, 1952.
- Ä. Schweitzer. *Die Weltanschauung der indischen Denker*. München, 1935.
- N. Tatia. *Studies in Jaina Philosophy*. Banares, 1951.

- E. T h y l l y. History of Philosophy. N. Y., 1914.  
A. T o y n b e e. The World and the West. L.— N. Y., 1953.  
M. W h e e l e r. The India's Civilization. Cambridge History of India, Cam-  
bridge, 1953.  
H. Z i m m e r. Philosophies of India. N. Y., 1956.
-

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН\*

- Августин (354—430) — христианский теолог, виднейший представитель патристики 42, 43, 57  
Авдиев В. И. (р. 1898) — советский историк древнего мира 3, 78—79, 87, 353  
Авдхут, Хансдеви — современный индийский религиозный проповедник 491—494  
Агни — в индуизме бог огня 371, 388, 392, 394  
Адад — бог воды в древнеавилонской религии 144, 160, 170  
Адапа — герой древнеавилонского мифа, сын бога Эа 163  
Аджаташтра — магадхский раджа (491—459 гг. до н. э.) 384  
Аджинатах — один из легендарных основоположников джайнизма 458  
Аджита Кешакамбалин — древнеиндийский философ-материалист 418  
Ай-ди — китайский император (6—1 гг. до н. э.) 306  
Айсес — фараон V династии (2690—2625 гг. до н. э.) 106  
Акка — легендарный царь шумерийского города Киша 170  
Александр Македонский (356—323 гг. до н. э.) — крупнейший политический деятель и полководец древности 75, 113, 322, 356, 366, 381, 528  
Алексеев В. М. (1881—1951) — советский китаевед, академик 3  
Аменемопе — древнеегипетский автор дошедшего до нас поучения, в котором берется под защиту бедный люд 122  
Аменемхет I (2000—1980 гг. до н. э.) — египетский фараон 74, 84, 114, 119  
Аменемхет III — египетский фараон 1849—1801 гг. до н. э. 84  
Аменхотеп IV (Эхнатон, 1418 — около 1400 гг. до н. э.) — древнеегипетский фараон 85  
Амон (Ра) — в древнеегипетской религии бог солнца 92, 116  
Амусин И. Д. — советский историк древнего мира 4, 82  
Ананд, Мулк Радж (р. 1905) — прогрессивный индийский писатель и общественный деятель 352  
Ану — в верованиях народов древней Месопотамии верховный бог неба 144, 157, 159, 160, 163, 169, 170  
Арджуна — герой войска Пандавов из эпоса «Махабхарата» 408  
Аристотель (384—322 гг. до н. э.) — великий древнегреческий философ, идеолог античного рабовладельческого общества 8, 17, 129, 528, 547  
Аруру — шумерийская богиня, «создательница» людей 164  
Асаманжу — герой мифа о сошествии Ганга на землю 375

\* В указатель включены также мифологические и фольклорные имена.

- Атон — бог солнца в древнеегипетской религии 85, 93
- Атум — бог солнца в древнеегипетской религии, отождествлявшийся с другим солнечным богом — Ра 92, 102
- Ауробиндо — видный индийский историк религии и культуры 364—365, 508, 516, 531
- Ахтой (Хети) — египетский фараон, основатель IX династии 113
- Ашвиникумара — мифический врач богов 394
- Ашока — правитель государства Маурьев (273—232 гг. до н. э.) — ревностный сторонник буддизма 366, 367, 467, 470, 478, 489, 527, 528
- Ашшурбанипал (668—631 гг. до н. э.) — ассирийский царь 139, 158
- Бакир абд ель-Мошен — современный историк древнего Востока 85
- Бальмонт К. Д. (1867—1942) — русский поэт-декадент, перевел ряд поэтических произведений древности 3, 390
- Банерджи А. Ч. — современный индийский историк, совместно с Синха Н. К. написал труд по общей истории Индии 353, 452
- Баранников А. П. (1890—1952) — советский индолог, академик 4, 392, 394
- Барнес, Гарри — современный американский буржуазный социолог 522
- Бастиян, Адольф (1826—1905) — немецкий буржуазный этнограф 25
- Безант, Анни — видная деятельница теософического общества в Индии 515
- Белинский В. Г. (1811—1848) — великий русский революционный демократ, гениальный литературный критик и философ-материалист 8, 62—63, 527
- Белит — вавилонская богиня, «мать людей» 160
- Бенедиктов А. А. — советский историк древнего мира 354
- Бен-Сира — автор апокрифической древнееврейской «Книги премудростей», идеолог рабовладельчества 82
- Бергсон, Анри (1859—1941) — французский философ-идеалист, интуитивист 495
- Бернард, Джесси — американский социолог, сторонница теории социальной стратификации 11
- Бертвистл — современный английский мальтузианец 27
- Беттани — английский буржуазный историк 241, 481
- Билалама (начало XX в. до н. э.) — царь древнемесопотамского государства Эшнунны 148—149
- Бимбисара (V в. до н. э.) — магадхский раджа, покровитель основателя джайнизма Махавиры 452
- Блаватская Е. П. — одна из организаторов теософического общества в Индии 514
- Бо — древнекитайский историк 192
- Богаевский Б. Л. (1882—1942) — советский филолог и историк древнего мира 353
- Богардус, Эмори — современный американский буржуазный социолог 35, 39—40, 41, 63, 105, 174, 202, 252, 332, 333, 346, 356, 379
- Бодд Д. — современный американский историк философии Китая 234
- Боден, Жан (1530—1596) — французский социолог, один из основателей «географического направления» в социологии, идеолог абсолютизма 19
- Бокль, Генри Томас (1821—1862) — английский буржуазный историк и социолог-позитивист 19, 20—21, 22
- Ботт Эмиль — итальянский археолог и дипломат XIX в., осуществил раскопки дворца ассирийского царя Саргона 170
- Брамадатта — царь, действующее лицо одной из притч Гаутамы 478
- Браун, Норман — современный американский экономист 369, 520
- Брахма (Брама) — один из трех высших богов в индуизме, «творец» мира 376, 391, 402, 408, 437, 439, 445
- Брихаспати — легендарный основатель материалистической философии царвака 416, 417, 418, 420, 421, 460
- Брестед Д. Г. — один из виднейших буржуазных египтологов 93, 117, 130, 131
- Будда (Гаутама) — по индийским преданиям — основатель рели-

- гнозно-философского течения буддизма 375, 417, 453, 460, 462, 464—465, 466, 472, 473, 475, 476—477, 478, 482, 485, 488, 490, 495, 496, 497, 525, 526, 540
- Бур-син (XXI в. до н. э.) — царь из III династии Ура 160
- Бхагирата — мифический герой, сведший реку Ганг с неба на землю 376
- Бхарата — брат Рамы, героя «Рамаяны» 370
- Бхаттачарья, Харидас — современный индийский историк и философ 415
- Бхиккху Ньянатилока — известный исследователь буддизма 476
- Бэйтмен — современный американский буржуазный экономист 513, 519, 520
- Ван Ман — император династии Хань (29—23 гг. до н. э.) 255
- Ван Чун (27—97) — крупнейший философ-материалист древнего Китая 68, 333, 341—344, 345, 348
- Варуна — в ведической религии верховный бог, впоследствии в индуизме второстепенное божество 371, 392, 394
- Васильев В. П. (1818—1900) — русский языковед-китаист, академик 228, 230, 236, 253, 293, 334, 465—466, 495
- Венсан — французский неомальтузианец 27
- Вень (предположительно XII в. до н. э.) — китайский император 177, 230, 231
- Вивекананда (1863—1902) — один из виднейших представителей школы йоги в новое время 433
- Виллаугби — автор книги «Политические теории античного общества» 62
- Вильсон Г. Г. — английский историк древнего Востока 389
- Виндельбанд, Вильгельм (1848—1915) — немецкий буржуазный философ, неокантианец 35—36
- Виппер Р. Ю. (1859—1953) — советский историк, академик 4
- Вритра — злой бог ведического пантеона, вызывающий засуху 400
- Вьяса — мифический автор «Вед» и «Махабхараты» 389
- Гален, Клавдий (ок. 130 — ок. 200) — известный римский врач и естествоиспытатель 190
- Ганди, Мохандас Кармчан (1869—1948) — индийский политический деятель, создатель религиозно-этического учения — гандизма 493, 519—520
- Гаруда — мифический царь птиц 375
- Гау, Арчибальд Эдвард — английский историк индийской философии 523
- Гаусгофер — немецкий псевдочуждый, один из основателей геополитики 22
- Гаутама — см. Будда
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — крупнейший немецкий буржуазный философ, разработавший на идеалистической основе диалектический метод 17, 34, 44, 60—61, 545
- Гельвеций, Клод Анри (1715—1771) — выдающийся французский философ-материалист 8
- Георгиевский С. М. (1851—1893) — русский ученый, китаевед 225, 231
- Геродот (484—425 гг. до н. э.) — древнегреческий историк, «отец истории» 81, 97, 98, 334
- Герцен А. И. (1812—1870) — выдающийся русский революционный демократ, философ-материалист 8
- Герцлер — современный буржуазный египтолог 99
- Гизо, Франсуа Пьер Гийом (1787—1874) — крупный французский историк, один из авторов буржуазной теории классовой борьбы 46
- Гильгамеш — полубог-герой шумерийского города Урука, герой вавилонской эпической поэмы 159—160, 164—171, 173
- Гимиль-син — царь из III династии Ура 166
- Гоббс, Томас (1588—1679) — выдающийся английский философ-материалист и социолог 8, 42, 52
- Гобино, Жозеф Артур (1816—1882) — реакционный буржуазный социолог 31, 57
- Гольбах, Поль Анри (1723—1789) — выдающийся французский философ-материалист 8, 16
- Гомер — легендарный поэт древней Греции, которому приписывается



- авторство «Илиады» и «Одиссеи» 389, 464
- Го Мо-жо (р. 1892) — выдающийся китайский общественный деятель, писатель и ученый, президент Академии наук КНР 178, 179, 184, 186, 193, 198, 227, 278, 353
- Гор — один из главных богов в религии древнего Египта, сын Осириса и Исиды 95, 110, 117
- Готама — основатель философии ньяя 432
- Гоур Г. С. — индийский историк буддизма, автор известного исследования «Дух буддизма» 365, 444, 470, 496, 526
- Грозный, Бедржих (1879—1958) — чешский историк древнего мира 353
- Грубе, Вильгельм — немецкий буржуазный китаевед XIX в. 203, 221, 346
- Гуань Чжун — один из древнейших китайских философов, труды не сохранились 196
- Гуй Гу-цзы — древнекитайский философ 197
- Гуля Н. П. — советский ученый, историк древнего мира 76, 108
- Гумплович, Людвиг (1838—1909) — австрийский реакционный социолог, неокантианец 36—38
- Гун Шу-бань (V в. до н. э.) — китайский ремесленник, прославленный мастер сооружения осадных машин 260
- Гюнтер — немецко-фашистский псевдоученый 31, 32
- Данге С. А. — индийский ученый-марксист, видный деятель Коммунистической партии Индии 382—383, 388, 518, 531
- Дарвин Чарлз (1809—1882) — великий английский ученый, создатель эволюционной биологической теории 47, 48, 424
- Дарий I — древнеперсидский царь (522—486 гг. до н. э.) 366
- Датта Д. — индийский историк философии 414, 415, 429—430
- Дейссен, Пауль (1845—1919) — видный немецкий историк индийской философии 414, 523
- Демокрит из Абдеры (460—370 гг. до н. э.) — древнегреческий философ-материалист, один из основателей атомизма 68, 528
- Денес — современный буржуазный американский социолог 482
- Дешан, Леже (1716—1774) — французский философ-материалист 8
- Джаймини — основатель философии миманса 43<sup>1)</sup>
- Джесер — фараон III династии (III тысячелетие до н. э.) 89
- Джоуль, Джеймс (1818—1889) — английский физик 47
- Диббарс — божество древневавилонского пантеона 137
- Дидро, Дени (1713—1784) — крупнейший французский философ-материалист XVIII в., глава энциклопедистов 8
- Дилипа — мифический царь из легенды о сошествии Ганга на землю 376
- Диодор Сицилийский (ок. 80—29 гг. до н. э.) — древнегреческий историк 98
- Добролюбов Н. А. (1836—1861) — великий русский революционный демократ, выдающийся литературный критик, философ-материалист 8, 444, 445
- Друпада — мифический царь, один из героев «Махабхараты» 400
- Дуглас — английский буржуазный историк Востока 241, 481
- Думан Л. И. — советский ученый, историк Китая 4, 306, 307
- Дун Чжун-шу (II в. до н. э.) — видный конфуцианец и государственный деятель древнего Китая 305—307
- Дхишан (VI в. до н. э.) — индийский философ-материалист 416
- Дьюи, Джон (1859—1952) — реакционный американский буржуазный философ и социолог, возглавлял современный прогматизм в США 558
- Дьяков В. Н. — советский ученый, индолог 383
- Дьяконов И. М. — советский историк древнего мира 4, 133, 147, 148, 155, 170, 171
- Дьяус — ведический бог света и дня 371
- Дэн Си-цзы — древнекитайский философ, диалектик 197

- Евклид (Эвклид, III в. до н. э.) — великий древнегреческий математик 189
- Жаринов Д. А. — русский историк древнего мира 104, 134, 141
- Заригу — шумерийский бог — хранитель царского дворца 160
- Зете, Курт — немецкий египтолог, известен переводом и изданием Текстов пирамид 102
- Зифф — реакционный американский журналист и публицист 23
- Зихровский, Гарри — прогрессивный австрийский журналист, автор книги «Индия без покрывала» 352
- И — согласно китайской легенде изобретатель лука, замечательный стрелок 270
- Ивон — монах-капуцин, автор книги «Драма индийской независимости» 517—518
- Ида — жена «прародителя людей» Ману 436
- Ильин Г. Ф. — советский историк древней Индии 4, 361
- Имхетеп (III тысячелетие до н. э.) — строитель пирамиды фараона Джесера 89
- Индра — бог войны в ведической религии 388
- Индра М. А. — современный прогрессивный индийский историк 468, 469
- Инь Вэнь-цзы — дзэн-буддийский философ, диалектик 197
- Ипусер — предполагаемый автор древнеегипетского политического трактата «Речение Ипусера» 83, 84
- Ирра — древневавилонский бог чумы 163
- Ирсу — сириец, возглавивший народное восстание в Египте в конце XIII в. до н. э. 84
- Исида — одна из наиболее почитаемых богинь древнего Египта 95, 129
- И Цзинь (635—713) — китайский путешественник, писатель и переводчик буддийской литературы 345
- Иштар — в древневавилонской религии богиня плодородия 168—169, 170
- Кабти-Илани-Мардук — автор древневавилонской поэмы об Ирре 163
- Кабир (1440—1518) — индийский поэт, один из руководителей религиозно-реформаторского движения ханты 370
- Кагемни — сановник периода Древнего царства в Египте 106, 107, 109
- Кадфиз I — царь Кушана (25—60), сторонник буддизма 489
- Калидаса (IV—V вв.) — крупнейший древнеиндийский поэт и драматург 378, 381, 433—434, 462, 468
- Кальянов В. И. — советский ученый, индолог 4, 392, 498, 506
- Кампанелла, Томазо (1568—1639) — итальянский ученый, один из виднейших представителей утопического социализма 17
- Канада — основоположник школы вайшешики 429
- Кант, Эммануил (1724—1804) — крупный немецкий философ, субъективный идеалист, агностик 36, 47
- Капила — легендарный создатель философской школы санхьи 426
- Каутилья (Чанакья, IV в. до н. э.) — древнеиндийский государственный деятель и мыслитель эпохи государства Маурьев 15, 356, 387, 413, 441, 447, 497—506
- Кацнельсон И. С. — советский историк древнего мира 73
- Кескар Б. В. — современный индийский государственный деятель 494
- Кетле А. — буржуазный социолог 25
- Кници Ф. К. — современный немецкий историк древнего Востока 130
- Кир (558—529 гг. до н. э.) — царь Персии 138
- Ковалевский М. М. (1851—1916) — русский буржуазный историк-социолог 27
- Кожевников В. А. — русский исследователь буддизма, клерикал 384, 385, 455, 456, 484, 495, 496
- Козамби Д. Д. — прогрессивный индийский ученый, историк 354
- Кольб Г. Ф. — буржуазный немецкий историк 86, 121
- Конзе Э. — современный немецкий буржуазный историк 489
- Конрад Н. И. (р. 1891) — советский востоковед, академик 4, 267
- Конт, Огюст (1798—1857) — французский буржуазный философ и социолог 36—37, 38, 42

- Конфуций (Кун-цзы, 551—479 гг. до н. э.) — древнекитайский мыслитель, создатель этико-политического учения — конфуцианства 3, 8, 62, 197—198, 219—256, 257, 260, 273, 275, 281, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 298, 307, 314, 323, 333, 488
- Корнелиус Ф. — современный немецкий буржуазный историк 63
- Коцейовский А. Л. — историк древнего Египта, перевел на русский язык «Тексты пирамид» 3, 102
- Крил Х. Г. — современный американский буржуазный синолог 221, 252, 254
- Кришна — один из героев «Махабхараты», в индуизме считается воплощением бога Вишну 408
- Кропп, Герхард — современный немецкий буржуазный историк философии 393, 406
- Кук Р. — современный американский буржуазный социолог, мальтузианец 27
- Кумараджиива — индийский ученый и писатель, в 401 г. н. э. посетил Китай 528
- Кумарила — видный брахманист древности, активно выступавший против нарождающегося буддизма 470
- Кунала — герой буддийской легенды 478
- Лайель, Чарлз (1797—1875) — английский ученый, геолог 47
- Лакшман — герой «Рамаяны», брат Рамы 370
- Ламарк, Жан Батист (1744—1829) — выдающийся французский ученый, создатель теории исторического развития живой природы 47
- Ланге, Фридрих (1828—1875) — немецкий буржуазный философ, неокантианец 35—36
- Лао-цзы (VI—V вв. до н. э.) — китайский мыслитель, создавший прогрессивное учение о природе и обществе 3, 8, 191, 196, 197—198, 199—200, 201, 202—217, 223, 225, 239, 256, 267, 274, 279, 282, 317, 335, 341, 344, 345
- Лаплас, Пьер (1749—1827) — французский астроном, математик и физик 47
- Лапуж (1854—1936) — французский буржуазный социолог — 31, 57
- Ларин Б. А. — советский индолог, филолог 4, 393
- Ленин, Владимир Ильич (1870—1924) 7, 8, 9, 11, 14—15, 18, 26, 44, 45, 47—48, 49—50, 53—54, 56, 64, 71, 161, 175, 372, 445, 520—521, 545—546
- Лессинг, Готхольд Эфраим (1729—1781) — один из идеологов немецкого просвещения, писатель и литературный критик 61
- Либкнехт, Вильгельм (1826—1900) — видный деятель немецкого рабочего движения, один из создателей и вождей германской социал-демократической партии 91—92
- Ли Куй — древнекитайский философ 310
- Ли Сы (III в. до н. э.) — первый министр империи Цинь, реформатор китайской письменности 308
- Ли Эр (IV—III вв. до н. э.) — один из предполагаемых авторов «Дао дэ цзина» 199
- Локк, Джон (1632—1704) — выдающийся английский буржуазный философ 42
- Ломоносов М. В. (1711—1765) — гениальный русский ученый, великий мыслитель-материалист 47
- Лугальанда (XXIV в. до н. э.) — патеси шумерийского города Лагаша 134
- Лукиан (ок. 120. — после 180) — древнегреческий писатель-сатирик, атеист 378
- Лукреций Кар, Тит (ок. 99—55 гг. до н. э.) — древнеримский философ, один из крупнейших представителей античного материализма, последователь атомистического учения Демокрита и Эпикура 8, 68
- Лурье И. М. (1903—1958) — советский историк древнего мира 4, 114, 116
- Лу Синь (1881—1936) — выдающийся китайский писатель 250
- Лю Сян (I в. до н. э. — I в. н. э.) — древнекитайский философ и историк литературы 184
- Лю Хэн (II в. до н. э.) — китайский император, содействовавший распространению конфуцианства 305
- Маат — древнеегипетская богиня правды 99, 106
- Майер, Юлиус Роберт (1814—1878) — выдающийся немецкий физик 47

- Макиавелли, Никколо (1469—1527)— итальянский политический деятель и писатель 498, 502
- Маккей Э.— английский археолог 353, 354, 355
- Маххали Госала — вождь и идеолог народного антикастового движения в древней Индии, философ-материалист 382—387, 495, 539
- Мальтус, Томас Роберт (1766—1834)—реакционный английский политэконом, автор ненаучной «теории» перенаселения 25—26
- Мами (Маме) — шумерийская богиня-мать 160
- Мандал, Ундхай — мудрец из народной индийской притчи, осмеивающей аскетизм 496
- Мандодари — действующее лицо «Рамаяны», жена Равана 393
- Манефон (конец IV — начало III в. до н. э.) — древнеегипетский историк 100
- Ману — согласно мифу — прародитель людей, которому боги передали свод законов 387, 436
- Мао Цзэ-дун (р. 1893) 176, 193—194, 209, 224, 254, 266
- Мардук — в древневавилонской религии бог-покровитель Вавилона, позднее бог-«творец» мира 141, 143, 155, 156, 158, 160, 161, 163, 173
- Маркс, Карл (1818—1883) 7, 9, 14, 26, 44, 45, 47, 48, 49, 53, 54, 55, 64, 65—67, 75, 82, 87, 91, 101, 179, 187, 358, 363—364, 371—372, 410, 411, 496, 497, 521
- Мартин, Альфред — немецкий буржуазный историк и социолог 41, 42
- Маршалл Дж.— английский историк-археолог 353
- Маршалл Т.— английский буржуазный социолог 11
- Масперо, Гастон (1846—1916) — французский историк-египтолог 115
- Матье М. Э.— советский историк-египтолог 93, 102
- Маурер — современный американский буржуазный социолог — 482
- Махавира (Вардхамана) — основатель джайнизма 417, 452, 453, 454—459, 460, 462, 540
- Мегасфен (IV—III вв. до н. э.) — древнегреческий географ, посол в Индии, описавший страну в книге «Индина» 381, 528
- Мейер, Эдуард (1855—1930) — немецкий буржуазный историк древнего мира 61—62, 80—81, 86—87
- Мелье, Жан (1664—1729) — французский утопический социалист, философ-материалист 16
- Мен (Мина) — первый легендарный царь древнего Египта 100, 116
- Менделеев Д. И. (1834—1907) — великий русский ученый, открыл периодический закон химических элементов 536
- Мен-цзы (389—305 гг. до н. э.) — китайский философ, конфуцианец 3, 62, 197, 273, 287, 288, 289—298, 301, 302, 333
- Мечников Л. И. (1838—1888) — русский географ и социолог 19, 21
- Минье, Франсуа (1796—1884) — французский буржуазный историк 46
- Митра — в религии древней Индии, Персии и Митании бог света и правды 371, 388, 392
- Мишулин А. В. (1901—1948) — советский историк древнего мира 353
- Мо Ди (Мо-цзы, 479—381 гг. до н. э.) — прогрессивный древнекитайский философ, противник конфуцианства — 197, 256—272, 275, 279, 280, 282, 286, 287, 314, 333, 345, 349
- Монтескье, Шарль Луи (1689—1755) — французский просветитель и социолог 17, 19—20, 42, 61
- Морган, Льюис Генри (1818—1881) — американский историк первобытного общества 25
- Морэ А.— известный французский историк культуры древнего Востока 100, 101
- Моуди А.— современный английский буржуазный социолог 23—24
- Мюллер М. (1823—1900) — английский буржуазный историк философии и религии стран Востока 435, 485, 507
- Мюрдаль — французский неомальтузианец 27
- Набопаласар — вавилонский царь (626—605 гг. до н. э.) — основатель Нововавилонского царства 138
- Набу — древневавилонский бог письма и счета 160
- Навуходоносор I (около 1146—1123 гг. до н. э.) — вавилонский царь 138, 160

- Нагараджуна (между I в. до н. э. и III в. н. э.) — индийский философ, основатель модхьямики — одной из крупнейших сект буддизма 487
- Нидхем Дж. — современный английский историк философии 207, 225
- Намму — в шумерийской религии мать богов 145
- Нарамсин — царь Аккада (2290—2254 гг. до н. э.) 160
- Наторп, Пауль (1854—1924) — немецкий философ-неокантионец 35
- Нергал — бог войны в древневавилонской религии 160
- Неру, Джавахарлал (р. 1889) — индийский общественный и государственный деятель, лидер партии Индийский национальный конгресс, премьер-министр 345, 354, 356, 359, 368, 378, 381, 388, 395, 405, 407, 423, 426, 497—498, 521, 528, 548—549
- Нефериркат — легендарный царь Египта 115
- Нефертити (ок. 1400 г. до н. э.) — египетская царица, жена Эхнатона 89
- Никольский Н. М. (р. 1877) — советский историк-востоковед, член-корреспондент АН СССР 4, 137, 142, 143, 147, 157, 159, 383
- Нингирсу — главный бог шумерийской религии 148, 159
- Нинмах — в шумерийской религии богиня земли 145
- Нинхурсаг — одна из древнейших богинь шумерийской религии, «владычица богов» 160
- Ницше, Фридрих (1844—1900) — реакционный немецкий философ, субъективный идеалист 495
- Нортроп Ф. С. — современный американский буржуазный философ 39, 415—416, 419
- Оанн — в вавилонской мифологии рыбоподобное существо, научившее людей искусствам и наукам 144
- Ольденберг, Герман — немецкий буржуазный историк 386, 507
- Олькотт Г. С. — полковник американской армии, один из основателей теософического общества в Индии 514
- Осирис — в древнеегипетской религии бог воды и растительности, властитель загробного мира 92, 95, 102, 103, 104, 111, 121, 129
- Оуэн, Роберт (1771—1858) — великий английский социалист-утопист 8, 46
- Панду — герой «Махабхараты», отец Пандавов 397
- Панини (IV в. до н. э.) — выдающийся языковед древности, создал грамматику санскрита 354
- Парешнатх — один из легендарных основателей джайнизма 458
- Парменид (VI—V вв. до н. э.) — древнегреческий философ, представитель элейской школы 546
- Парсванатх — легендарный предшественник джайнизма 452
- Патанджали (II в. до н. э.) — основатель философской школы йога 433, 434
- Пенделл — современный американский неомальтузианец 26—27
- Петров А. А. — историк философии древнего Китая 207, 276, 280, 341, 344
- Пиррон (ок. 365—375 гг. до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист, основатель школы скептицизма 528
- Пифагор (ок. 580—500 гг. до н. э.) — древнегреческий математик и философ-идеалист 528
- Платон (427—347 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, объективный идеалист, идеолог рабовладельческой аристократии 17, 51—52, 57, 129, 238, 401, 405, 435, 528
- Плотин (Σ04—270) — древнегреческий философ-мистик, виднейший представитель неоплатонизма 528
- Плутарх (ок. 46—126) — древнегреческий писатель 128
- Покора Т. — современный чехословацкий историк древнего мира 344
- Попов П. С. (1842—1913) — русский ученый-китаевед, филолог 222, 291
- Потт, Вильям — американский социолог 206, 309
- Притхиви — в ведическом пантеоне бог земли 371
- Птах — в древнеегипетской религии бог — покровитель ремесел и искусств, основатель городов и храмов 92, 93
- Птаххетеп (Птахотеп) — визирь фараона Айсеса (2690—2652 гг. до н. э.) 106, 108, 109, 110

- Пушан — в индуистском пантеоне бог стад 388, 394—395
- Ра — в древнеегипетской религии бог солнца, «творец» вселенной 95, 117
- Раван — демон, враг эпического героя Индии Рамы 393
- Радж П. Т. — индийский историк философии 509
- Радищев А. Н. (1749—1802) — великий русский революционер-просветитель, философ-материалист 81
- Радуль-Затуловский Я. Б. — советский историк философии Востока 223, 250, 255
- Радхакришнан, Сарвепалли — современный индийский философ, вице-президент Индии 351, 372, 401, 402, 405, 409, 461, 462, 496, 497, 508
- Рай Бахадур Дайя Рам Сахни — индийский историк, впервые обнаружил остатки древнейшей культуры Индии 353
- Рама — герой индийского эпоса «Рамаяна», в индуизме почитается как воплощение Вишну 370, 390
- Рамсес II (Рамзес, 1317 — 1251 гг. до н. э.) — египетский фараон 79, 113, 122
- Рамсес III (по другому счету Рамсес IV) — египетский фараон (1204—1173 гг. до н. э.) 78, 116
- Рамсес XII — египетский фараон (1098—1071 гг. до н. э.) 75
- Ранке, Леопольд (1795—1886) — немецкий реакционный буржуазный историк 34
- Ратцель, Фридрих (1844—1904) — немецкий географ и этнограф 19, 22
- Ребу, Поль — французский неомальтузианец 27
- Реклю, Жан Жак (1830—1905) — французский буржуазный социолог 19
- Рикардо. Давид (1772—1823) — классик буржуазной политической экономии 47
- Риккерт, Генрих (1863—1936) — немецкий буржуазный философ и социолог 34, 35
- Рим-син (XVIII в. до н. э.) — царь Ларсы в древней Месопотамии 160
- Ришабхалэва (I в. до н. э.) — один из видных последователей джайнистского учения 458
- Рой М. Н. — современный историк индийской философии 386, 416, 420, 421, 426, 458, 472—473, 497, 531
- Росс, Эдвард (р. 1866) — американский буржуазный социолог 57
- Роулэнд Б. — английский историк искусства и архитектуры Индии 421
- Рубен, Вальтер — прогрессивный немецкий историк индийской философии, автор известной «Истории индийской философии» 459—460
- Рубинштейн Р. И. — советский историк, востоковед 107, 113
- Руссо, Жан-Жак (1712—1778) — выдающийся французский просветитель 8, 16
- Савитар — в индуизме бог солнца 388
- Сагара — царь Айодхон, действующее лицо легенды о сошествии Ганга на землю 375—376
- Сакунтала — героиня одноименной драмы древнеиндийского писателя Калидасы 468
- Са-Осирис — действующее лицо «Сказания о Сатни-Хемуасе» 104
- Саргон (722 — 705 гг. до н. э.) — царь Аккада 170
- Сатни-Хемуас — герой древнеегипетского «Сказания о Сатни-Хемуасе» 104
- Сейдлер Г. Л. — современный польский историк философии 222
- Селевк I (ок. 358—280 гг. до н. э.) — военачальник Александра Македонского, основатель эллинистического государства Селевкидов, правил ок. 312—280 гг. до н. э. 528
- Селевк (II в. до н. э.) — вавилонский астроном, высказавший догадку о гелиоцентрическом строении мира 140
- Сен-Симон, Анри Клод (1760—1825) — французский социалист-утопист 8, 46
- Сенусерт I (Хеперкара) — египетский фараон (1980—1960 гг. до н. э., по другим источникам 1935 г. до н. э.) 84, 119
- Сет — в древнеегипетской религии бог войны и пустыни, олицетворение зла 95
- Сетнехт (ок. 1200 г. до н. э.) — египетский фараон, основатель XX династии 84
- Си Джун — согласно китайской легенде изобретатель колесницы 270

- Симановская Л. В. — советский историк древнего мира 4
- Синидинаму — наместник царя Хаммурапи в южной Вавилонии 152
- Синмушталъ — чиновник (писец) царя Хаммурапи 152
- Синухет (ок. 2000 г. до н. э.) — действующее лицо древнеегипетского литературного памятника «История Синухета» 111, 119
- Синха Н. К. — современный индийский историк 452, 468
- Сита — супруга Рамы 370, 390
- Скиф Канишка — правитель Северной Индии (78—103), покровитель буддизма 489
- Смит, Адам (1723—1790) — английский экономист, классик буржуазной политической экономии 47
- Смэтс, Ян Христиан (1870—1950) — южно-африканский политический деятель, колонизатор и расист 13
- Снефру — фараон IV династии 109
- Сократ (ок. 469—399 гг. до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист, идеолог рабовладельческой аристократии 226
- Солон (ок. 638 — ок. 559 гг. до н. э.) — выдающийся политический деятель и социальный реформатор в древних Афинах 528
- Сома — в ведическом пантеоне бог радости 371, 388
- Сомхет — злая богиня древнеегипетского пантеона, послана на землю для наказания людей 117
- Степугина Т. В. — советский историк древнего мира 4
- Страбон (ок. 63 г. до н. э. — ок. 20 г. н. э.) — крупнейший древнегреческий географ и историк 98, 133
- Струве В. В. (р. 1889) — советский историк древнего Востока, академик 4, 83, 84, 147, 172, 353, 354, 360, 368
- Судзуки — современный японский буржуазный индолог 23
- Сулейкин Д. А. — советский историк древнего мира 361
- Суман — действующее лицо мифа о сошествии Ганга на землю 375
- Сунь-цзы (VI—V вв. до н. э.) — военный теоретик древнего Китая, выдающийся полководец 182, 266—267
- Сурья — бог солнца, один из богов ведического пантеона 388
- Сушрута — древнеиндийский врач 367
- Сыма Сян-жу (ум. 118 г. до н. э.) — китайский поэт 338, 340
- Сыма Цянь (ок. 145—86 гг. до н. э.) — древнекитайский историк, «отец китайской истории» 184, 197, 198, 201, 208, 220, 230, 268, 269, 287, 327, 333, 334—341, 345, 348
- Сюань Цзян (ок. 600—664) — китайский путешественник, составил описание Средней Азии, Восточного Туркестана и Индии 345
- Сюй Син (III в. до н. э.) — древнекитайский философ, представитель школы «аграрников» 272
- Сюнь-цзы (298—238 гг. до н. э.) — китайский философ и политический деятель 197, 298—301
- Таби-утул-Энлиль — герой древне-вавилонского сказания «О невинном страдальце» 162
- Тагор, Рабиндранат (1861—1941) — великий индийский писатель, философ и общественный деятель 352, 395, 398, 423—426, 493, 524, 529, 545
- Тэйлор (Тэйлор), Эдуард Бернетт (1832—1917) — английский этнограф, исследователь первобытной культуры 25
- Таммуз — в древневавилонском пантеоне бог — покровитель растений 160
- Тан (Чэн-Тан) — китайский император (конец XVII в. до н. э., по другим данным 1766—1754 гг. до н. э.) — основатель династии Шан (Инь) 177, 230
- Тара Чанда — современный индийский социолог 273
- Тард, Габриель (1843—1904) — французский буржуазный социолог 34
- Тиамту — в вавилонской религии — чудовище, из тела которого Мардук создал мир 142—143
- Тилли Е. — современный американский буржуазный историк философии 523
- Тойнби, Арнольд — современный английский буржуазный историк 39, 349—350, 519—520, 521, 538
- Толстой Л. Н. (1828—1910) — великий русский писатель 213
- Тулси Дас (1532—1624) — великий поэт средневековой Индии, автор

- эпической поэмы «Рамаяна» 390, 393, 394
- Тураев Б. А. (1868—1920) — крупный русский ученый, историк древнего Востока, академик 4, 144, 154, 155, 158, 160—161, 162, 167
- Тутмос III — египетский фараон (1503—1491 гг. до н. э.) 79, 116—117
- Тутмос — древнеегипетский художник 89
- Тухтинахт — действующее лицо древнеегипетской «Повести о красноречивом крестьянине» 77
- Тьерри, Огюстен (1795—1856) — видный французский историк, один из создателей буржуазной теории классовой борьбы 46
- Тэцудзиро, Иноуэ (1854—1944) — реакционный японский философ 23, 255
- Тюменев А. И. (1880—1959) — советский историк древнего мира, академик 4, 145, 147, 152, 159, 171
- У-ван (XII в. до н. э.) — китайский император 177, 178, 230, 231
- У-Гуан — один из вождей крестьянского восстания в 209—207 гг. до н. э., приведшего к свержению династии Цинь 185
- У-ди (156—87 гг. до н. э.) — китайский император в 140—87 гг. до н. э. 254, 334
- Уилер, Моример — современный английский буржуазный индолог 353
- Урнанше (Урнина, ок. 2540—2500 гг. до н. э.) — патеси Лагаша 159
- Урукагина (XXIV в. до н. э.) — правитель шумерийского города Лагаша, социальный реформатор 134, 147, 148
- Ут-Напиштам (Утнапиштим) — герой мифологии древней Месопотамии, прототип библейского Ноя 165—166, 170
- Фалес (VII—VI вв. до н. э.) — древнегреческий ученый и мыслитель, родоначальник греческой материалистической философии 88, 281
- Фань Вэнь-лань (р. 1893) — современный китайский историк, марксист 184, 198—199, 219, 221—223, 224, 260, 279, 296, 302
- Фань Сюнь-цзы (VI в. до н. э.) — крупный государственный деятель княжества Цзинь, опубликовал свод законов 311
- Фа Сянь (IV—V вв. н. э.) — китайский путешественник, автор «Записок о буддийских странах» 345
- Фейербах, Людвиг (1804—1872) — выдающийся немецкий философ-материалист 17
- Флиндерс, Петри (1853—1942) — английский археолог и историк древнего мира 86
- Флюэллинг, Ральф Тайлер — реакционный американский философ-субъективист, персоналист 517, 518, 538
- Фома Аквинский (1225—1274) — крупнейший средневековый схоласт 40, 42, 43, 56—57
- Форке А. — немецкий буржуазный синолог 185, 199, 276, 347
- Франк-Каменецкий И. Г. — русский историк древнего мира 92, 117
- Францев Ю. П. — советский ученый, социолог и египтолог 4, 94
- Фрезер — английский реакционный историк Индии 518
- Фридман, Уильям — современный американский социолог 11
- Фурфей, Пауль Хенли — американский буржуазный социолог 42, 76, 272, 333
- Фурье, Шарль (1772—1837) — великий французский социалист-утопист 8, 17, 46
- Фань Ю-лань — крупный специалист по истории культуры древнего Китая, профессор Пекинского университета 234—235
- Хазард, Поль — буржуазный историк философии и социологии 43, 61, 62, 64
- Хаммурапи — царь Вавилона в 1792—1750 гг. до н. э. 135, 136, 137, 141, 149—151, 152, 153—155, 159, 160
- Хануман — мифический царь обезьян, сподвижник Рамы 372
- Хань Фэй (Хань Фэй-цзы, 280—230 гг. до н. э.) — выдающийся китайский философ и политический мыслитель, глава школы «законников» («легистов») 3, 8, 197, 310, 313—333, 349
- Хафру — фараон IV династии 110
- Хвостов М. М. (1872—1920) — русский историк античности 4



- Хевинануп — действующее лицо древнеегипетской «Повести о красноречивом крестьянине» 77
- Хемйун (XXIX—XXVIII вв. до н. э.) — строитель пирамиды Хуфу 89
- Хеопс (Хуфу) — египетский фараон начала III тысячелетия до н. э. 73, 78, 89
- Хесслер В. — реакционный американский журналист 23
- Хоу Вай-лу — современный историк древнего Китая 184
- Хрушев, Никита Сергеевич (р. 1894) 12—13, 350, 360, 529, 531, 548
- Хуай-ван — правитель княжества Чу в 328—299 гг. до н. э. 337
- Хуай Нань-цзы (II в. до н. э.) — китайский философ даосист, мистик 216
- Хуан Юань (IV в. до н. э.) — по предположениям ряда китайских историков автор «Дао дэ цзина» 198
- Хуава — чудовище, побежденное героем древнеавилонского эпоса Гильгамешем 164, 168, 169, 170
- Хьюз В. — современный английский историк философии Востока 80
- Хэвелл Е. Б. — английский буржуазный историк 525
- Цай Лунь (I в. до н. э.) — китайский ученый, открывший способ изготовления бумаги 189
- Цзен-цзы — ученик Конфуция 197
- Цзоу Янь (IV—III вв. до н. э.) — китайский философ-конфуцианец 301—305
- Цзы-гун — ученик Конфуция 229
- Цзы-лу (Ю) — старший ученик Конфуция 241
- Цзы-сы (483—402 гг. до н. э.) — китайский философ, ортодоксальный конфуцианец 197, 286, 287, 288—289, 298
- Цзы Чан — правитель княжества Чжен в 543—502 гг. до н. э., один из основателей школы «законников», издал первый кодекс законов 310, 311, 320
- Цзы-чжан — ученик Конфуция 227
- Цзя И (200—168 гг. до н. э.) — китайский поэт, государственный деятель 336, 337
- Циммер, Генрих — современный американский буржуазный историк философии 523
- Цинь Ши-хуанди (Ин Чжен, 259—210 гг. до н. э.) — китайский император в 221—210 гг. до н. э. 185, 309
- Цюй Юань (340—278 гг. до н. э.) — китайский поэт, политический деятель, боролся за политическое единство страны 335, 336, 337
- Цяо-Чуй — согласно китайской легенде изобретатель лодки 270
- Чайлд, Гордон (1892—1957) — видный английский историк-археолог 59—60
- Чандрагупта (IV в. до н. э.) — основатель государства Маурьев 366, 381, 495, 498, 499, 500, 506, 528
- Чарака (ок. I в. н. э.) — индийский ученый, известен как автор труда по терапии 367
- Чаттерджи С. — современный индийский историк философии 414, 415, 429—430
- Чеймблисс Р. — современный американский буржуазный историк политической мысли 40—41, 42—43, 63, 64, 86, 136, 174—175, 369, 379, 389, 499, 507
- Чен-ван (предположительно XII—XI вв. до н. э.) — китайский император 177
- Чернышевский Н. Г. (1828—1889) — великий русский революционный демократ, философ-материалист 8, 348
- Чжан Лин — древнекитайский философ, истолковавший даосизм в религиозном духе 216
- Чжан Цан (II в. до н. э.) — знаменитый древнекитайский математик 188
- Чжан Цзио — проповедник даосизма, в 184 г. до н. э. возглавил народное восстание против Ханьской династии 216
- Чжоу Синь (ум. 1122 г. до н. э.) — китайский император, последний представитель династии Шан (Инь) 231
- Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу, 369—286 гг. до н. э.) — китайский философ-идеалист 217—219, 273
- Чичерин Б. Н. (1828—1904) — русский буржуазный историк и социолог 34—35

- Чэн-Сян (IV в. до н. э.) — ученик Мен-цзы 295
- Чэнь Шэн — один из вождей крестьянского восстания в 209—207 гг. до н. э., приведшего к свержению династии Цинь 185
- Шамаш — древневавилонский бог солнца 144, 149, 155, 156, 157, 158, 160, 169, 171
- Шамашастри Р. — индийский ученый, открыл и опубликовал древнеиндийский трактат «Артхашастра, или Наука политики» 497
- Шампольон, Жан Франсуа (1790—1832) — крупный французский египтолог, положил начало дешифровке древнеегипетского иероглифического письма 98
- Шан Гао (конец II тысячелетия до н.э.) — китайский математик 188
- Шан Ян (ок. 400 — 338 гг. до н. э.) — государственный деятель, крупный реформатор, один из предшественников школы «законников» 197, 306, 310, 311, 312
- Шанкарачарья (VIII в. н. э.) — истолкователь и систематизатор веданты 434, 436
- Шванн, Теодор (1810—1882) — немецкий биолог, один из основоположников клеточной теории 47
- Швейтцер А. — немецкий буржуазный историк и социолог 522—523
- Шебсина — чиновник (писец) вавилонского царя Хаммурапи 152
- Шевалье, Жак — современный французский историк философской и общественной мысли 130—131, 201, 347, 348—349, 379—380, 507, 523, 525
- Шива — один из трех главных богов индуизма, бог-разрушитель 376
- Шилейко В. К. (1891—1930) — русский ассириолог и историк культуры народов Передней Азии 164, 171
- Ши Шэнь (IV в. до н. э.) — китайский астроном, составитель первого в мире звездного каталога 187
- Шлейден, Маттиас Якоб (1804—1881) — немецкий ботаник, один из основоположников клеточной теории в биологии 47
- Шлоссер, Фридрих Кристоф (1776—1861) — немецкий историк буржуазно-демократического направления, автор 19-томной «Всемирной истории» 46
- Шопенгауэр, Артур (1788—1860) — немецкий философ-идеалист, волюнтарист 405—406, 495
- Шпенглер, Освальд (1880—1936) — немецкий философ-идеалист 10, 538
- Штейн В. М. — советский историк древнего Китая 282, 283, 285
- Шу — согласно китайской легенде изобретатель щита 270
- Шульги (ок. 2114—2066 гг. до н. э.) — царь Шумера и Аккада, виднейший представитель III династии Ура 160
- Шу Лян-хэ — отец Конфуция 219
- Шунь — легендарный китайский император, правление которого приурочивается к «золотому веку» («Великое дао») 176, 177, 218, 230
- Шэнь Бу-хай — один из представителей школы «законников» («легистов») 197
- Шэнь Дао — древнекитайский философ, представитель школы «законников» 197, 310
- Щербатской Ф. И. (1866—1942) — советский ученый, индолог, академик 368, 412—413, 418, 426—427, 456—457, 475, 495
- Эа (Энки) — бог воды в шумерийской религии 144, 145, 157, 158, 170
- Эаннатум (ок. 2470 г. до н. э.) — царь шумерийского города-государства Лагаша 160
- Эйянгар К. У. — историк индийской философии 499—500
- Эльманович С. Д. — один из видных русских переводчиков с санскрита, перевел Законы Ману 359, 436
- Энгельс, Фридрих (1820—1895) 7, 9, 14, 45, 47, 48, 49, 52—53, 54, 55—56, 64—66, 68, 75, 87—88, 91, 97, 192, 281, 358, 362—363, 472
- Энкиду — герой древнемесопотамского мифа о Гильгамеше 164, 168—169, 170
- Энлиль (Эллиль) — в шумерийской религии верховное божество 144, 156, 160, 170
- Энмедуранки — мифический царь Сиппара научившийся мудрости от богов и передавший ее людям 144
- Эпикур (341—270 гг. до н. э.) —

- выдающийся греческий философ-материалист и атеист 68
- Ю-цзы — один из учеников Конфуция 233
- Юдхиштхира — герой «Махабхараты», старший из Пандавов 370
- Юй — легендарный китайский император, правление которого относят к XXIII или XXII вв. до н. э. 177, 265, 320
- Юй Сюн — один из древнейших китайских философов 196
- Юшкевич А. П. — советский историк математики 188, 189
- Яма — бог смерти в индуизме 394
- Ян Ин — один из древнейших китайских философов 196
- Ян Хин-шун — советский историк философии Китая 4, 198
- Ян Чжу (IV в. до н. э.) — знаменитый китайский философ-материалист 68, 197, 256, 273—280, 286, 287, 341, 345, 349
- Ян Юн-го — китайский историк философии, профессор Кантонского университета им. Сунь Ят-сена 199, 231—232, 270, 275, 288, 296, 311—312
- Яо — легендарный китайский император, правление которого приурочивается к «золотому веку» 176, 177, 218, 230, 331
- Яхмос I — египетский фараон (1584—1559 гг. до н. э.) 74
-

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- «Артхашастра, или Наука политики», политический трактат древней Индии 355, 368, 387, 413, 447, 452, 497—507
- вопросы войны и мира 501—503
  - время создания и авторство 497—498
  - государство и государственная власть 503—507
  - классификация форм внешней политики 501
  - основы внешней политики 500—503
  - оценка различных каст и классов 505—506
- Археология 60, 128, 132, 140, 184, 353—354, 355
- Архитектура и строительство
- в Вавилонии 140
  - в Египте 70, 81, 89, 100, 101—102
  - в Индии 373, 376
  - в Китае 190
- Аскетизм в религиозных учениях Индии 403, 433, 434
- Астрономия
- в Вавилонии 139—140
  - в Египте 86, 87—88
  - в Китае 187—188, 304
  - ее связь с производством 87—88
  - ее связь с философией 188
- Атеизм, его зачатки
- в Вавилонии 168—170, 173
  - в Египте 90—91, 94, 124—125
  - в Индии 377, 378, 430, 451, 457, 475
  - в Китае 194, 195—196, 200—201, 202, 298—299, 342—343, 416
- и зачатки материалистической философии 90—91, 377, 430
  - критика представлений о «бессмертии души» и загробной жизни 97, 124—125, 273, 275, 276, 277
  - первые шаги свободомыслия 94, 119, 122, 168—171, 195, 196
- Атман 409, 434, 435, 456, 459
- Атомистика 429—430, 456
- Базис и надстройка 48—49, 51—52, 53, 54
- «Беседа разочарованного со своей душой», литературное произведение Египта периода Среднего царства 124—125
- Бог, боги 56, 67, 72, 85, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 112, 113
- Брахманизм 67, 244, 385, 414, 422, 433, 436—452, 466, 472
- защита рабовладельческого государства и кастового строя 443—452
  - критика брахманизма философскими школами Индии 419—420, 421—423
  - обожествление власти рабовладельцев 438—439, 446—447, 450—451
  - о происхождении вселенной и человека 436—437, 438
  - о происхождении и обязанностях каст 436—443, 446—447, 449
  - учение о карме 385, 444
- Брахманы, каста древнеиндийского общества 357, 383, 385, 397, 399, 411, 413, 419, 439, 450

- Буддизм 411, 465—497
- его идеализация буржуазными историками 471, 496—497
  - его космополитизм 472, 490
  - его религиозно-идеалистический характер 487—489
  - и кастовый строй 466
  - и роль в истории социальной мысли 494—497
  - и современная буржуазная социология 482—483, 495—496, 525—526
  - классовые корни 482, 485, 488
  - отношение к нему народа 486—487
  - на защите рабовладения 471
  - нирвана 479—483
  - проповедь смирения и покорности 483—487
  - распространение 465—467, 488—489
  - эволюция социальных идей 487—490
- «Бхагавадгита» 407—410
- атман 409
  - возвеличение познавательной силы — и мудрости человека 409
  - как философский трактат 407
  - о вечности души 409
  - сюжет произведения 408
  - тело и душа 408
- Вавилония
- возникновение государства 133
  - возникновение письменности 141—142
  - возникновение социального неравенства 132—133
  - жречество 138, 141, 146, 162—163
  - законы царя Хаммурапи 149—153
  - законы шумерских царей 148—149
  - зарождение научных знаний 139—141
  - зачатки свободомыслия и атеизма 163—173
  - земледелие 135
  - идеализация рабовладельческого государства буржуазными историками 136, 174—175
  - идеология угнетенных классов 153
  - классовая борьба 137, 153
  - классы 136
  - мировоззрение обреченности 161—163
  - мораль 137
  - обожествление жречеством культа царской власти 159, 161
  - «Политическое сочинение VIII—VII вв. до н. э.» 155—157
  - положение земледельцев 137
  - положение рабов 136—137, 149, 153
  - положение ремесленников 137, 148, 150
  - право 156
  - представления о сотворении мира и происхождении человека 142—146
  - религия на защите социального неравенства 157—161
  - ремесло 136
  - реформы Урукагины 147—148
  - социальные идеи XXI—XIX вв. до н. э. 146—149
  - торговля 135
- Вайшешики, философская школа 429—430
- атомизм 429
  - о познании 429
  - о развитии мира и общества 429—430
  - о субстанции 429
  - социальные идеи 429—430
  - философские идеи 429
- философские категории и понятия 429
- Вайшьи, каста древнеиндийского общества 357, 398, 403, 440
- Веданта, философская школа 434—436
- атман, как абсолютное духовное начало 434, 435
  - майя 435
  - оправдание кастовой системы 436
  - о познании 435
  - о материи 434
  - свобода 435
  - социальные идеи 435—436
- «Веды» 355, 358, 359, 360, 388—389, 398, 400, 401, 409, 416, 419, 420, 428, 451, 470
- о кастах и государстве 398, 449—452
  - о рабовладельческом обществе 355, 449
  - о разделении труда 358
  - социальные идеи 401, 409, 450—452
  - философские идеи 390, 393, 419, 428
- Внешняя политика государства — 57, 214—215, 500—503
- Войны
- захватнические 210—211, 334, 366
  - и внешняя политика 57, 214—215, 501—503
  - и мир 503

- их пагубное влияние на общество 267, 296, 334
- оправдание религией и жречеством 116—118, 160, 489
- осуждение войн 121—122, 182—183, 214, 263, 266—267, 297, 316
- причины и цели войн 502—503
- См. также Мир, мирные отношения государств
- Воля, ее воспитание и проявление 48, 242, 266, 431, 461
- Востоковедение в СССР 3—4, 98—99
- Время 303, 305
- Всеобщая любовь 68
- в идеологии брахманизма 403
- в идеологии буддизма 480
- по учению моистов 264—266, 287
- «Выправление имен», учение Конфуция 244—247
- Гандизм 519—520
- «Географическое направление» в социологии 19—25
- географические открытия 21
- геополитика 22—23
- его ненаучность 24—25
- основные представители 20
- роль географической среды 19, 24
- География
- в Египте 88
- в Китае 302
- Государство 71, 72
- в Вавилонии 134, 135—136, 138, 148, 154
- в Египте 107, 113, 123
- в Индии 362—369
- в Китае 186—187, 293—296, 315
- в социальных учениях 261, 262—263, 301, 315, 363, 444—445, 504
- его возникновение 65, 71, 260, 271—272
- роль территории 316
- Гречия древняя 51—52, 63, 128—129, 238
- «Гуань-цзы», политическо-экономический трактат древнего Китая 280—286
- «вода», как первооснова 181
- использование природных богатств 283
- о делении общества на классы 286
- о добыче и продаже железа и соли 284
- правители и народ 285
- программа подъема земледелия и ремесла 284—286
- реальность мира 280—281
- роль железа в хозяйственной жизни 283
- экономика и государство 282
- Гуманизм 214, 290, 430
- Гуманность
- по учению «законников» 320
- по учению Конфуция 248—249, 263, 290, 292, 299, 303
- по учению Лао-цзы 197—198, 211
- по учению моистов 258, 259
- Дао 197, 199, 200, 201, 202—206, 208, 214, 274, 282, 286, 302, 317
- всеобщая объективная закономерность в мире вещей 200, 201
- идеалистическое истолкование буржуазными авторами 201, 203
- идеалистическое истолкование у Чжуан-цзы 217—218
- и критика религии 200, 201
- и учение «легистов» о законах государства 317
- применение к обществу 202, 203
- «Дао дэ цзин», древнекитайский философский трактат 191, 198—199, 206—207, 274
- Даосизм 197—201, 208, 216, 217, 288, 290, 308, 341
- взгляды на общество 202—205
- идеология немущих 203—205, 207
- критика правителей и рабовладельцев 205—207
- материалистическое объяснение природы 200—201
- обязанности правителя 204, 205
- осуждение войн 214
- принцип недеяния и действия 205—208, 213, 218
- принципы морали 211—214
- утопические идеи 215
- эволюция 216—219
- Движение, изменение
- в обществе 192, 217, 275, 281—282, 336, 342, 474
- в природе 191, 217, 223, 342, 427, 458, 473
- Движение природы и общества по кругу (круговорот) 61—62, 201, 282, 290, 304, 305, 340
- Движения народные 453, 463—464, 529
- в Вавилонии 137, 153
- в Египте 78—79, 82—84, 126—128
- в Индии 382—383
- в Китае 185

- их оценка в социальных теориях 126—128, 332, 505
  - освободительная борьба колониальных народов 13, 59, 64, 131
  - Демократия, демократические идеи
    - в Индии 387
    - в Китае 192, 345
    - в трактате «Гуань-цзы» 282, 286
    - по учению Конфуция 236—237, 239
    - по учению Лао-цзы 207—208
    - по учению школы санххьи 426
    - рабовладельческая в древней Греции 52, 68
  - Джайнизм 411, 417, 452—464
    - классовые корни 453—454, 459—460, 472
    - распространение 453—454
    - социальная теория 460—462, 482
    - философские взгляды 454—460
    - эволюция 463—464
  - Диалектика, ее зачатки и элементы
    - в египетских мифах 95
    - в литературных памятниках древней Индии 395
    - в трактате «Гуань-цзы» 282
    - в трактате «Дао дэ цзин» 200—201, 208—209
    - в учении Конфуция 222—224
    - в учении о ян и инь 191—192
    - в учении Чжуан-цзы 217—218
    - в учении Ян Чжу 273—274
    - отношение противоположностей по учению древнекитайских философов 192
  - «Диалог господина и раба о смысле жизни» 172—174
  - Добро и зло 95, 103, 213
  - Догматизм 34, 35
  - Душа 41, 97
    - перевоплощение души 385, 402, 404, 405, 418, 420, 440, 455, 512
  - Дхарма 358, 381, 469—470
  - Египет
    - Древнее царство 72—73, 92, 128
    - Среднее царство 74—75, 80, 82, 113—114, 119, 128
    - Новое царство 74—75, 80, 83—85, 88
    - Позднее царство 75—76
    - влияние на культуру других стран 87, 96, 129
    - возникновение классов и государства 70—71
    - жречество 101—105, 114—116
    - зарождение научных знаний 86
  - зачатки свободомыслия 118—122
  - идеализация рабовладельческого государства буржуазными историками 76, 85—86, 105, 129—130
  - источники изучения социальных идей 98—99, 122—123
  - классовая борьба 82—86, 105—106
  - номы 71, 72, 73, 75, 85, 92
  - орошение 66, 71, 72—73, 74, 91
  - положение земледельцев 71, 72, 73, 76, 77, 79, 123—125
  - положение рабов 71, 72, 73, 74, 76, 79—82, 84
  - положение ремесленников 72, 73, 77—78, 79
  - рабовладельческий строй 72—75
  - своеобразие развития социальных идей 85, 98
  - социальные идеи рабовладельцев 98—105, 106—118
  - социальные идеи угнетенных 122—128
  - философские идеи 90—97
- Естествознание 47, 48
- См. также Астрономия, Математика, Медицина, Наука, Химия
- Жертвоприношения 97, 118, 157, 422, 455—456, 467
- Жречество, жрецы 138, 141, 146, 148, 162—163
- борьба против передовых идей 382
  - его реакционная роль 101, 121, 125, 162, 383, 422, 449
  - его экономическая сила 75, 85, 91, 115—116, 365
  - и войны 160
  - и наука 89, 91—92, 157, 365
  - союз с царской властью 92, 107, 115—116, 148, 157, 158, 161, 438—439, 467—469, 470
- Закономерность истории общества 13, 530, 535—536
- и современная буржуазная социология 39
  - и исторический материализм 48—51, 52—54, 530, 535—536
  - и современный ревизионизм 12—13
  - отрицание законов истории неокангианцами 11—12
  - по Рабиндранату Тагору 424—426
  - «Законники» («легисты») 310—333
  - взгляды на государство 315—316
  - критика конфуцианства 313—315
  - награды и наказания 323—329
  - общесоциологические вопросы 328—332

- основные представители 197, 310
- отношение к народу 331
- понятие закона; роль закона в жизни общества 317—323
- требования к правителю 326—328
- Законы государства 299, 310—311, 318, 400
- их изменение 323
- обязательность для всех 321
- объективность 317, 318, 319
- отношение к законам природы 303, 317
- фетишизация законов государства «легистами» 319, 327
- «Законы Ману» 355, 359, 363, 364, 387, 436—452
- вопросы права 387
- защита рабовладельческого государства и кастового строя 443—452
- о налогах 364
- о происхождении вселенной и человека 436—437, 438
- о происхождении и обязанностях каст 436—443, 446—447, 449
- о рабах и рабстве 359
- обожествление власти рабовладельцев 438—439, 446—447, 450—451
- об управлении страной 363—364
- Законы природы 40—41, 198, 200, 201, 217—218, 273, 298—299, 342, 391, 417, 473, 535
- Законы царя Хаммурапи 149—155
- классовый характер законов 154
- об охране собственности рабовладельцев 151
- о взаимоотношении классов 150
- о регламентации и оценке труда 150
- о сохранении слоя свободных людей 150
- Земледельцы
- в Вавилонии 134, 137, 148
- в Египте 72—73, 76—77
- в Индии 352—353, 355, 368
- в Китае 179, 181, 215—216
- в социологических учениях древности 257, 262, 263, 283—284, 285, 291, 292, 295, 299, 300—301, 302
- Идеализм
- в учениях об обществе 221, 306, 541—542, 543
- даосистов 217
- «законников» 319, 322
- конфуцианцев 227, 290, 306
- моистов 261
- философских школ Индии 402, 432, 458, 459, 474, 484
- Идеалистическое понимание истории 16, 18, 33, 41, 44, 221, 261, 306, 319, 322, 437, 541—542, 543
- Идеи врожденные 296, 384, 431
- Идеи социальные немущих 68, 69
- в Вавилонии 153
- в Египте 122—123, 124—125, 126
- в Индии 377—378, 382—387, 450
- в Китае 179—180, 194—195, 203, 216, 268
- их созерцательный характер 218, 274—275
- Идеи утопические 46, 215—216, 264, 265, 268—271, 272
- Идеология
- и экономические отношения 52—53
- классовый характер 52—53, 152, 153, 158—159, 174, 442, 446, 538, 547—548
- относительная самостоятельность ее развития 54—55
- Индия
- архитектура 373, 376
- борьба народных масс против брахманизма 383
- буржуазная фальсификация истории социальной мысли древней Индии 516—527
- взаимоотношения каст 398—400, 404, 411, 440—443
- взгляды на общество 377
- влияние социальных идей древней Индии на другие страны 527—530
- возникновение и обязанности каст брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр 357, 365, 368—370, 395, 436—440
- возникновение письменности 354, 377
- возникновение стихийно-материалистических представлений о природе 392—393
- возникновение феодальных общественных отношений 368
- возникновение философских школ и социальных теорий 372
- живопись 373—375
- жречество 365, 378, 382, 385, 400, 422, 449
- земледелие 352—353, 355, 368
- искусство 373—375
- классы и классовая борьба 356—362, 382



- математика 367
- медицина 367
- мифология 375, 393—395
- мораль 401, 413, 414, 421, 430, 431, 433, 444, 458, 460
- община 364, 366, 367, 371—372, 411
- положение рабов 359—360, 361
- представления о возникновении вселенной 390—393, 408, 436—437
- представления о возникновении и законах общества 408—409
- представления о природе 377
- представления о развитии и движении в обществе 395—397
- причины многообразия философских школ 410—412
- разложение родового строя и формирование рабовладельческого государства 353, 359, 362—366
- религия 371, 381, 382, 402, 409, 417, 418, 420, 422, 432, 449—452, 465
- ремесло 352—353, 355, 367
- скульптура 373—374, 376
- социальные идеи в древнеиндийских литературных памятниках 387—390
- социальные идеи неимущих 378—379, 381—387
- теософия в древней Индии 507—510
- торговля 353, 356
- философские школы 410—436

См. также «Артхашастра, или Наука политики», Брахманизм, Буддизм, Вайшешики, Веданта, «Веды», Джайнизм, «Законы Ману», Йога, Касты, Миманса, Ньяя, «Рамаьяна», «Ригведа», Санкхья, «Упанишад», Чарвака

Индуизм 490, 530

Интерес

- личный, частный 240, 313, 319, 322, 401, 433
- общественный 241, 313, 317, 319, 322, 337
- противоположность интересов 321, 323

Искусство

- в Вавилонии 138—141
- в Индии 367, 368, 373—375, 376
- в Египте 86, 101, 129
- в Китае 190—191

Истина 54, 55, 87, 259, 278, 401, 424, 445, 446, 475

Историзм 100, 144, 228, 395

«Исторические записки» Сыма Цяня

- взаимоотношения знати и народа 335—336

- о повторяемости и закономерности в истории 336, 339—340
- о роли земледельцев и ремесленников в жизни общества 335—336, 338—339
- осуждение роскоши и чрезмерного богатства 338
- «отец китайской истории» 333—334
- оценка деятельности правителей 336, 337—338

#### История

- ее закономерность 336, 339
- периоды ее развития 290, 329, 437
- связь и зависимость исторических событий 340

«История Синухета», древнеегипетское сказание 111, 119

#### История социологии

- борьба прогрессивных и реакционных направлений в истории социологии 9, 18, 69, 181—182, 196, 217, 345—346, 384, 451—452
- достижения прошлой социальной мысли 8, 16, 34, 43, 55—56
- ее партийность 33—44, 49—50, 101—108
- ее предмет и значение 3, 7, 8, 9, 14—15, 16, 33, 56—58, 69
- и исторический материализм 3, 9, 15, 44, 47—48
- особенности ее развития на Востоке 64—69
- преемственность и связь социальных идей 54—55, 59, 60
- фальсификация современными буржуазными социологами 39—43, 58, 60—64, 79, 80, 86, 105, 174—175, 201, 202, 203, 252—253, 272, 276, 278, 309, 332—333, 346—347, 351—352, 373, 379—380, 405—406, 415—416, 421, 507, 517—530

«Ицзин» 220, 224

Йога, философская школа 433—434

- система воспитания 433—434
- социальные идеи 433—434
- учение о морали 434

Ка 96, 102, 110

«Кадешская поэма» 122

Календари культовые 157

Карма, как возмездие за добрые и дурные дела 385, 401, 412, 429, 430, 444, 457, 461, 482

#### Касты

- в Египте 75, 109—110

- вечность деления на касты в со-

циальных учениях рабовладельцев 51, 399, 435—436, 463  
 — возникновение и характер каст в Индии 356—359, 368—369, 398, 437, 438, 450  
 — идеализация каст буржуазными социологами 369—370, 528  
 — их взаимоотношения 411  
 — их влияние на общественную жизнь 359  
 — «неприкасаемые» 365—366, 378  
 — осуждение кастового строя в социальных учениях 383  
 — по Конфуцию 244  
 — по Платону 51—52  
 Классы и классовая борьба 49, 50, 53, 65, 71  
 — в Вавилонии 137, 157, 175  
 — в Египте 82—85, 106, 118, 125, 127  
 — в Индии 361, 411  
 — в Китае 185—186  
 — возникновение классов 64—65, 71  
 — социальные учения о классах и классовой борьбе 68, 107, 136, 150, 250—251, 300, 301, 328  
 Китай  
 — влияние на культуру других народов 345  
 — достижения общественной мысли 345—350  
 — древность цивилизации 176  
 — зачатки социальных идей 191—197  
 — идеализация рабовладельческого строя буржуазными историками 185—186, 195, 203, 254, 255, 272, 309, 349—350  
 — искусство 176, 190  
 — классовая борьба 185, 273, 300  
 — наука 176, 187—190, 200  
 — положение земледельцев 179—183, 205, 212, 215, 222, 244, 256, 257, 262, 282, 283, 284, 288, 295, 300—301, 328  
 — положение рабов 178, 183—184, 185, 245, 256, 257, 262, 263, 288  
 — положение ремесленников 182—183, 205, 212, 245, 257, 262, 263, 282, 283, 284, 288, 295, 301, 328  
 — рабовладельческое общество 177—187, 255, 256, 300  
 — развитие производительных сил 178  
 — социальные и философские идеи даосизма 197—218  
 — социальные и философские идеи

школы «законников» («легистов») 307—333  
 — социальные идеи Сыма Цяня 333—341  
 — социальные проблемы учения моистов 256—272  
 — социальное учение Ян Чжу 273—280  
 — философские, социальные и этические учения Конфуция и конфуцианцев 219—256, 286—307  
 — философские и политические идеи трактата «Гуань-цзы» 280—286  
 — учение Ван Чуна 341—344  
 См. также «Выправление имен», Гуманность, Даосизм, «Законники», «Исторические записки» Сыма Цяня, Конфуцианство, «Лунь-юй», Моисты, «Шицзин»  
 «Книга мертвых» 101, 103—104  
 Колониализм 58—59, 60, 62, 63, 64, 70, 520—522, 524—527  
 Коммунизм 45, 46  
 Конфуцианство 219—256, 286—307  
 — демократические идеи 236—237, 239  
 — его эволюция 253—256  
 — и его критика 256—286, 313—315, 332  
 — и господствующие классы 217  
 — идеализация древности 229—230, 261, 270, 307, 308, 312, 323  
 — классовые основы 222, 254, 256, 257, 287  
 — место в истории социальной мысли 227  
 — обоснование социального неравенства 233, 242, 244, 245  
 — о государстве 247—251  
 — о мире между народами 251—253  
 — о правителях 230, 231, 235, 236, 240, 241, 248, 251  
 — о роли просвещения 226—227, 237—238, 250—251  
 — оценка народных масс 222, 232, 240, 245, 247, 249, 251, 288, 291  
 — противник даосизма 217  
 — учение о «выправлении имен» 244—247  
 — философские взгляды 223—232  
 — этические взгляды 233, 238, 242—243, 250, 255  
 Космология 142, 144—145, 146, 390—391, 393—394, 408, 436, 473  
 «Красноречивый крестьянин», древнеегипетское сказание 76—77, 123—124

Культура 62, 63, 70, 86—87, 90, 98, 129—130

Кшатрии, каста древнеиндийская 357, 398, 399

«Легисты» см. «Законники»

Ли 299, 311, 318

Личность 41, 66, 238, 244, 248, 276, 277, 279, 295, 313, 337, 544

— нравственное совершенствование 309, 430—431, 433, 437

— решающая роль в истории 66, 331, 337

«Лунь-юй», произведение Конфуция 223, 226—230, 233, 236, 239—243, 246—247

— о воспитании 242

— о движении и изменении 223—224

— о поведении и задачах правителя 241

— о познании 226

— о рабовладельческом строе 233

— об отношении к древней истории 229

Магия 89, 141, 216

Майя 435

Мальтузианство 25—26, 60

Марксизм 44, 45, 46, 47—54, 56, 57, 59

Математика

— в Вавилонии 139—140

— в Египте 87

— в Индии 367

— в Китае 188—189

Материализм 216, 259, 278, 534—536, 541

— борьба за лучшее устройство дел в обществе 420—422

— в джайнизме 457

— его борьба против идеализма 91, 196—197, 273, 305, 413—414, 417, 418, 419, 460

— его зачатки в литературных памятниках древней Индии 391—392, 393, 395

— и труд людей 94, 377

— критика религии и жречества 381—386, 413, 417, 420, 423, 475

— критика учений о перевоплощении и «бессмертии» души 418, 419—420, 422

— материалистические взгляды в трактате «Гуань-цзы» 281—282

— материалистические взгляды Ван Чуна 341—344

— материалистические тенденции в учении Сюнь-цзы 298—299

— наивно-материалистические взгляды Цзоу Яня 303—305

— наивный характер материализма древних 94, 192, 281, 304, 393, 412, 454, 457

— отождествление с гедонизмом и эгоизмом буржуазными историками 376, 414

— связь материалистических учений с развитием естественных наук 200, 304, 415

— учение Лао-цзы о том, что в природе все подчинено естественным законам 198—199

— школы вайшеики 429, 430

— школы санкхья 426—427

— школы чарвака 412—414

См. также Атеизм

Материя 48, 224, 341—342, 418, 419, 426—427, 429, 432, 434, 461

«Махабхарата» 67, 355, 398, 399, 400, 407—410

— жизнь людей в прошлые времена 392, 398

— о множестве миров 392

— о переселении душ 404

— о правилах поведения людей 407

— о предопределенности человеческой жизни 396, 397

— о происхождении мира 391

— о собственности 399

— происхождение и взаимоотношение каст 357, 398,

Медицина

— в Вавилонии 141

— в Египте 89

— в Индии 367

— в Китае 189—190, 304

Месопотамия 132, 133, 356

Миманса, философская школа 430—432

— атеизм 430

— атомизм 430

— закон кармы 430

— мораль 431

— о воспитании 430—431

— социальные идеи 430—432

— философские идеи 430—431

Мир, мирные отношения государств 214, 251—253, 269, 296—297, 337—338, 381, 467 548—549

Мировоззрение 46, 48, 91, 107

См. также Философия

Мистика, мистицизм 39, 507—508, 509—510, 512—515

Мифология, мифы 92, 93, 94—95, 96, 99—100, 101, 17, 142, 144—

- 145, 146, 158—159, 160, 372, 375—376, 377, 390, 393, 394
- Моисты, прогрессивное направление социологической мысли древнего Китая 256—271
- борьба против фатализма 257—260
  - классовые основы мировоззрения 257, 270
  - о классах и государстве 262—263
  - о происхождении государства 260—262
  - осуждение войн 266—268
  - принципы морали 264—266
  - социальные идеи 256—271
  - утопические идеи 268—271
  - эволюция 271—272
- Мокша 480
- Мораль
- в учении брахманизма 401, 404, 413, 444
  - в учении буддизма 477—479, 481
  - в учениях древнеиндийских материалистов 110, 421
  - в учениях древнеиндийских философских школ 431, 434, 458
  - по учению даосистов 207, 211—212
  - по учению «законочников» 321, 332
  - по учению конфуцианцев 238—244, 289, 290—291
  - по учению моистов 261, 264, 271
  - по учению Сюнь-цзы 300
  - по учению Сыма Цяня 339
  - рабовладельцев 103—104, 107, 109, 112—113, 126, 137, 152
  - эксплуатируемых масс 123, 124, 264
- Налоги
- борьба моистов против чрезмерных налогов 264
  - в Вавилонии 134, 147, 148
  - в Египте 76—79, 115—116
  - в Индии 363—364
  - в Китае 283, 284—285, 306, 307, 312
  - и жертвоприношения 157
  - налоговая программа «Гуань-цзы» 283—285
  - освобождение от них египетского жречества 115—116, 155—156
  - согласно «Законам Ману» 364
- Народные массы, их роль в истории
- в поучениях древнеегипетских рабовладельцев 91, 97, 104—105, 106, 107—108, 109, 110, 128
  - в поучениях и законах Вавилонии 146, 149, 158—159

- догадки Лао-цзы о роли людей труда в жизни общества 210
- защита интересов простых людей в социальных учениях древности 122, 153
- защита прав трудящегося человека в учении Мо Ди 257
- их роль в создании философских и передовых социальных воззрений 195, 370—371, 372—373, 378—379, 382—390, 466—467
- в воззрениях жречества 104—105, 450—451
- обязанности низших каст по «Законам Ману» 440—443, 484
- о зависимости государственной власти от мнения и воли народа 196
- о народном возмездии эксплуататорам 195, 211
- освободительное движение народов Востока 64
- по учению даосистов 204, 210
- сила государства в поддержке его народом 294
- Сыма Цянь о земледельцах и ремесленниках, как основании общества 337, 339
- труд — основа благосостояния общества 123, 301
- фальсификация современными буржуазными историками древних учений о роли людей труда 86, 176—177

#### Наука

- в Вавилонии 138—139
  - в Египте 87, 91
  - в Индии 367, 368, 373
  - в Китае 187—191
  - учебные заведения древности 90, 303, 312
  - и производство 88—89
- Необходимость и случайность 53
- согласно учению «законочников» 327
  - по учению Ван Чуна 332
  - по учению даосистов 209—210
  - по учению джайнистов 454
  - учение Ян Чжу о естественной необходимости 278
- Неделие, как принцип поведения
- по буддизму 483—487
  - по учению Ван Чуна 344
  - по учению Конфуция 225
  - по учению Лао-цзы 203, 205, 206, 207, 213
  - по учению Чжуан-цзы 218—219
  - по учению Ян Чжу 274
- Неокантианство в социологии и

в истории социологии 11, 35—36, 39

Непротивление злу  
 — и его социальный смысл 482—483  
 — по учению буддистов 478—479  
 — по учению даосистов 213

Неравенство социальное 67  
 — его критика 56, 471, 547—548  
 — его оправдание в поучениях древнего Египта, 97, 108  
 — его оправдание конфуцианством 242, 244, 245, 398—399

Нирвана 206, 477, 479—483

Нравственность — см. Мораль, Этика

Ньяя, философская школа 432—433  
 — о материи 432  
 — религиозно-идеалистический характер 432  
 — социальные идеи 432—433  
 — учение о логике 432  
 — философские идеи 432

«О невинном страдальце», сказание 162

Общество 48, 49  
 — его происхождение по вавилонским мифам 145  
 — его происхождение по учению мостов 261—262  
 — его происхождение по Сюнь-цзы 300  
 — идеал египетских рабовладельцев 108  
 — идеал конфуцианцев 292  
 — идеал по Платону 51—52  
 — и личность 202, 238, 457—458  
 — первые ступени развития 228—229, 260, 268, 330  
 — противоречивость развития 395—396, 397  
 — социальная среда и ее роль 290, 341, 543—544

Общество рабовладельческое 64—65, 359  
 — в Вавилонии 132  
 — в Египте 71—72, 108  
 — в Индии 353, 356  
 — в Китае 177—178, 184, 186, 202—203, 256  
 — на Востоке 64, 65—67

Община 65—67  
 — в Вавилонии 135  
 — в Египте 71, 74, 76, 82, 85  
 — в Индии 356, 362, 364, 367, 371, 372, 411  
 — в Китае 176—177, 186, 215, 221, 269, 308

Объективная реальность — см. Материя

Орудия труда 71, 79, 89, 135, 177—178, 186, 189, 283, 331, 343

Paragus 1116 В recto 127—128

Первобытнообщинный строй 64, 71, 72

См. также Общество, Община

Первоначала, первоэлементы 92, 95, 96  
 — взаимодействие первоначал ян и инь (света и тьмы) 191, 192, 208—209, 220, 303, 304, 305  
 — «влажная первостихия» в египетских мифах 95, 96  
 — в «Ригведе» (огонь) 394  
 — в трактате «Гуань-цзы» (вода) 281  
 — по учению буддистов (земля, вода, воздух и пространство) 473  
 — по учению джайнистов 456  
 — по учению мемфисских жрецов 92—94  
 — по учению школы вайшешики 429  
 — по учению школы чарвака (земля, вода, свет и ветры) 416—417, 418  
 — учение о первоначалах мира в применении к истории общества 290  
 — учение о пяти стихиях-элементах (дерево, огонь, металл, вода, земля) 192, 303

«Песнь арфиста» 119—121

Пессимизм, обреченность в социальных воззрениях рабовладельцев 43, 162, 163, 167, 172

Письменность  
 — в Вавилонии 139, 141  
 — в Египте 89—90  
 — в Индии 354, 377  
 — в Китае 184

Пифагорийцы 128—129, 140

Позитивизм 36, 37, 38

Познание 49—50  
 — его роль для деятельности 87, 246 377, 399  
 — и значение для общества 300, 318, 409, 424  
 — о роли чувственного восприятия 274  
 — по учению джайнистов 458  
 — природы 87, 302

«Потерпевший кораблекрушение», египетское сказание 126

«Пouchение Аменемпе» 122

«Пouchение гераклеопольского царя своему сыну» 106, 107, 109, 111, 112—113, 130

«Пouchение Кагемни» 109

- «Поучение Птаххетеп» 106, 107, 108, 109, 110
- «Поэма о Гильгамеше» 163—171, 173
- идеи свободомыслия и богоборчества 168—171
  - о жизни, смерти и дружбе 166—168
  - сила познания и могущество человека 163—166
- «Поэма об Этане» 171
- Правители
- в Китае 178, 193, 204, 205—206, 262, 263
  - и народ 210, 218, 263, 283, 293—294, 295, 314, 317, 318, 337, 504
  - их обязанности 235, 261—262, 291, 339, 448
  - критика правителей в социологических учениях древности 241, 293—294, 360—361, 448
  - номархи в Египте 72, 73, 74, 77, 82, 91, 98, 106, 112
  - ограничение власти правителей 321
  - ошибки правителей 294, 316—317, 448
  - политическая программа Ашоки 468—470
  - программа их деятельности 107, 112—113, 258, 261, 265, 337—338, 500
  - разумные правители 330
  - ставленники господствующих классов, 447—448
  - фараоны 81, 119
  - цари Вавилона 155—156
- Право 53, 196, 364, 368
- критика Ян Чжу «вечных норм» права 279
  - по взглядам брахманистов 400, 442—443, 449, 506
  - право рабовладельцев на собственность по вавилонскому «Политическому сочинению VIII—VII вв. до н. э.» 156
- Практика, опыт людей
- зависимость успеха в труде от познания природы по учению Сюньцзы 300
  - и достижение разумных желаний по учению чарвака 421
  - и философия 541—542
  - как достижение всеобщей пользы по учению Мо Ди 259, 265, 271
  - как труд и народный опыт 377, 380
  - об активной роли деятельности людей 397, 403
  - по учению буддистов 483—484
  - по учению Ван Чуна 343
  - противоречие между идеями и жизнью по учению Конфуция 225
  - роль житейского опыта 225—226, 227
  - согласно учению «законников» («легистов») 315, 326, 329, 333
- Предвидение в общественной жизни 39, 126, 227—228, 259, 320, 340, 350, 505, 535, 537—538, 539
- Прогресс 51, 55, 57, 60, 61, 286, 299, 318, 339—340, 343, 398, 425—426
- Производительность труда 178, 186
- Происхождение человека 143, 145, 260, 390—391, 436—437, 474
- Пролетариат 33, 45, 46, 49
- Пространство, как бесконечность природы 303, 305
- Противоположности, противоречия и их роль в развитии 59, 191—192, 209, 213, 277, 395—396
- Рабовладельцы 33
- в Вавилонии 138, 149, 161
  - в Египте 106, 108, 119
  - в Индии 411
  - в Китае 218
  - рабовладельческая аристократия 52, 67, 72, 74, 85, 99, 262, 288, 299, 307, 308, 335
- Рабы, рабство 65, 66, 71
- в Вавилонии 136—137, 149, 153
  - в Египте 71, 72, 73, 74, 76, 79—80, 81, 82, 84
  - в Индии 356, 357, 359—360
  - в Китае 178, 182—184, 185, 193, 194, 245, 256, 257, 262, 263, 288
  - защита их интересов в социальных учениях 33, 263, 311
  - обоснование рабства брахманизмом 443
- Равенство
- людей от природы 237
  - по учению джайнистов 454
  - по учению Конфуция 250
  - по учению Ян Чжу 277, 279
- «Рамаяна»—67, 355, 388—389, 393—394, 398, 491, 524
- обожествление власти рабовладельцев 67, 393—394
  - о происхождении каст 398
  - о социальном неравенстве 398
- Расизм
- возникновение и распространение 30—31

- его реакционный характер 31, 60, 548
- и деление общества на классы 153—154
- и колониализм 386, 523
- и политика империалистических государств 32
- Распределение 282, 300
- Революция социальная 3, 38, 45, 64
- Религия 118, 161, 152
  - в Вавилонии 142—143, 144—145, 146, 158—159, 160, 161, 162—163
  - в Египте 92, 93, 97, 101—102, 104—105, 106, 110—113, 116—118
  - в Индии 371, 432, 437, 438—439
  - в Китае 192—194, 225, 258, 275, 298
- ее борьба против передовых идей 452
- ее реакционная роль 97, 105, 111, 112, 193—194, 273
- критика материалистами 273, 422
- обожествление природы 92, 93, 225, 371—372, 378, 394
- обожествление царской власти и знати 62, 92, 106, 108, 110—113, 114—116, 154—155, 158—159, 193, 446—447
- о загробной, потусторонней жизни 96, 97, 100, 101—103, 104, 105, 120, 161, 166—167, 173, 405
- оправдание войн 116—118
- оправдание социального неравенства 97, 111, 112, 152, 161, 394, 405, 451
- См. также Жречество
- Ремесленники, ремесло
  - в Вавилонии 134, 137, 148, 150
  - в Египте 72, 73, 77—79, 80
  - в Индии 352—353, 355, 367
  - в Китае 182—183, 205, 212, 245, 257, 260, 262, 263, 282, 283, 284, 285, 288, 295, 301, 302, 328
  - в социальных учениях древности 263, 295, 299, 301,
- Реформы
  - социальные 85, 276, 338
  - Шан Яна 311—312
- «Реформы Урукагины» 147
- «Речение Илусера», древнеегипетский папирус 82—84, 111—112, 127, 128
- «Ригведа» 118, 355, 358—359, 360, 388, 392—395
  - о рабах 360
  - о рабовладельческом обществе 355
  - о разделении труда 358—359
  - философские идеи 392—395
- Ритуалы 259, 262, 299, 301, 310, 311, 313, 318
- Санкхья, философская школа 426—429
  - движение, изменение в мире 427
  - демократизм 426
  - дуализм 428
  - материалистическая тенденция 426—427
  - материя и душа (пракрити и пу-пури) 428
  - учение о материи 426—427
  - учение о страдании 428
- Свобода
  - личности 279, 421
  - как преодоление незнания 435
  - от мирских интересов 207, 480
- Свободомыслие
  - в народных преданиях и литературных памятниках древней Индии 370—381
  - в социальных воззрениях Макхали Госала 384—387
  - в социальных идеях немущих 381—384
  - в социальных идеях школы чарвака 413—416, 417—423
  - в социальных учениях даосистов 204—206, 207, 210—211
  - в учении моистов 257—259, 266—268
  - зачатки свободомыслия в Египте 94, 118—122
  - защита интересов немущих в «Поучении Аменемопе» 122
  - идеи свободомыслия в поэме о Гильгамеше 163—172
  - критика идеологии жречества 119—121, 124—125, 172—173
  - критика религии в «Шицзине» 194—197
  - критика социальной несправедливости в сказаниях древнего Египта 123—124
  - осуждение войн 121—122
- Семья 76, 232, 248, 321, 438
- «Сказание о Сатни-Хемусе» 104—105
- Собственность частная в социальных учениях
  - в брахманизме 399—400, 439, 505
  - в законах Хаммурапи 151—152
  - в «Поучении» Кагемни 109
  - защита частной собственности в «Реформах Урукагины» 147—149
  - защита частной собственности идеологами вавилонских рабовладельцев 155—157

- ее неприкосновенность согласно «Почению» гераклеопольского царя 107
- осуждение частной собственности рабовладельцев в «Шицзине» 179—180
- Сознание 51—52
  - по учению идеалистических школ 418, 429, 432
  - по учению материалистов древнего мира 418—419, 421, 427, 457
- Социализм 55, 76
- Социология
  - домарксистская 16, 17, 34, 44—45, 58—60, 67—69
  - марксистско-ленинская 7—8, 44—58
  - современная буржуазная 7, 9, 10, 11, 57, 114—115, 247, 330
- Способ производства (производительные силы и производственные отношения) 49, 50, 51, 53, 64
- Справедливость
  - и несправедливость 69, 71, 336, 343
  - по учению брахманов 404, 407
  - по учению «законников» («легистов») 321
  - по учению конфуцианцев 241, 289
  - по учению моистов 259, 265, 268
- Страдание и его преодоление 475—479, 492
  - виды и происхождение страданий 476—477
  - в учении о нирване 479—483
  - как жизнеотрицание 380
  - освобождение от него по учению школы йогов 434
  - по буддизму 465—466
  - по учению «законников» («легистов») 320
  - по учению школы ньяя 432—433
  - по учению школы санхьи 428—429
  - пути его преодоления 477—479
- Субстанция 96, 343, 429, 454
- Субъективизм 34, 40, 41, 42—43, 50, 55, 114—115, 247, 330
- Судьба 56, 109, 181, 210, 218, 259, 273, 277, 278, 305, 331, 343, 397, 421—422, 546—547
- Счастье 542—543
  - по учению буддизма 475, 477
  - по учению индийских материалистов 420—421
  - по учению моистов 257
  - по учению Ян Чжу 275
- «Тексты пирамид» 3, 101—102, 111
- Теория народонаселения
  - два направления 27
  - ее ненаучность 28—30
  - мальтузианство 25, 26
  - политика империалистических государств 25—26
  - роль плотности населения 28, 29
- Теософия 507—516
  - «астральный мир» 514—516
  - в древней Индии 507—510
  - социальная доктрина теософов 512—514
  - теософическое общество 510—512
- Торговля 74, 77, 88, 135, 282, 306, 356
- «Трактат о военном искусстве» 266—267
- Труд, его роль в жизни общества 54, 260, 261, 272, 295, 297, 299, 300, 338, 339, 360, 377
  - в социальных учениях 380, 484
  - даосисты о воспитании чувства любви к труду 212
  - Мо Ди о личном труде каждого как основе благополучия всего общества 260
  - оценка людей труда 335, 337, 442
  - разделение труда 65, 82
  - умственный 54, 65, 289, 484
  - физический 51, 65, 77—78, 80, 91, 289, 301, 381, 442, 484
- «Упанишады» 355, 388—389, 391, 395, 401, 402, 405—406, 409, 412, 435
  - вопросы морали 404
  - все для личности 401
  - избавление от желаний и достижение «блаженства» 403
  - ложное истолкование буржуазными социологами 405, 406
  - о «бессмертии» и «перевоплощении» души 402, 404, 405
  - о защите идеологии брахманизма 389, 402
  - о мышлении и познании 401—402, 405, 406
  - о происхождении вселенной и жизни 391, 401, 402
  - о происхождении общества 395
  - религиозно-идеалистическое объяснение природы 401—402, 406
  - социальные идеи 401—403, 406, 409
  - философские идеи 401—402, 405, 406, 412, 435
  - человек и внешний мир 401, 402



Утопический социализм 8, 17, 44, 46

Фантазия 40

Фараоны 72, 79, 82, 83, 84, 85, 91, 97, 100, 101, 103, 109, 115, 119

Фатализм 209—210, 218, 258, 277, 278, 305, 344, 384, 385, 386, 546—547

— критика Мо Ди догмы конфуцианцев о предопределенности судьбы 259

— критика Сюнь-цзы фаталистических представлений 299

Феодалы, их идеология 33, 216, 245, 301—302, 307, 322

Философия 60, 63

— в Вавилонии 139

— в Египте 90—91, 93—94

— в Индии 370, 372, 410—413, 464

— в Китае 188

— и наука 200, 533, 539

— и практическая жизнь 540

См. также материализм

Химия

— в Вавилонии 81, 141

— в Египте 89

— в Индии 368

— в Китае 189

Христианство 63, 213, 453, 472, 525, 528

Ци, материя 273, 281, 303, 341—342

Цивилизация 39, 40, 59, 60, 63, 68, 91

Чарвака, или локаята, философская школа 412—426

— и передовые мыслители современной Индии 423—426

— критика брахманизма 419—420

— социальные идеи 420—423

— философские идеи 416—419

Человек и природа 87, 260, 274, 318, 377

Человечество

— бесконечность его существования 99—101

— единство человеческого рода 290, 396—397, 443, 454

«Шицзин» 179—183, 194, 195, 205, 219—220

Шудры, каста древнеиндийского общества 357, 398, 403, 440, 441, 442

Эгоизм

— господствующих классов 212, 257, 316

— личный и общественный интерес 240—241, 250, 276, 289

— приписываемый материализму 278, 324, 385, 414—415, 540—541, 542

Экономическая политика 285

Этика

— идеалистических школ Индии 458—459

— древнего даосизма 202, 211

— конфуцианская 233, 238

— по учению моистов 265—266, 271

— по учению школы чарвака 414

См. также Мораль

Ян и инь (свет и тьма) 191, 192, 208—209, 220, 303, 304, 305

## О Г Л А В Л Е Н И Е

Предисловие . . . . .	3
-----------------------	---

### *Глава первая*

#### **История социологии как наука**

1. <i>О предмете истории социологических учений . . . . .</i>	9
Новый этап борьбы партий в социологии и в истории социологии	9
Место истории социологии в ряду других наук . . . . .	14
2. <i>Характерные особенности домарксистских теорий развития общества . . . . .</i>	16
Идеалистический характер прошлых социологических теорий . . . . .	16
О «географическом направлении» в социологии . . . . .	19
О теории народонаселения . . . . .	25
Ненаучность, лживость расовой «теории» . . . . .	30
3. <i>Основные пороки идеалистических работ по истории социологических учений . . . . .</i>	33
Извращение предмета истории социологии буржуазными авторами . . . . .	34
Об историках социологии — неокантианцах . . . . .	35
Фальсификация истории социологии современными буржуазными историками . . . . .	39
4. <i>История социологии и исторический материализм . . . . .</i>	44
Революционный переворот в общественной науке . . . . .	45
Основные положения исторического материализма . . . . .	48
О преемственности и связи в истории социологических идей . . . . .	54
Значение изучения истории социологических идей . . . . .	56
5. <i>Об истории политической и социологической мысли в странах древнего Востока . . . . .</i>	58
Древность восточной цивилизации . . . . .	58

Против буржуазной фальсификации истории социальной мысли на Востоке . . . . .	60
Историческое своеобразие развития общества в странах древнего Востока . . . . .	64
Особенности развития социальной мысли в странах древнего Востока . . . . .	67

## *Глава вторая*

### **Возникновение и развитие политических и социологических идей в древнем Египте**

1. <i>Древний Египет</i> . . . . .	70
Царства древнего Египта . . . . .	70
Положение земледельцев, ремесленников и рабов . . . . .	76
Классовая борьба в древнем Египте . . . . .	82
2. <i>Зачатки научных и философских знаний в Египте</i> . . . . .	86
Зарождение и развитие научных знаний . . . . .	86
Зачатки философских идей . . . . .	90
3. <i>Социальные идеи рабовладельческой аристократии</i> . . . . .	98
Источники изучения социальной мысли Египта . . . . .	98
Идея бесконечного существования человеческого рода . . . . .	99
Реакционные идеи жречества о потусторонней жизни . . . . .	101
О «Книге мертвых» . . . . .	103
Идеология жречества — орудие угнетения трудящихся . . . . .	104
4. <i>Вопрос о классах и государственной власти</i> . . . . .	105
Общественная «пирамида». «Поучения» гераклеопольского царя, Кагемни и Птаххетепа . . . . .	106
Обожествление власти фараонов . . . . .	110
Оправдание завоевательной политики фараонов . . . . .	116
5. <i>Первые шаги свободомыслия. Социальные идеи угнетенных классов</i> . . . . .	118
Зачатки социального свободомыслия . . . . .	118
Социальные идеи угнетенных . . . . .	122
Некоторые выводы . . . . .	128

## *Глава третья*

### **Общественно-политические и социологические идеи в Вавилонии**

1. <i>Вавилония в XXI—XII вв. до н. э.</i> . . . . .	132
От Шумера и Аккада к Вавилону . . . . .	132
Возвышение и упадок Вавилонского государства . . . . .	135
2. <i>Первые шаги науки и философии</i> . . . . .	138
Зачатки науки. Искусство. Письменность . . . . .	138
Миф о сотворении мира. Происхождение человека и общества . . . . .	142

3. <i>Социальные идеи в сводах законов и политических сочинениях древней Вавилонии</i> . . . . .	146
Социальные идеи до свода законов Хаммурапи . . . . .	146
Законы царя Хаммурапи . . . . .	149
Защита частной собственности рабовладельцев . . . . .	151
Взгляды на классы. Рабы и рабовладельцы . . . . .	152
Политическое сочинение VIII—VII вв. до н. э. . . . .	155
4. <i>Религия на защите социального неравенства и рабства</i> . . . . .	157
Союз жречества и царской власти . . . . .	157
Обожествление культа царской власти . . . . .	159
Мировоззрение обреченности . . . . .	161
5. <i>Зачатки свободомыслия и атеизма</i> . . . . .	163
Поэма о Гильгамеше . . . . .	163
О силе познания и могуществе человека . . . . .	163
О жизни, смерти и дружбе . . . . .	166
Идеи свободомыслия и богоборчества . . . . .	168
Беседа господина и раба о смысле жизни . . . . .	172
Против буржуазной фальсификации истории социальной мысли Вавилонии . . . . .	174

#### *Глава четвертая*

#### **Общественно-политические и социологические учения в древнем Китае**

1. <i>Древний Китай</i> . . . . .	176
Рабовладельческое общество в Китае . . . . .	177
Наука и искусство . . . . .	187
Зачатки социальных идей . . . . .	191
2. <i>Социальные идеи Лао-цзы</i> . . . . .	197
Дао — естественный принцип жизни и развития мира . . . . .	197
Принцип дао в применении к обществу . . . . .	202
Лао-цзы о противоречивом характере общественной жизни . . . . .	208
О роли людей труда в жизни общества . . . . .	210
Нормы поведения людей . . . . .	211
О взаимоотношении государств и народов . . . . .	214
Утопические идеи Лао-цзы . . . . .	215
3. <i>Конфуций и конфуцианство</i> . . . . .	219
Классовые истоки мировоззрения Конфуция . . . . .	219
Философские взгляды. Власть «неба» и жизнь «поднебесной» . . . . .	223
Виды общественных отношений. Принципы морали . . . . .	232
Учение о «выправлении имен» . . . . .	244
Личность и государство . . . . .	247
Взгляды Конфуция на отношения между народами . . . . .	251
Эволюция конфуцианства . . . . .	253
4. <i>Борьба передовых мыслителей Китая против консервативных идей конфуцианства</i> . . . . .	256
	595

Учение Мо Ди . . . . .	256
Мо Ди о познании будущего. Борьба против фатализма . . .	257
Человек и животный мир. Происхождение государства . . .	260
О классах и государстве . . . . .	262
Принципы морали. Всеобщая любовь . . . . .	264
Осуждение войн . . . . .	266
Утопический план Мо Ди . . . . .	268
Учение Ян Чжу . . . . .	273
Ян Чжу о естественности общественных процессов . . . . .	273
О так называемом эгоизме социальной концепции Ян Чжу	276
Философские и политические идеи «Гуань-цзы» . . . . .	280
5. <i>Проводники социальных идей Конфуция</i> . . . . .	286
Борьба внутри конфуцианства. Цзы Сы . . . . .	286
Учение Мен-цзы . . . . .	289
Мен-цзы о необходимости улучшения благосостояния общества	291
Народ и государь . . . . .	293
Об отношениях между народами . . . . .	296
Политическая теория Сюнь-цзы . . . . .	298
Натурфилософская школа в конфуцианстве. Цзоу Янь . . . . .	301
Учение Дун Чжун-шу . . . . .	305
6. <i>Школа «законников» («легистов»)</i> . . . . .	307
Китай в период «Воюющих царств» . . . . .	307
О некоторых предпосылках деятельности «законников». Реформы	
Шан Яна . . . . .	310
Критика «законниками» идеологии конфуцианства . . . . .	313
О причинах неустойчивости и смены государств . . . . .	315
Понятие закона. Роль закона в жизни общества . . . . .	317
Наказание и награды — меры поддержания порядка в государстве	323
Требования к законодателю и правителю . . . . .	326
Общесоциологические вопросы . . . . .	328
7. <i>Взгляды Сыма Цяня и Ван Чуна на общество</i> . . . . .	333
Сыма Цянь — «отец китайской истории» . . . . .	333
О народе и феодальной знати . . . . .	335
О закономерности движения общества . . . . .	339
Изъяны и ограниченность концепции Сыма Цяня . . . . .	340
Мировоззрение Ван Чуна . . . . .	341

## Глава пятая

### Общественно-политические и социологические идеи в древней Индии

1. <i>Древняя Индия</i> . . . . .	351
Страна древней культуры . . . . .	351
Классы и классовая борьба . . . . .	356
Государство . . . . .	362

Дальнейшее развитие древнеиндийского общества . . . . .	366
2. <i>Народные истоки древнеиндийской социальной мысли</i> . . . . .	370
Жизнь и труд народа — источник передовых идей . . . . .	370
О социальных идеях неимущих классов . . . . .	381
3. <i>Социальные идеи в древнеиндийских литературных памятниках</i>	387
Литературные памятники древней Индии . . . . .	387
Возникновение и жизнь вселенной . . . . .	390
Природа и общество — проявление всемогущества богов . . . . .	393
Изменение, обновление — закон жизни общества . . . . .	395
Вопрос о кастах и государстве . . . . .	398
Человек и общество . . . . .	400
Бхагавадгита . . . . .	407
4. <i>Общественно-политические и социологические идеи в философских школах древней Индии</i> . . . . .	410
Причины многообразия философских школ . . . . .	410
Материалистическая школа чарвака . . . . .	413
Философские идеи . . . . .	416
Критика учения брахманизма о бессмертии души . . . . .	419
Социальные идеи . . . . .	420
Учение школы чарвака и передовые мыслители современной Индии . . . . .	423
Философские и социальные идеи школы санкхьи . . . . .	426
Школа вайшешики . . . . .	429
Школа миманса . . . . .	430
Школа ньяя . . . . .	432
Система йога . . . . .	433
Система веданты . . . . .	434
5. <i>Идеология брахманизма. Законы Ману</i> . . . . .	436
Происхождение и обязанности различных каст . . . . .	436
Законы Ману о низших кастах . . . . .	440
Защита основ рабовладельческого государства . . . . .	443
Религия Вед на защите кастового строя . . . . .	449
6. <i>Джайнизм</i> . . . . .	452
Причины влияния и распространения джайнизма . . . . .	453
Философские взгляды . . . . .	454
Социальная теория . . . . .	460
Эволюция джайнизма . . . . .	463
7. <i>Буддизм</i> . . . . .	464
Буддизм — отражение социальных изменений в древней Индии . . . . .	464
Бог, природа и человек . . . . .	472
Вопрос о человеческих страданиях и путях избавления от них . . . . .	475
Нирвана . . . . .	479
Проповедь смирения и покорности . . . . .	483
Эволюция социальных идей буддизма . . . . .	487

О влиянии буддизма на современные религиозные воззрения . . .	490
К вопросу о роли социальной теории буддизма в истории общественной мысли . . . . .	494
8. <i>Социально-политические идеи Каутильи. Артхашастра</i> . . . . .	497
Артхашастра, или Наука политики . . . . .	497
Основы внешней политики государства . . . . .	500
О государстве и государственной власти . . . . .	503
9. <i>О теософии и теософах</i> . . . . .	507
Теософия в древней Индии . . . . .	507
Международное теософическое общество в Мадрасе . . . . .	510
Социальная доктрина теософии . . . . .	512
«Астральный мир» и деятельность теософов . . . . .	514
10. <i>Против буржуазной фальсификации истории социальной мысли древней Индии</i> . . . . .	516
«Древний индиец» о современной Индии . . . . .	516
Против буржуазной клеветы на индийский народ . . . . .	517
О буржуазной фальсификации истории социологической мысли древней Индии . . . . .	522
О влиянии социальных идей древней Индии на другие страны	527
Приложение. Социальные учения древности и современные философы Индии . . . . .	530
Социальные идеи древней Индии в наше время . . . . .	530
Институт культуры в Калькутте . . . . .	532
Может ли быть материализм научной системой философии? . . .	534
Материализм и идеализм о будущем человечества . . . . .	536
Философия и общественная жизнь . . . . .	539
О так называемых «преимуществах» идеализма . . . . .	542
Л и т е р а т у р а . . . . .	550
Указатель имен . . . . .	565
Предметный указатель . . . . .	579



*Георгий Федорович Александров*  
**История социологических учений.**  
**Древний восток**

*Утверждено к печати*  
*Редакционно-издательским советом*  
*Академии наук СССР*

Редактор Издательства *Н. И. Кондаков*  
Технический редактор *И. Ф. Ковальская*

\*

РИСО АН СССР №72—49 В. Сдано в набор 29/VIII 1959 г.

Подписано к печати 14/X 1959 г. Формат 60×92<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Печ. л. 37,5. Усл.-печ. л. 37,5. Уч.-издат. л. 37,5

Тираж 5 000. Т-10467. Изд. № 3873. Тип. зак. № 2221

*Цена 24 руб. 50 коп.*

\*

Издательство Академии наук СССР  
Москва, Б-62, Подсосенский пер., 21

---

2-я типография Издательства АН СССР  
Москва, Г-99, Шубинский пер., 10



## ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
4	1 св.	Р. Ю. Вигпера	Р. Ю. Виппера
36	11 св.	жзини	жизни
179	5 сн.	посев	в посев
341	5 сн.	продолжает	порождает

Г. Ф. Александров

Г. АЛЕКСАНДРОВ

ИСТОРИЯ  
СОЦИОЛОГИ-  
ЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ  
ДРЕВНЕГО  
ВОСТОКА