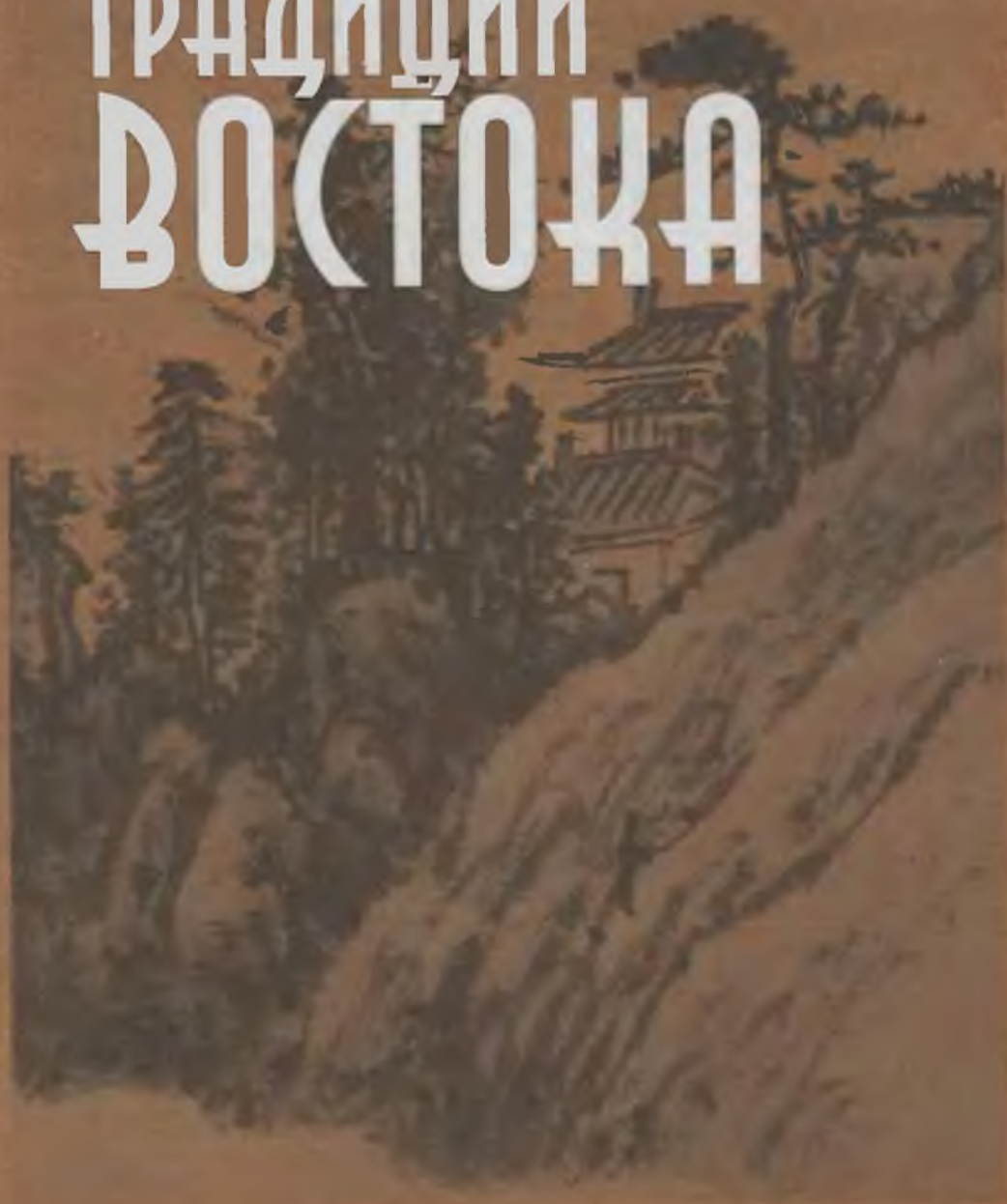


87.3(0)415я73

С 30

Н. С. СЕМЕНОВ

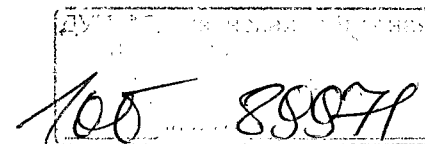
ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ ВОСТОКА



ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

И. С. СЕМЕНОВ

**ФИЛОСОФСКИЕ
ТРАДИЦИИ
ВОСТОКА**



Минск 2004

Рекомендовано к изданию на заседании кафедры философии
и культурологии факультета философии ЕГУ
(протокол № 7 от 5.06.2002 г.)

Рецензент:
доктор философских наук,
профессор кафедры философии культуры БГУ Т. Г. Румянцева

Семенов Н. С.

С 30 Философские традиции Востока: Учебное пособие / Н. С. Семенов. –
Мн.: ЕГУ, 2004. – 304 с.

ISBN 985-6723-28-0.

Данное учебное пособие представляет собой общее введение в историю восточных культур – Индии, Китая, Японии, средневекового мусульманского мира – и философских учений, развивавшихся в рамках этих культур. Особые разделы отводятся истории буддизма. Первые главы книги посвящены знакомству с самой проблемой “Восток – Запад” и обзору некоторых самоопределений философии и современных подходов к изучению культуры.

Учебное пособие рассчитано на студентов ЕГУ, а также всех интересующихся культурой и философскими учениями Востока.

УДК 1(091)+008](5)(075.8)
ББК 87.3(5)+71(5)я7

© Семенов Н. С., 2004
© Оформление. ЕГУ, 2004

ISBN 985-6723-28-0

ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Основные темы:

- Философия: феномен “самовопрошания”
- Об истории философии и парадигмальном подходе к ней
- О некоторых самоопределениях философии
- Философия и критика
- Еще раз о начале философии и структуре философского акта

Что такое философия?

Вопрос может исходить как извне, так и изнутри самой философии. Именно последнее и будет нас интересовать в первую очередь.

Ответ, который ссылается на этимологию, гласит: “филия” – “любовь”, “софия” – “мудрость”; следовательно, философия есть любовь к мудрости. При этом речь идет не только и не столько об обычной житейской мудрости, в той или иной степени присущей каждому человеку, но, скорее, о мудрости божественной. Однако знаем ли мы в точности, что такое Божественная Мудрость? И какое отношение к этому любовному стремлению (более похожему на чувство, состояние и движение нашей души) имеет мышление, без которого нет философии? Не случайно ведь Спиноза говорил об *интеллектуальной любви к Богу как о средоточии философской мысли*.

Итак, мы вынуждены вновь спрашивать себя: что такое философия? Возможно, нам ответит на этот вопрос сама история философии. Впрочем, не усложняется ли наш вопрос? Ибо теперь мы должны поставить перед собой и следующую тему: что есть история философии? кто является историком философии?

Автор как раз и относит себя к числу последних, т. е. тех, кто изучает саму философию в ее процессе, предпосылках, результатах и возможностях (в том числе и упущенных, неиспользованных). Поэтому странно было бы признавать себя историком философии, но не философом. Ведь философия – такой род деятельности, который необходимо включает в себя рефлексию относительно собственных оснований и собственной истории.

Но тут поневоле приходится сразу делать оговорки. Когда спрашивают о твоей профессии, легко ответить: я – шофер, кооператор, врач и т. д. Но отвечать, что я – философ или, допустим, учитель (если вернуть этому слову его высокое значение) всегда как-то неловко. Почему? Потому что этим ответом сразу же ставишь себя в ряд тех выдающихся людей, у которых другие упорно ищут, и почему-то надеются найти, самые глубокие истины бытия, смысл собственной жизни. Ибо именно эти знаменитые имена задают масштаб того, что может называться философией. Поэтому проблема, как стать, как быть философом, в аспекте социальной значимости этого рода деятельности в глубинной своей сути есть проблема экзистенциальная. Что же отсюда следует? Если ты плохо, бездарно философствуешь, нельзя заслониться тем, что таков-де был социальный

заказ. В известном смысле философ вообще можно стать лишь вопреки и наперекор всему, что тебя вынуждает быть таким, а не другим. В раю, в состоянии благодати не философствуют, и Адам до грехопадения был кем угодно, только не философом.

Возможно, философия и является неким свидетельством об утрате человечеством “невинности”, “девственности”; одновременно это и мучительное воспоминание о них. В таком ракурсе философия – не только мысль, но и очень важный, ничем не заменимый духовный опыт.

При этом философия, в принципе, никому себя не должна навязывать и ни к чему не должна принуждать. Мысль, которая себя не доказывает, а навязывает, вряд ли может считаться философской. Скорее она переходит в иное качество – в идеологию.

Философия говорит тихим голосом, почти на грани молчания. Тихим – но внятным. Пожалуй, самая скверная, самая вульгарная философия как раз та, которая отличается крикливостью и претенциозностью. Как говорил Леонардо да Винчи, не ищите истину там, где кричат. Орать в глупой надежде, что тебя услышат глухие, – значит вообще рисковать сорвать себе голос. А имеющий уши да услышит.

И однако все люди так или иначе философствуют. Только вот философов – единицы. В этом смысле философия – отнюдь не богательня. История философии производит беспощадный отбор. Иное дело – трудная работа по развитию и реализации, воплощению этого таланта; тут приходится сказать, что талант предполагает и исключительную меру ответственности. Кто ей не соответствует, тот предает свой дар.

Задача по сути заключается в том, чтобы прорваться к “подлинному мышлению” – т. е. не отчужденному от жизни, но и не растворенному в ней (и потому способному стать в критическое отношение к ее внутренним потребностям и проблемам). Прорваться через идеологическое удвоение мысли, когда мы смотрим и не видим того, в чем и как свершается наша жизнь, словно бы она заслонена подставным миром-экраном, предлагающим унификацию нашего взгляда, да и самой нашей личности. Такой “экран” ставит нас в положение наблюдающих со стороны, а кто-то неведомый разворачивает перед нами “процесс истины”. Но ведь от человека требуется не просто наблюдать извне, а и самому и над собой нечто свершать. В советской культуре, быть может, потому и не было выдающихся философских свершений (за редким исключением – но всегда почти вне рамок официальной философии), что не было свершений в нас самих и нас самих, философствующих. Стало быть, нечто должно случиться с нами, прежде чем философия обретет возможность заговорить, т. е. засвидетельствовать уникальное событие нашей личной жизни. Поэтому философ имеет дело с чем-то таким, что, в принципе, нельзя знать заранее и ввести определением. С этим связана и проблема способа приобщения к философии через изучение ее истории.

Теоретическая подготовка (совершенно необходимая) все-таки сама по себе есть лишь пропедевтика осознания и прояснения того, что должно произойти с тобой в качестве исключительного события. Выходит, что профессионализм, также взятый сам по себе и обыгрываемый в жизненном продвижении, как его же дружина, по-своему “идеологичен”. Философская мысль здесь находится как бы на безопасном удалении от самой себя; философия лишь постоянно имеется в виду, но не свершается. Это “постоянное имение в виду” значит, что я переносу философию из сферы бытия в модус моего знания, где двигаюсь совсем иначе.

Разумеется, к рассуждениям автора – к тому же достаточно риторичным – следует отнестись критически. Впрочем, как и ко всему в философии. И это ее

собственное требование. Теперь, однако, вернемся к вопросу о соотношении философии и ее истории.

Здесь можно выделить две крайние точки зрения. Первая признает историю философии фундаментом философской образованности; ее изучение есть единственный способ стать профессионалом в этой области. Таким образом, помимо основательных историко-философских штудий нельзя стать философом в подлинном смысле слова. Парадокс в том, что данной точке зрения противоречат некоторые факты самой истории философии. Могу привести в пример не только знаменитого Я. Бёме, все профессиональное образование которого заключалось в его сапожном ремесле. Все-таки это мистик, ссылающийся на прозрения. Но вот один из величайших революционеров в области философии – Р. Декарт. Хотя он и изучал традиционную философию в привилегированной коллегии Ла Флеш, тем не менее его познания едва ли можно назвать достаточными с сугубо профессиональной историко-философской точки зрения. В то же время мы знаем имена знаменитых историков философии, которые не явили миру оригинальных и великих концепций. Отсюда – вторая крайняя точка зрения, суть которой в следующем: историк философии – это прежде всего специалист, работающий с “каноническими” философскими текстами. Он предстает не оригинальным мыслителем, а всего лишь профессиональным знатоком определенного периода истории философии, направления, школы и даже одной-единственной персоналии или текста. “Знать” в этом случае обуславливает и направление “мыслить”.

Не кто иной, как Виндельбанд, известный историк философии, писал: “Чем бесплоднее была сама философия, тем более расцветала ее история”. Интенсивное занятие историей философии “было прежде всего симптомом слабости и упадка” самой философии; она растворялась в собственной истории, в ставшем. Именно тогда, по Виндельбанду, возникает ходячее мнение, что “нет философии, есть только история философии”¹.

Итак, историк философии – профессиональный знаток определенного периода, учения, текста и даже определенной постановки проблемы. Однако современный философ, осуществляя собственную “практику” философствования, обращается с историей философии вовсе не так. История – это всегда та или иная последовательность проблем, идей, учений; где нет последовательности, там нет истории. Историк философии, например, не может рассматривать учение Гегеля до исследования философии Канта (если он занимается именно историей); это искажило бы всю историко-философскую ретроспективу (а следовательно, и перспективу). Философ же современности “расположен” на пересечении двух нетождественных горизонтов: истории и нынешней эпохи. Более того, он обязан считаться прежде всего с контекстом современности; он несет ответственность не за то, что было, а за то, что происходит и может произойти. В этом смысле он склонен всю ось исторической последовательности как бы переводить в плоскость со-присутствия, “вызывая” Платона или Канта к диалогу (причем к диалогу в совсем ином контексте, нежели контекст их собственной жизни и мышления). Он не просто переписывает историю в терминах современности: саму историю располагает как современность. Если угодно, это усилие философствовать в полноте философии, вновь делая актуальными Аристотеля, Августина, Спинозу и т. д. в свете современных проблем и методов, т. е. возвращая названным мыслителям место “современников”. Торопливое же стремление списать в “архив” является часто лишь свидетельством неспособности справиться с прошлым, вобрать его в себя и сохранить как настоящее (одновременно расширяя это настоящее). Таким образом, соотношение философии и ее истории представляет-

ся далеким от однозначности, оставляя нам пространство для выбора собственной позиции.

Человек начинает философствовать исходя из своей жизненной ситуации. Но, во-первых, эта ситуация погружена в среду определенной культуры, во-вторых, человек не является первооткрывателем этих жизненных проблем как таковых. Только проведя сознание через чужие тексты – тексты великих философских произведений, – он достигает той “концентрации” философствования, которая и “производит” философию. Каково же первое восприятие той огромной панорамы усилий человеческой мысли, которую представляет из себя история философии? Имея своей предысторией миф и так называемую *физиологию*², философия начиналась как учение о правильной и прекрасной жизни, не только личной, но в первую очередь космической. На ней изначально лежала не только печать учительства, но и диалога, собеседования, совместного разыскания истины. Это учение о правильной жизни предполагало определенное понимание мудрости. Но я хочу здесь сразу же указать на парадоксальность глубоких философских ответов. Несмотря на то что эти ответы являлись не только продуктами умственной спекуляции, но и громадными обобщениями человеческой жизни, они как будто никак не “хотели” воплощаться в эту же самую жизнь для ее правильного переустройства. И в то же время их забвение, их попрание неизбежно мстили за себя. В чем же тут дело?

Как будто в решающий момент чего-то не хватало в этой мудрости. Иллюзия того, что речь идет просто о какой-то завершающей мелочи, столь же постоянно воспроизводится, сколь и разоблачается. Эта “выявленная мелочь”, однако, никогда не удостоверяет исчерпывающую полноту философского учения. Но, может быть, недостаточная энергия воплощения философских истин, т. е. “виновна” расслабленная или “дурная” воля людей, не способных стоять на уровне философского “откровения”? Увы, в истории обнаруживается как раз своего рода “избыток энергии”, непрерывная борьба человеческих волей.

И тогда неизбежно возникают сомнения в самой этой мудрости, что ведет к критическому анализу ее содержания, к попытке выявления ее предпосылок и оснований. Иначе говоря, возникает Критика как интеллектуальная “казнь” мировоззрения Другого. Рано или поздно этот анализ становится делом “посвященных”, требующим особой техники, особой рефлексии, особых способов интерпретации, особого языка и особой установки. Рождается интеллектуальная каста философов-профессионалов, философов по определению. Подчас доходит до парадокса: чем менее эта новая философия занимается миром обыденности – человеческими заботами, бедами, грехами и т. д., – тем более она обретает статус объективной научной дисциплины, статус особой профессии. И вот мы имеем философию, которая уже не есть первоначально понимаемая мудрость, а есть дисциплина, непосредственно о самой жизни почти не говорящая, зато рассуждающая о методе и технике познания, трансцендентальных структурах сознания, формальных структурах языка, проблемах текстологии, схемах интерпретации и т. д. По сравнению с “наивной мудростью” древних мы имеем громадный прогресс в формальном аппарате философствования и техниках философского анализа. Создается впечатление, что философия в своей истории как бы последовательно выступала: в качестве мышления, желавшего быть самой жизнью; сутью этой жизни; критикой этой сущности; и, наконец, пониманием жизни,

которое даже выше самой жизни. Разумеется, это до чрезвычайности схематизированный образ философии и ее истории, поэтому нельзя недооценивать “формальный прогресс”, о котором шла речь. Он существенно расширил сами горизонты философствования, перестроил “топологию” пространства философии, сделал уловимыми особо тонкие эффекты интеллектуального мира. Но должно же философствование, если оно нужно не одним лишь специалистам-профессионалам, говорить нечто существеннейшее и важнейшее о жизни – и говорить каждому человеку? Философская компетенция не может – подобно компетенции политической – быть отчуждением права судить и производить мнения у большинства людей в силу их “непосвященности”. Иначе говоря, нет таких прав и полномочий, которые делегировали бы философам остальных людей.

Разве мы вновь не возвращаемся к вопросу о том, “что такое философия”? А равным образом и к теме ее истории?

Традиционный взгляд на ту специфическую дисциплину, которая одновременно является и философской, и исторической, трактовал ее и как историю идей, и как историю проблем и способов вопрошания, и как историю заблуждений, и как историю школ, и как смену парадигм, эпистем, философских дискурсов. Можно было бы, вслед за современным исследователем этой темы З. Каменским³, различать историю философии как объективный процесс, как философскую историографию (отсчет которой обычно ведут с Аристотеля, признаваемого первым историком философии) и, наконец, как собственно науку со своим специальным предметом. Впервые идею истории философии как особой теоретической дисциплины выдвигает, как известно, И. Кант. Поскольку, с его точки зрения, философствование есть постепенное развитие человеческого разума, то история философии должна быть возможной априори (т. е. “можно... наметить схему для истории философии априори”); тем самым история философии есть своеобразная “философская археология”. Однако только Гегель по-настоящему ввел историю философии в контекст своего собственного философского учения. Всю историю философии ему удалось рассмотреть и представить как по существу необходимое “последовательное, поступательное движение, разумное внутри себя и определяемое своей априорной идеей”⁴.

Но если история философии есть наука, то она изучает определенные закономерности, формулирует законы историко-философского процесса. Можем ли мы назвать хотя бы некоторые из них?

З. Каменский выделяет четыре основные “закономерности”, присущие, по его мнению, историко-философскому процессу в целом: детерминация⁵, единство, дивергентность и кумулятивность. Но каким образом устанавливаются эти “закономерности”, столь похожие на общие мировоззренческие принципы? Верифицируемы ли они на всем протяжении истории философии? И не задают ли они, напротив, предварительный образ историко-философского процесса? Не будем входить в разбор данной концепции истории философии, – с тем чтобы перейти к двум иным точкам зрения на нее.

В последнее время довольно много места уделяется и специальному рассмотрению парадигмального подхода к истории философии⁶. Так, А. В. Смирнов, относя к основным чертам парадигмы ее предзаданность феномену (в качестве образца для этого последнего), вводит нисходящий порядок устойчивости интеллектуальных структур – от фундаментальной глобальной философской задачи через парадигму к постановке и решению конкретных философских задач в отдельных системах. Фактически нам предлагается различение и описание трех основных типов мышления: софистического, ориентированного на безгранич-

ную и ничем не связанную свободу (притязание, которое, по автору, выявило свою бесплодность уже в античности); парадигмального; догматического.

Но чем же парадигмальное мышление отличается от догматического? Исчерпывающим характером установленных догм; если в догме дана и сама задача, и ее конкретное решение, то в парадигме указан лишь некий общезначимый способ отбора, постановки и решения определенного (хотя это и достаточно "размытая" определенность) класса задач.

Та глобальная интеллектуальная задача, которая привела к появлению философии, примерно такова: создать континуальность универсума знания, соответствующую континуальности универсума бытия⁷. Разумеется, можно заметить, что сама эта задача уже относится к пространству философии. Ведь тут именно философская задача, а потому не точнее ли будет полагать, что философия появляется вместе с философскими задачами, а не из них?

Как бы то ни было, названный автор определяет философию в качестве особого рода интеллектуальной деятельности, регулируемой парадигмами, не эксплицированными в самих философских учениях, зато приводящей к созданию новой парадигмы, которая способна в эксплицированном виде составить часть структуры самого феномена философии. В свою очередь феномен, обретая в такой уже эксплицированной парадигме опору, движется к автономии. В качестве впечатляющего примера этому можно привести логику, созданную первоначальной философией. Вообще следует подчеркнуть, что философия способна творчески развиваться и не формулируя эксплицированных парадигм, т. е. не приводя к возникновению того, что в европейской традиции принято называть автономными науками. Это относится к средневековой европейской науке и, по-видимому, ко многим неевропейским философским наукам⁸. Спрашивается, какая же наука или дисциплина может и призвана выявлять и изучать неэксплицированные парадигмы в самой философии? Согласно А. В. Смирнову, такой специальной формой знания как раз и является история философии, которая, таким образом, получает свой конкретный "предмет" исследования и соответствующие ему методы. Нет сомнения, это интересная точка зрения и к тому же бросающая вызов той позиции, которая связывает парадигмальный подход, прежде всего, с естествознанием. Кстати, парадигмальный подход сегодня применяется даже в теологии⁹.

Еще одну установку по данному вопросу хотелось бы выделить. Речь пойдет о взглядах В. А. Подороги¹⁰. Позже мы еще приведем ряд "самоопределений" философии, которые так или иначе вошли в "архив", каковым и оказывается история философии. Но именно потому, что стали, так сказать, "дисциплинарными", "критериальными", они не могут более охватывать живую исследовательскую практику. Разве что, как считает Подорога, в качестве "процедур репрессий". Но философствование все еще остается "искусством мыслить и выражать мыслимое"¹¹. При этом, однако, современное (или, точнее говоря, "постсовременное") философствование стремится переосмыслить статус философского произведения, все эти канонизированные историей философии Великие Тексты. В каком же направлении?

Отнюдь не в том, которое навязывается самим философствующим Субъектом как носителем универсального *cogito*. Ибо фигура самого Субъекта как высшего единства всех единств в этом типе философствования предельно редуцирована. Неясно, кто мыслит, кому "он" адресует "свое" философствование и зачем. Это означает как минимум двоякое: во-первых, незаданность самого философствования (чем-то, из чего-то, к чему-то); во-вторых, обнаружение кастового права философствовать на основе профессиональной принадлежности как пра-

ва ложного. Можно выразиться одним словом: негарантированность (этого философствования) – ни откровением, ни традицией, ни образованием. Соответственно непрерывно распадается и произведение как классическое единство единств (жанра, формы, авторской субъективности и т. д.), происходит "рассеивание", выявляющее его полистилистичность, открытость и доступность сразу нескольким типам анализа.

В. Подорога определяет это вовсе не как "катастрофу мысли", но, напротив, полагает, что "философское произведение, рассеиваясь, впервые открывается как событие"¹². Я наивно спрашиваю: как? Только сейчас, только в этом движении тексты, допустим, Канта или Гегеля впервые становятся "философским событием"? И именно потому, что "децентрирована", "рассеяна" их авторская субъективность, стерто их авторское лицо, столь впечатляющее, кстати говоря, и у названного автора? Далее Подорога говорит, продолжая мысль Ж. Делёза, о "философиях становления", хочешь – не хочешь, но противопоставляя (ну чем не классическая оппозиция?) процесс результату, сумму отношений – "вещи" и т. д. Однако если история философии удерживала нечто как результат, то лишь в горизонте непрекращающегося спора и становления. Есть ли сегодня бесспорно "результатирующая" интерпретация Платона, Декарта, Гегеля и т. д.?

Другая важная мысль, высказанная этим автором (вслед за Ж. Делёзом и Ф. Гваттари), – об экстерриториальности философий; они лишены определенного и раз навсегда данного места в культуре. На мой взгляд, это и так, и не так. Есть мыслители, которых очень трудно, практически невозможно сдвинуть на периферию культурного пространства, каким-то образом игнорировать, обойти и т. п. Наконец, философствование, как известно, есть одновременно и познавательная, и коммуникативная практика. Опять же, В. Подорога выделяет в ней два "различных времени" и соответственно – две истории. В первой господствует "воля к систематичности", а время пребывает, поглощая будущее и оккупируя события. Это история, которая оказывается всегда "продольной" по отношению к любым возможным наблюдениям. Вторая же, характеризующаяся непредсказуемым временем мысли как события, временем становящимся, бесформенным, у-бывающим, оказывается в процессе этого убывания тем, что рассеивается на множество локальных и отклоняющихся историй. Эта вторая история "существует внутри первой как ее разрез, след или пунктир, она всегда поперечна движению первой, точнее, ее органическому росту, так памяти всегда поперечны мгновения воспоминания"¹³.

Не очень понятно, почему мгновения воспоминания обязательно поперечны памяти, но я здесь прежде всего обращаю внимание на негативный оттенок в обрисовке "первой истории". Так, в ней акт чтения случаен по сравнению с размышлением, в ней форма произведения (в котором довлеет его собственный культ и пафос систематической записи) господствует над текстовыми значениями, в ней порядок осмысления априори должен был совпадать с порядком записи. Но в таком случае буквально никак не аргументирован тот тезис, который все-таки провозглашается автором: "Философская мысль существует в двух временных измерениях, которые не столько противостоят друг другу, сколько дополняют, и ни одно из них не может считаться господствующим"¹⁴. Налицо, напротив, явный протест против систематической философии и недоверие к ней, игнорирующей (но не способной обесценить – т. е. одновременно бессильной) "эффект чтения-письма".

Скорее всего, попытка раз и навсегда установить единую логику так называемого историко-философского процесса относится к области великих, но потер-

певших поражение претензий. История философии вряд ли обладает и может обладать тотальной гомогенностью. Разумеется, и здесь есть свои исторические динамика и статика, и можно писать историю философии как в ключе диахронического, так и синхронического подходов. Исключают ли они друг друга? Тогда между их последователями должна лежать пропасть взаимного непонимания. Дополняют ли они друг друга? Если и да, то не в смысле компенсации взаимной ущербности. Мне более импонирует стиль перемежающегося изложения, когда мы от синхронии по мере надобности переходим к диахронии – и наоборот. Я, однако, не могу здесь обосновывать методологическую правомерность такого взгляда. Сославшись на стереоскопичность языка описания, каким он предстает в современной науке, замечу лишь одно. Подобно тому как надо разрушить догму единичности человека (который является существом многоипостасным и потому способным к сложнейшему внутреннему диалогу с самим собой), так же надо признать и многоплановость, многовариантность истории философии; признать, проявив, быть может, повышенный интерес не столько к ее внутренней необходимости, сколько к ее возможностям (в том числе неиспользованным, редуцированным и т. п.). Историк философии – скажем более резко и даже рискованно – должен проявлять известное “хамелеонство”; точнее, речь идет об искусстве не разделять ни одно из учений (в качестве исходного убеждения), но свободно использовать все многообразие их методов. В конце концов история философии продолжает то, что можно всегда продолжить как-то иначе. Но без какого-либо интеллектуального высокомерия по отношению к тому, что мы называем “прошлым”.

Сократ называл философа специалистом по невежеству. Это человек, который в своем мышлении и общении исходит из особого рода знания – знания о незнании (прежде всего собственном). Таким образом, философ как никто другой далек от самомнения. Ученик Сократа, знаменитый Платон, полагал, что личность философа отличают три качества: стремление к мудрости как таковой, во всей ее целостности; любовь к созерцанию истины; способность подняться к самой красоте, к ее видению. Этот, вероятно, самый гениальный мыслитель Древней Греции характеризовал философию одновременно и как “упражнение в смерти”¹⁵, и как “величайшую музыку” Космоса. Иначе говоря, это и нечто чрезвычайно “субъективное”, и вполне объективное.

В свою очередь, Аристотель, который и сам вышел из платоновской Академии, дал одно из определений философии как “науки, которая постоянно ищет саму себя”. В то же время философия обретает у Аристотеля некую внутреннюю полноту, включая и софийное созерцание неподвижного Первоума (мышление мышления), и три типа базовых отношений: эпистема (объект определяет субъекта), праксис (взаимоопределение субъектов), пойезис (субъект определяет объект). В целом философия есть наука о первоначалах сущего.

По Плотину¹⁶, начало и истинного бытия, и истинного познания есть любовь к Единому. Только уподобление Ему, которое во все вовлечено (ибо все от него зависит) и в то же время от всего абсолютно независимо, позволяет достичь подлинной свободы. Неоплатоник Давид Анахт (V–VI вв.) предпринимает специальную попытку “резюмировать” все основные “измерения” философии. Она есть для него учение о сущем. Это, так сказать, родовое определение философии. Относительно же сущего существует четыре вопроса: существует ли сущее; что есть сущее; какова сущность сущего; для чего существует сущее. Философия как наука о сущем раскрывается у Давида Анахта в шести моментах: она есть учение о природе сущего; учение о божественных и человеческих вещах; выра-

жение и осуществление заботы о смерти; наше уподобление Богу; искусство искусств и наука наук; и наконец – любовь к мудрости. И все-таки эта система внутренних самоопределений философии не вполне удовлетворяет Анахта, ибо он считает необходимым напомнить, что “философия существует для того, чтобы облагородить и украсить человеческую душу”. Этому служат два ее подразделения: теоретическая философия (она включает “естествознание”, математику и теологию) и практическая (политика, экономика, этика)¹⁷.

А теперь (вот наше преимущество!) сделаем громадный исторический прыжок и “приземлимся” в Германии второй пол. XVIII – первой пол. XIX в. Тут нам не миновать Канта и Гегеля; первый совершил “революцию в мышлении”, второй являет нам грандиозную и странную фигуру, ибо одни считают его величайшим рационалистом, другие – “величайшим мистиком”. Как бы там ни было, для него философия – это “эпоха, выраженная (схваченная) в мыслях”. А поскольку мысль хотя и подвержена диалектическому процессу, но в то же время нетленна, составляя логическую субстанцию сущего, то философия дает “вечный образ” каждой эпохи. Тем самым, сохраняя за собой и в себе все преимущества исторического способа бытия, она одновременно и возвышается над всей сферой исторического. Философия есть мышление в понятиях, а философ – это мыслящее самосознание, способное реализовать в себе божественную точку зрения. Мыслить в понятиях – значит буквально совершать духовный труд; ведь речь здесь идет о том, чтобы доходить до “существенности” вещей, а она именно духовна. Пожалуй, никто не требовал так много от философии и философов, как Гегель, для которого я мыслю философски лишь тогда, когда отказываюсь от моей субъективной особенности и, углубляясь в предмет, предоставляю мышлению действовать самостоятельно (прибавление же чего-либо от себя означает, по Гегелю, лишь то, что я мыслю плохо)¹⁸. Вернемся к Канту, родоначальнику немецкой классической философии. Согласно его критическому учению то, что мы предполагаем наличие причинной закономерности в последовательности событий, есть следствие “плана разума”, который мы сами привносим в природу, а не извлекаем из нее; и определение объекта всегда основывается на взаимопроникновении чистых форм созерцания и чистых понятий рассудка, когда многообразии ощущений связывается в систему правил, превращаясь в “предмет”. основополагающий тезис Канта: мы можем познать лишь то, что сами сконструировали. Однако что касается априорных принципов, их надлежит именно открыть, а не изобрести. Поэтому философия должна быть, прежде всего, самоисследованием разума, должна “дойти в своих принципах до границ человеческого разума”. “Смертью” же всякой философии является только одно – впадение в мистические грезы. В “Критике чистого разума”, разбирая архитеконику чистого разума, Кант вводит различие школьной философии и мирового понятия философии. Под первой понимается система знания, разрабатываемая лишь в качестве науки, у которой одна цель – логическое совершенство. Напротив, мировое понятие философии представляет ее нам как науку об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума. И философ в этом случае выступает не как всего лишь виртуоз мысли, но как законодатель человеческого разума. Кант тут же, правда, специально оговаривается: “Называть себя философом в таком смысле и обнаруживать притязание быть равным первообразу, мыслимому только в идее, было бы чересчур хвастливо”¹⁹.

Насколько иную картину дает нам философия XX века! Из самых великих, как представляется, лишь Э. Гуссерль все еще не отказывается от почвы классического философствования, и, однако, он же открывает тот путь, на котором впол-

не явственно проступают основные контуры философии неклассической. “Философия есть рефлексия”, – любил повторять этот мыслитель. Разумеется, речь идет о не вполне обычной рефлексии. Она связана с радикальным отказом от так называемой *естественной установки* сознания и означает сущностное усмотрение изначальных очевидностей, составляющих фундамент всякой научности. Философия, таким образом, – это наука, призванная дать обоснование всем другим наукам. Задача, основательным образом представленная уже знаменитым наукоучением Г. Фихте. И все-таки в понимании “дела философии” Гуссерль вносит нечто особое и чрезвычайно важное. Что и сегодня восхищает в нем, так это пафос философской ответственности; пафос, уже не столь многих, увы, воодушевляющий и способный воодушевить.

В работе “Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология” этот мыслитель решительно утверждает: “В философствовании мы – функционеры человечества, как бы мы ни хотели отречься от этого. Полная личная ответственность за наше собственное истинное бытие как философов одновременно включает в себя личностное призвание и ответственность за истинное бытие человечества, предстущее как бытие, направленное к цели и, если вообще возможно достичь осуществления философии, то лишь через нас, если мы являемся философами всерьез”²⁰.

Конечно, тут выражается не один лишь голый пафос, а и волевое требование, вообще философская воля как таковая. Только тот, кто никогда не испытывал напряжения этого труда, может смотреть на философию как на что-то расслабленное и расслабляющее в отношении к жизни. Философ, в понимании Гуссерля, несомненно, обязан проявлять волевую философскую собранность и настроенность, без чего невозможно подходить к задачам, которые поднимает этот автор. А уж тем более – решать их.

Итак, философия Гуссерля – отнюдь не одна лишь рефлексия, но также и борьба; возможно, именно та самая предельная борьба, которой так требовал Л. Шестов. Учитывая это, отнюдь не странной кажется дружба столь разных людей. Стоит попытаться развернуть приведенный нами тезис исторически более широко. В той же работе читаем: “История философии, рассмотренная изнутри, все более и более приобретает характер борьбы за существование, а именно борьбы философии, истощившей свои силы как раз в осуществлении этой задачи, – философии, наивно верящей в разум, со скепсисом отрицающим или фактически обесценивающим ее... Ее призвание, осознанное в Новое время, и состоит в том, чтобы сделать совершенно ясной идею философии и истинный метод, обеспечить радикальное и надежное преодоление прежней наивности и тем самым всякого скептицизма... Мы можем обрести самосознание и тем самым внутреннюю устойчивость лишь благодаря прояснению единого смысла истории, ее задач, и тех, что с самого начала ей присущи, и тех, что возникают вновь, будучи движущей силой всякого философствования”²¹.

Выходит ли все это за рамки, за горизонт того, чем была и стремилась стать классическая философия? Если да, то отнюдь не в пафосе и направленности поставленных здесь задач. В самом деле, разве немецкая трансцендентальная и диалектическая философия не ставила ту же задачу – “привести латентный разум к самопознанию своих возможностей и тем самым прояснить возможность метафизики как истинную возможность”²²? И то, что Гуссерль, по крайней мере в этом, является не радикальным революционером, а продолжателем, тоже не случайно²³. Как известно, он усматривал в философии изначальный феномен духовной Европы, появление которого имело следствием далеко идущие преобра-

зования, вовлекая в свой круг “всю духовную культуру и ее человечество”²⁴. Если он радикально поступится этим наследием, с которым была связана сама судьба культурной Европы? Риторический вопрос. Вот недвусмысленное утверждение самого Гуссерля: “Философия призвана решать свою собственную бесконечную задачу – функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, охватывающей также все идеалы и всеобщий идеал, т. е. универсум всех норм. Философия должна всегда выполнять в европейском человечестве свою функцию – архонта всего человечества”²⁵. Если вдуматься, то здесь размах притязаний по-своему ничуть не меньший, чем, например, у Фегеля. А между тем Гуссерль вынужден констатировать радикальный европейский кризис; ему же принадлежит, вероятно, лучшее философское описание симптомов этого кризиса. Философские черты последнего выражены прежде всего в захватившем европейское сознание натурализме и психологизме. Сюда же относится и историзм. Но если философия все-таки распознает этот кризис, причем с наибольшей полнотой и глубиной, то не должна ли она – на путях более радикального самообоснования – и преодолеть его?

После Э. Гуссерля “поневоле” приходится обратиться к его наиболее талантливому (и наиболее “разочаровавшему” учителя) ученику, М. Хайдеггеру. Хотя последний и заявлял, что “феноменология подарила возможность пути”, он очень далеко ушел от задач, поставленных Гуссерлем²⁶. Если учитель, создавая феноменологию сознания, “обыгрывал” различие между знанием и предметом (сознание – непредметно, но направлено на предмет, интенционально), то ученик, проводя различие между бытием и сущим, развивал феноменологию бытия (непредметно – бытие, требующее особого, необъективирующего мышления)²⁷. Претензия Хайдеггера – “мыслить после конца метафизики”, историю которой он вел с античной философии (делая исключение лишь для досократиков) и которую обвинял в “забвении Бытия”. Иначе говоря, это претензия быть вне европейской метафизики и видеть ее как “нечто законченное и остающееся позади”²⁸. Обратимся лишь к одной из многочисленных работ этого философа, “Введению в метафизику” (курс летнего семестра 1935 г.)²⁹. Здесь Хайдеггер дает знаменитую формулировку основного вопроса метафизики, характеризуемого как “первый по рангу, самый далекий, глубокий и изначальный вопрос”. Буквально: “Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто? Вот – вопрос... первый среди всех вопросов”³⁰. И здесь мы должны обратиться к проблеме вопрошания. Дело в том, что философия, собственно, и есть, по Хайдеггеру, вопрошание этого первого по рангу вопроса: “Философствовать сиречь вопрошать: почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто? Действительно, задаться этим вопросом – значит отважиться на исчерпывание, выспрашивание неисчерпаемого этого вопроса – посредством раскрытия того, что он требует спрашивать. Где такое происходит, там есть философия”³¹.

Итак, “место” философии установлено. Должно ли быть и какое-то особое “время” философии? Имя этому особому времени – несвоевременность. “Философствование всегда остается знанием, которому не только не дано быть соразмерным времени, но которое скорей, наоборот, задает времени свою меру. Философия по существу несвоевременна”³². И тогда возникает достаточно интересная вещь. Вопрошание первого вопроса есть “раскрытие того, что он требует спрашивать”. Что же он требует? (Своим вопросом мы тут, конечно, ставим под сомнение само “раскрытие”, и все же.) Уж во всяком случае не нечто, имеющее отношение к пользе; удел философии вообще – быть бесполезной. Но именно “бесполезное и только оно может быть подлинной силой”, ибо, утверждает Хай-

деггер, лишь оно “в истории народа может быть в сокровеннейшем созвучии с подлинной судьбой”³³. Поэтому, кстати, философией нельзя овладеть технически, как нельзя в терминах технического понимания разработать, что является ее задачей. Здесь же мыслитель обрисовывает два “дурных понимания философии”. Первое состоит в чрезмерных притязаниях на постижение ее сущности, вознамерившегося найти текущим и будущим эпохам основание, на котором воздвигнется культура. Второе – это извращение смысла ее работы в плане упорядочения целого сущего в некий обзор и систему.

Выходит, философия непосредственно касается лишь немногих и не в последнюю очередь потому, что делает вещи более устойчивыми, отягощая их весомостью, т. е. возвращая им бытие? Чем же она должна быть? “Это мыслящее открытие путей и горизонтов задающего меру и строй знания, в котором и из которого народ постигает и совершает свое бытие-вот в духовно-историческом мире, того знания, что закаливает, вспугивает и понуждает всякое вопрошание и оценку”³⁴.

Что делать с подобным “определением” философии, я не знаю. Видимо, ничего особенного – следуя тезису о бесполезности философии. Хотя это прекрасный образчик для специфического анализа, который мог бы растянуться на многие страницы. С другой стороны, нет никаких оснований для благодушия, ибо с таким “определением” философии можно как раз увязать слишком многое. Если все-таки попытаться резюмировать “главное” у Хайдеггера – хотя бы на этом уровне первоначального знакомства с ним, – то остается лишь напомнить: основополагающий вопрос для него есть вопрос о смысле Бытия (в отличие от вопроса о сущем как сущем, т. е. сущем в его бытии). Ближайшая же цель – интерпретация Времени, которое для этого мыслителя и образует возможный горизонт всякого понимания бытия вообще. Вопрос о смысле Бытия есть у Хайдеггера онтологическая предпосылка всякого исследования науки. Для него же характерно “вписывание” истории внутрь бытия и установления субъективности как абсолютной конечности. И тогда философия тождественна мышлению, задающемуся вопросом о смысле Бытия и способному прислушаться к “Зову Бытия”; философия – это продумывание (в том его значении, чтобы “продуманное осталось для последующего”). Напротив, “прорицание не дело философии – но не ее дело и плестись в хвосте событий с запоздалым всезнайством”. Таким образом, и у Хайдеггера философия связывается с ответственностью – ответственностью “опережающего продумывания областей”, которые будет осваивать последующая история³⁵. Философия притязает быть радикальным вопрошанием, подготавливающим радикальные же решения.

Продолжим наш краткий обзор некоторых “самоопределений” философии (а их полная совокупность и образует позиционную структуру всего поля истории философии). Испанский мыслитель Ортега-и-Гассет (во многом близкий установкам Хайдеггера) полагал, что “философия – это самоуглубление в себя... когда человек сводит счеты с самим собой и его взгляду предстает его “я” во всей своей пугающей наготы... таким образом, философия – не наука, а, если угодно, некая непристойность... философия – это критика условий жизни”³⁶. Пафос экзистенциального философствования, присущий этому определению, напоминает как минимум о двояком: о необходимом и критическом самоуглублении, без чего человек поглощается обезличенным существованием (толпа, масса, коллектив); о вере в спасительную и обновляющую (анамнесис) силу этого экзистенциального движения, которое никоим образом не является одной лишь чистой мыслью. Философия, следовательно, не просто логическое мышление, не

просто рефлексия, а предприятие, которое затрагивает сами онтологические основания человеческого существования. Это вообще становится одним из определяющих настроений в философии первой половины XX в. Например, у такого не схожего по духу и характеру мышления с Ортегой-и-Гассетом автора, как А. Н. Уайтхед, мы тоже находим очень близкое понимание философии. Она, по Уайтхеду, есть “самоисправление сознания от изначального избытка субъективности”. Не ставится под сомнение сама способность сознания (философского, т. е. вооруженного соответствующей “техникой”) произвести подобную работу. Правда, одновременно философия есть именно наука – имманентной критики частных формулировок плюс критики абстракций. Ее метод есть метод описательной генерализации и имажинативной рациональности (под чем понимается свободная игра воображения, контролируемая лишь требованием связности и логичности)³⁷.

Одна из самых загадочных и значимых фигур в ряду великих мыслителей XX в. – Л. Витгенштейн³⁸. Этот человек отдавал себе полный отчет в утрате философией священного ореола. Именно то, что мы обладаем развитыми методами философствования, заставляет отныне говорить об “умелых философях”. Проще говоря, философия превращается в “простое ремесло”. Единственный долг философа – это деятельность по прояснению наших понятий о мире. О том же, что не может быть нами выражено, лучше всего молчать. В философии вообще, утверждал Витгенштейн, очень важно знать, когда следует остановиться. Как основатель современной аналитической философии он смотрел на дело “прояснения мыслей” как на то, что позволяет нам взглянуть на мир по-иному. Что же касается традиционного философствования, то оно возникает из некритического пользования языком – и, в сущности, живет этим. И тут, по Витгенштейну, возникает вопрос о так называемых “предубеждениях, вызванных “грамматическими иллюзиями”. Всякая метафизика (притязаящая говорить нам о “подлинном Бытии” и языком “подлинного Бытия”) есть как бы “болезнь” языка. А “философия – это своего рода попытка преодолеть замешательство... Философские загадки несущественны для повседневной жизни. Это загадки языка”.

Перейдем в заключение нашего обзора некоторых важных явлений истории западной философии к фигуре философски тоже достаточно “трезвой”, Юргену Хабермасу. В одном из докладов³⁹ он, по существу, поднимает тему переосмысления профессионального призвания философии. Речь идет о переосмотре, радикальном в одном отношении и лишенном радикализма в другом. Ю. Хабермас вполне считается с той критикой⁴⁰ трансцендентального и диалектического способов обоснования, которой в XX в. подвергли их равно и ортодоксы философии прагматизма, и герменевтики. Он вполне согласен с метафилософской аргументацией Р. Рорти в его наשמевшей книге “Критика философии”, аргументацией, в корне подрывающей прежние претензии философии, нашедшие свое обоснование и выражение у Канта, а в еще большей степени у Гегеля. Это претензия философии в качестве теории познания быть указателем места для конкретных наук, а в качестве теории практического разума также и судьей культуры в целом. Вот этот фундаментализм философских теорий и сокрытый за ним абсолютизм притязаний самих философов Хабермас вместе с Рорти и готов поставить под условие радикального сомнения, более того, современная философия просто обязана сделать это. Однако выводы Рорти из собственных утверждений вызывают у немецкого мыслителя протест. Ибо этими положениями фактически осуществляется деструкция права философии на разум, с которым ведь “философское мышление как таковое и пришло в этот мир”⁴¹. Напротив, по Хабермасу,

философия не может остаться самой собой, не сохранив этого своего притязания на разум – при отказе “от проблематичных ролей указателя места и высшего судии”⁴². Сохранив одно и отказавшись от другого, она ограничивается более скромными функциями “блюстителя места и интерпретатора”.

Остается два вопроса: во-первых, о каком, собственно, разуме идет спор; во-вторых, блюстителем какого “места” и интерпретатором чего призвана быть философия. Разбирая первое, Ю. Хабермас как раз и восстанавливает весь “престиж” Канта, который вместо понятия субстанциального разума традиционной метафизики выдвинул понятие разума сугубо формального, но дифференцированного в своих моментах. Отправляясь от этого разума, мы отказываемся от субстанциальной рациональности, но сохраняем доверие к рациональности процедуральной⁴³. Что касается “места”, блюстителем какого философия может быть, то Хабермас имеет в виду место, резервированное “для эмпирических теорий с сильными универсалистскими притязаниями, попытки которых все вновь и вновь предпринимаются продуктивными головами в частных дисциплинах”⁴⁴. Такое отношение может обеспечить “вовлечение философии в научную кооперацию” и базируется на неэсклюзивном разделении труда между философией и гуманитарными науками. Но все же философия сохраняет хотя бы тематическую связь с целым. С каким “целым”? Ведь “целое” современной культуры проблематично. В ответ на это Ю. Хабермас пишет: “Эти замечательные односторонности, по которым распознается сигнатура модерна, не нуждаются ни в обосновании, ни в оправдании; но они порождают проблему опосредования. Как может сохранить свое единство рассредоточенный в своих моментах по различным регионам культуры разум...?” Оказывается, что “философия могла бы вновь сделать актуальной свою соотнесенность с тотальностью в роли обращенного к жизненному миру интерпретатора”⁴⁵. Значит, философия отныне – не инспектирующий культуру судья, а интерпретатор и посредник.

Но быть посредником между столь многообразным и добившимся автономии миром... Не есть ли это только более ловко прикрытая, однако по-своему столь же фундаменталистская претензия? Ю. Хабермас дает ответ на этот вопрос, но анализ его обоснованности (или, скажем, реалистичности) нам придется пока отложить. И все же разве не ощутимо во всей этой программе если не действительное “второе дыхание” философии, то по крайней мере уверенное обещание такового?⁴⁶

Совсем иной взгляд на философию и философов представляют нам в своей книге “Что такое философия?” Жиль Делёз и Феликс Гваттари⁴⁷. Великие философы – это великие авторы конкретных вещей (идей). Итак, какую “конкретную вещь” создал ты, именующий себя философом? Философия и соответственно деятельность философа заключаются в формулировании проблем и создании концептов (каковые и являясь этой самой “конкретной вещью”). Два момента хотелось бы подчеркнуть особо; во-первых, в философии (как утверждает Делёз в своих работах о Спинозе и Ницше) есть темные, проклятые области (их и выявляли “авторы имманентности”); во-вторых, философия точно так же адресована и нефилософам, как музыка – немусыкантам.

Имена, которые я здесь назвал, точки зрения, которые отметил, никоим образом не исчерпывают всей картины философии XX в. Тем не менее они далеко не случайно приведены мною в качестве примеров философского самоопределе-

ния. Ибо в истории философии этого века можно обозначить по меньшей мере три значительных перелома в философском сознании и самой постановке философских проблем: глубинный экзистенциальный “надлом” в европейском философствовании; так называемый “лингвистический поворот”; и нынешнюю постструктуралистскую, постмодернистскую и т. д. “волну”, которая одновременно и пародирует тему “смерти философии”, и придает ей решающее для философии значение.

Скажем несколько слов о русской философии. Я не буду сейчас рассуждать о ее специфических особенностях, а коснусь только понимания философии и ее задач двумя достаточно разными мыслителями. Первый из них – В. Соловьев⁴⁸. Он вычленяет два основных, с его точки зрения, признака философии: принцип свободного исследования (чем философия отличается от религии); принцип универсальности ее предмета (чем она отличается от частных наук). Задача философии такова: “Путем свободного исследования всех данных сознания установить общую связь или смысл всего существующего”. Эта глобальная установка получила свое обоснование и развитие в рамках соловьевской “метафизики всеединства”, призванной объединить и примирить три основных начала: мистическое, рациональное (формальное) и эмпирическое. Тем самым достигалось бы также “примирение” религии, науки и самой философии.

В. Соловьеву наследовала целая “софиологическая” школа в русской религиозной философии. Другой же ярчайший представитель этой последней, о котором я хочу сказать, Лев Шестов, с самого начала занимал позицию вызывающего парадоксализма⁴⁹. Глубоко личное отношение к “делу мышления” не позволяло ему создать собственной “школы” (к чему, впрочем, Шестов и не стремился). Но он, несомненно, оказал влияние на многих представителей русской философии того и последующего времени.

Чем же, по Шестову, философия вызвана к существованию? Потребностью понять жизнь. Однако философия есть не рефлексия (отсюда спор с Э. Гуссерлем, отнюдь не мешавший их дружбе), а “последняя борьба” за “безумие и риск веры”. Поэтому философия Шестова буквально дышит ветхозаветной религиозной страстностью. Этот мыслитель выделяет (проводя через всю историю философии) и противопоставляет два основных типа философствования: спекулятивный и экзистенциальный. Экзистенциальная философия требует не столько мыслить, сколько быть “свидетелем Истины” (т. е. самого замалчиваемого). Здесь неизбежно поднимается тема Абсурда; для русского философа абсурд – это сама вера, не могущая найти (да и не ищущая) у разума никаких оправданий. Если спекулятивная философия исходит из акта удивления, то экзистенциальная – из акта отчаяния; первая следует “императиву Спинозы” (“не плакать, не смеяться, не проклинать, но понимать”), вторая – “императиву” самого Шестова, первая ищет всеобщие и необходимые истины, подчиняя им единичное и уникальное, вторая взывает к беспредельным возможностям и свободе; спекулятивное мышление, следующее логике разума, и есть философия объективности, а экзистенциальное следует абсурдизму веры, требуя страстной и напряженной субъективности. Спекулятивный философ (например, Гегель) есть рыцарь познания, экзистенциальный (например, Киркегор⁵⁰) – рыцарь веры. Такова историко-философская “парадигма” Л. Шестова.

Ну а что же официальная советская философия? Через все годы своего существования она самоуверенно пронесла собственную непогрешимость, выполняя функции самоопологеттики и “духовной мобилизации” масс на решение руководящих постановлений высших властвующих инстанций. Тем более

удивительным представляется факт появления в советском обществе таких оригинальных мыслителей, как, например, Мераб Мамардашвили⁵¹. Он полагал, что философия – не что иное, как язык, на котором расшифровываются свидетельства сознания. Философия – своего рода “сознание вслух”, явленное сознание. Это умение отдать себе отчет в очевидности, в свидетельстве собственного сознания. Следовательно, надо иметь такое сознание, которое свидетельствовало бы о чем-то таком, что нельзя утаить, хотя и трудно высказать. Вопрос в том, имеем ли мы такое сознание и что его формирует.

Но как же возможно примирить и согласовать все эти разные образы и определения философии? Между тем история философии именно все их включает и каким-то “чудом” примиряет, оставаясь при этом открытой для радикально иного самопонимания философии. В этом – парадокс истории философии; в конечном счете она ни от чего не отказывается, сохраняя способность обновляться. Вообще, мы должны рассматривать великих философов не в их отдельности, изолированности и самодостаточности, а в их напряженном взаимодействии. В историю философии тоже следует привнести и даже сделать основополагающей точку зрения интерсубъективности, избежав оценочных суждений типа: X был не прав в своей критике Y, совершенно не поняв последнего: путь X вообще ведет в тупик. Ибо в этом случае мы берем на себя функции высшего суда, превращая историю философии в едва ли не уголовный процесс. Нам надлежит понять не изолированный текст, а чрезвычайно сложный и неоднозначный контекст, в котором нет и не может быть единственной правой стороны, прозревающей истину. И уж конечно, надо оставить все эти претенциозные разговоры, имеющие целью присвоение “философского ранга” (философский “ранг” гения Платона “выше” философского “ранга” “эмпирика” Аристотеля и уж тем более “какого-то там” Секста Эмпирика).

Итак, философия многообразна, философия есть целый мир философий. Она вовсе не “наука” о неких “общих законах” природы, общества и мышления. В духовном смысле это, скорее, призвание, лишенное эгоистических притязаний, т. е. призвание, до которого еще надо возвыситься. Но превращать на этом основании философию в некий особый “священный дар” и некое “высшее служение” – значит прощаться с философией, еще не познакомившись с нею. Ибо философия, прежде всего, – труд мысли, философствовать – мыслить на пределе и в пределе мысли (“мыслить в идее”, как сказал бы Гегель). Следовательно, она сознательно берет на себя претензию абсолютно ответственного мышления. Вот почему так интересно посмотреть, чем же философия была, чем она исторически стала и что мы сами сделали с нею. Или – остается ли еще в ситуации, в которой мы пребываем, пространство для философствования? Какого именно?

Если автору допустимо иметь какие-либо претензии, то задача этого учебно-пособия заключается, в сущности, в одном: включить культурологическое измерение в наше философское размышление – но равно и философское измерение в наше постижение культуры (как своей собственной, так и иных). Современная же философия вряд ли отделима от критической рефлексии. Однако критика не есть “осуждение” (такова лишь “вульгарная критика”); она, скорее, есть дело прояснения, и в этом смысле последовательная критика изживает саму себя.

На этих страницах будет отстаиваться тезис о том, что без серьезного, т. е. критического и профессионального, исследования сферы истории философии невозможно заниматься собственным философским творчеством. Однако это последнее нельзя полностью растворить в первом (ибо как же тогда характери-

зовать его в качестве творчества?). Не редукция – необходимая соотношенность.

В то же время я отказываюсь от попытки и самого притязания на создание и изложение какой бы то ни было глобальной концепции историко-философского процесса в духе, например, Гегеля. Моя цель несравненно скромнее: предварительное ознакомление с философскими учениями, принадлежащими очень разным культурным контекстам. И это такое ознакомление, в результате которого вырисовывается не единая логика развития философии, в которую остается лишь вписать очередное учение, а целая панорама разветвлений ее истории, ее внутреннего разнообразия и возможности альтернативных ходов. Речь идет о своего рода историко-культурном ландшафте Философии; и это, разумеется, ни в коей мере не лишает автора и читателя возможности выносить некоторые общие суждения о философии как таковой.

Почувствовать интерес и вкус не к тождеству философских схем, а к несводимому различию философских учений и воплощенных в них способов мышления, когда Киркегор бросает “вызов” Гегелю, Кант – Платону и т. д., – вот одна из целей этой книги. Философия образует свой особый мир с почти бесконечным внутренним разнообразием – мир, не растворимый в религии, искусстве, науке и культуре в целом, но вступающий с ними в многообразные тончайшие отношения. Это и позволяет нам обнаруживать нечто философское и в религии, и в искусстве, и в науке. Надо не просто принять, но и понять суть и смысл того обстоятельства, что нет одного-единственного “истинного определения” философии; потому философия постоянно оказывается и проблемой для себя самой. Ставя под вопрос привычное, наличное, она проблематизирует саму себя, свою историю и современное состояние (вплоть до констатации его как “смерти философии”; и разве это не удивительно, когда “умершая” сама же констатирует состояние собственной “смерти”?). В конце концов она проблематизирует и все свои же проблематизации. Все это можно резюмировать в банальных словах: заниматься философией не просто. Но зато интересно; надо было очень постараться, чтобы превратить знакомство с философией в едва ли не самое скучное и пустое дело.

Тем не менее что-то происходит сегодня с философией; что-то, еще не встречавшееся в ее истории. Скорее всего, прав был Л. Витгенштейн: философы потяряли свой ореол (и вовсе не по какому-то недосмотру). Философия превратилась в профессию, в высокотехническое ремесло “прочтения текстов” или “размышлений по поводу”. Кажется, что надежда услышать нечто новое от философов свидетельствует лишь о недостаточном знании истории философии. Но странное дело: как только мы приступаем к этой истории, перед нами открывается великолепный, огромный, с трудом обозримый мертвый музей. Мы заходим в него с любопытством, однако, мало причастным к нашим текущим жизненным заботам и интересам. Впрочем, нас сразу же встречают “экскурсоводы”, специалисты по тем или иным залам этого музея, в котором так легко заблудиться и пропасть. И вот теперь именно их умение провести посетителей по огромным, пустым и, кажется, безжизненным залам начинает вызывать у последних восхищение более глубокое, чем то, которое пробуждают выставленные здесь древности. Так не появляется ли ореол нового рода?

У человека есть философские потребности, возникающие из его некой особой метафизической озабоченности. А раз они есть, незамедлительно появляются профессиональные продавцы философских услуг. Естественно, они обслуживают других, одновременно служа себе, т. е. являются носителями, обладателями

определенного “капитала” и заинтересованы в его возрастании (речь идет не об одном лишь “чистом знании”, но и связанном с ним престиже). Они могут, допустим, попеременно играть на “повышение” (это и есть священный ореол философа как Мудреца) и “понижение” (разоблачение ореола, которое еще более возвышает над ним). Они развивают особый дискурс, ошарашивающий непосвященного и совершенно ему не доступный.

Не переходит ли эта игра на тонкостях и ухищрениях незаметным образом в участие в интеллектуальной нечестности – и даже в своеобразное ее культивирование (т. е. придание ей соблазнительности и изощренности)?

И разве нельзя рассмотреть философию как профессиональное производство представления: основного метафизического представления (“метафизического аргумента”), равно как и его контрпредставления (“критики метафизического аргумента”)? Создать и навязать – в конкуренции проблематизаций – поле проблематичности, которое в состоянии проблематизировать все и тем самым сделать потребность в философах необходимой! Это та философия, которая, прежде всего, производит самих философов – и производит их в рамках представления. Мир, Бог, чужое сознание, текст, ничто – все это может стать здесь представляемым, все это не выходит из-под знака представления, тогда как философ монополизирует функцию и само право быть представителем.

Что же отсюда следует? По меньшей мере одно: подходить к философии без пietetа, без священного содрогания, сразу же умаляющего ваше собственное мышление; но также и без глупого высокомерия, надмевающего презрения, которое уже заранее превращает все усилия великих мыслителей прошлого в ложные фикции, имевшие своей целью соблазнить и запутать “простаков”. Или: не подходить к философии не-философски, буквально протаскивая в нее не соответствующие, чуждые ей мерки. Это путь, на котором не может состояться встреча с философией. Но и не подходить к ней с некоей уже завершенной “философской правомочностью” выносить “философский суд” над любым явлением жизни. Ибо это путь, на котором не может состояться встреча вашего философствования с самой жизнью.

Как говорил Гамлет, “и в небе, и в земле сокрыто больше, чем снится вашей мудрости, Гораацио”. Вот, если угодно, тезис философской самокритики и одновременно философского же самонения. А философия не может не впадать в сомнение, она высказывает некоторые радикальные претензии интеллектуального и, шире, духовного и экзистенциального порядка. Но поэтому же она не может не быть и самокритичной. Вот два разительно противоположных примера тому, как философы могут говорить о самих себе. Согласно Б. Вышеславцеву, “быть настоящим философом – значит отдать всю свою жизнь, пожертвовать своим спасением для того, чтобы достигнуть истины и добиться очевидности... Это я и называю прямой мысли, добродетелью философа”⁵². Перед нами встает образ мыслителя, бросающего вызов всему обыденному, привычному, временному. Но, честно говоря, мне не нравится то соотношение философии и здравого смысла, которое требует обязательной “жертвы” одной из сторон. Я бы, пожалуй, сказал так: философия бдительна в отношении здравого смысла, но не высокомерна⁵³.

Один из “великих учителей подозрительности”, Ф. Ницше, писал нечто совершенно иное: “Принимая во внимание, что почти у всех народов философ есть только дальнейшее развитие жреческого типа, нечего удивляться его жульничеству перед самим собой, этому наследию жреца”⁵⁴. Каждого из этих двух авторов можно оспорить; но с каждым в каком-то смысле придется и согласиться.

Еще Аристотель считал, что удивление есть начало философии. Можно привести и более острое слово: из-ум-ление, т. е. буквально исхождение ума, его выхождение из самого себя до собственной утраты, его оставление себя – но и узнающее себя пребывание в ином. Следовательно, также его (ума) расширение и самообогащение. Поэтому философствование – это мое состояние и пребывание там, где радикально оспорен мой ум и ум вообще, но одновременно и движение к обновляющему восстановлению ума в качестве основания (“из-ум-ление” как бы переходит во “в-раз-ум-ление”). Где разум только оспорен, там всего лишь поставлена философская задача – и она проваливается в саму себя. Если нет ее решения, нет самообоснования мышления; это, таким образом, еще не философия, а только ее проблематическая возможность⁵⁵. Прав Ю. Хабермас, утверждающий, что “базисная тема философии – разум” (сопутствующий комментарий к этому: “Философия возникает из рефлексивного осознания существования разума, воплощенного в познании, говорении и действии”; “Если у философских учений и есть что-то общее, то это намерение осмыслить бытие или единство мира на путях экспликации опыта обхождения разума с самим собой; и даже “философия в своих постметафизических, постлеггелевских течениях конвергирует к теории рациональности”⁵⁶).

В связи с этим – несколько слов о ясности. “Обидная ясность”, – говорил где-то Ф. Ницше о Дж. Стюарте Милле. Но есть ведь и такие люди, о которых приходится сказать: “Обидная неясность”. В наш век всеобщей путаницы мне все-таки ближе претензия (разумеется, и усилие) быть как можно более ясным. Вообще можно было бы утверждать о наличии как бы двух различных “характеров” философствования. С одной стороны, это философствование, которое любит, стремится и умеет простое и ясное превращать в сложное, трудное и запутанное. Есть своего рода виртуозы такого усложнения и замутнения; сибариты, которые “питаются” убиением всяческих очевидностей. Оправдание состоит в том, что философия – проблематизирует. Однако в этом не только сила, но в определенном смысле и слабость философии. На это опять же обратил внимание Ф. Ницше, писавший: “Если философ смотрит на жизнь как на проблему, то самый взгляд этот представляет собой уже возражение на его мысль, знак вопроса, поставленный перед его мудростью, признак неразумия”. Однако есть и философствование, которое проявляет волю к ясности, к тому, чтобы сложное и трудное сделать понятным и доступным. Я полагаю, что в различных ситуациях (и в разном соотношении) нужны и полезны оба эти движения философского размышления. Для последнего равно необходимы как дисциплина, школа, так и воображение, философская спекуляция; как интеллектуальное смирение, так и интеллектуальная дерзость. Напротив, мышление, как оно сегодня явлено у нас (речь – о нашей республике), поражает и бедностью концептуального воображения, и низкой дисциплиной мысли, граничащей с интеллектуальной безответственностью. Удивительное дело, но есть “интеллектуалы”, которые взяли себе за правило, еще не начав мыслить, еще не предьявив и не удостоверив собственного мышления, уже многословно говорить о “бессилии мышления”. Состояние расслабленности стало привычным (это ничуть не мешает тому, что безвольности мысли, убогим затратам интеллектуальной энергии соответствуют повышенные амбиции); а умственная лень любое требование, любое обязательство склонна воспринимать как “посягательство” и “насилие”. Но кто не умеет концентрироваться, тот не умеет и “рассеиваться”; наоборот, нечто не подвластное ему рассеивает его самого.

Впрочем, я рисую не одно лишь местное явление. Не Гегель, требовавший от философа постижения разумности сущего, а другой великий немецкий мысли-

тель уже в XX в. утверждал: "...самое важное в наше время – то, что мы еще не мыслим по-настоящему". И это не уменьшает, а только увеличивает нашу ответственность за недостатки собственного мышления.

Продолжим наше выяснение характера и сути философствования. Можно говорить о двух его "полюсах" – и это не логическая оппозиция, а то, чем создается экзистенциальная напряженность философствования. С одной стороны, мы имеем "полюс философского общения" (как "вертикального", с Богом, так и "горизонтального", с другими философствующими людьми). С противоположной же – "полюс философского уединения" (оно, кстати, тоже может быть двух видов: как покинутость, так и собственный уход, отшельничество, удаление от мира; в покинутости я буквально рассеян, рассредоточен, потерян для себя самого; в отшельничестве же я сосредоточен в себе до парадоксальной степени. Переживаем ли мы сегодня одиночество покинутости? Переживать и осмысливать – в этом скрыт какой-то контрапункт, которым мы плохо владеем. Интеллектуальное, духовное, культурное усилие, которое надлежит сделать: перейти от этой "философской радикальной метафизической утраты" – к философии обретения; обретения другого, себя самого, мира и Бога).

Поскольку это необходимо соотносимые, взаимополагаемые "полюсы", то, когда мы утрачиваем способность к философскому общению, одновременно деградирует и наша способность к философскому уединению. Что касается общения, то худший его вид – общение эгоцентрическое, замкнутое на собственном "Я". Но вряд ли его способно уравновесить общение, целиком подчиненное другому. Скорее, поле общения должно быть максимально "децентрировано", когда теряют смысл сами понятия "центра" и "периферии", а вместе с ними и иерархия предпочтений, составляющая предпосылку всякого "нормативного" общения.

Философствование, далее, соединяет в себе этический акт (философствует человек) и акт "онтологический" (в философии раскрывается, "высказывает само себя" Бытие). Но что это, собственно говоря, значит: философствовать в онтологическом и этическом смысле слова? И так, чтобы одно содержалось в другом, подтверждая и раскрывая его? Возможно, это означает следующее: в этическом философия есть самооткровение человека; в онтологическом – "самооткровение" Бытия. Таким образом, в философии должны встретиться эти два самооткровения. Но как возможно то, что названо "самооткровением" Бытия? Или в чем оно возможно? Точнее, в ком? Я полагаю, что прежде всего и все-таки – в другом. Поэтому в философствовании присутствие Я необходимо этически, а Другого – онтологически. Этическое и онтологическое – то, что пытается связать не один лишь Кант, а всякий великий философ до и после него. Нравственная "природа" человека остается непросвоенной без рассмотрения его онтологического статуса; но, скорее всего, справедливо точно так же и обратное.

Каковы же, условно говоря, "формальные" требования, которым должно удовлетворять любое философствование? Прежде всего, должен быть явлен некий экзистенциальный акт философствования. Но чем он оказывается в своем существе? Ни "чистой мыслью" (как, возможно, думал уже Декарт), ни "чистой чувственностью" (как полагал Ж.-Ж. Руссо). И то и другое – акты рефлексивные; экзистенциальный же акт "подрефлексивен"; он – исходный "фокус" перспективы самой рефлексии, и поэтому, чтобы "добраться" до него, ей надо "работать" как бы "против самой себя".

Затем необходимо приложение определенной техники философского анализа (и эта "техническая" сторона философствования ни в коем случае не должна недооцениваться из-за простой реакции на то, что сегодня, кажется, ей при-

дают едва ли не определяющее значение). Речь идет также о методической практике использования этой "техники". И наконец следует сказать об определенной "топологии рефлексивного пространства", в котором этот акт может состояться, а эта "техника" быть развернутой.

Если личность осуществляет экзистенциальный акт философствования, то в зависимости от "типа" личности характер этого акта, видимо, должен меняться. Но можем ли мы привести хоть один пример такого акта? Да, можем. Я могу назвать все то же "чувство удивления". Античный грек философствовал исходя из экзистенциального акта удивления, и оно могло принимать у него разные формы и выражения. Свершение этого акта в себе Сократ называл своим "даймоном"; Платон говорил об особом философском Эросе. Средневековый человек, в пределе, философствует исходя из благоговения. Однако разве благоговение – не высшая степень все того же удивления? Чтобы испытать благоговение перед чем-то или кем-то, я должен сначала этим чем-то или кем-то поразиться. Наконец, человек эпохи Возрождения философствует исходя из дерзания. Но равнодушный не дерзает, – дерзает опять-таки человек, чем-то пораженный. Это особое удивление, заставляющее возрожденческого человека дерзать, не есть ли удивление самому себе, т. е. удивление, впервые открывающее бесконечные возможности человека? Философствование может исходить даже из акта отчаяния, как то показал нам Киркегор.

Не характеризуется ли радикализм нашей философской ситуации (а мы пока говорили исключительно о европейской философии) тем, что современный человек философствует исходя из акта не то чтобы удивления, отчаяния или ужаса, но – духовного равнодушия? Удивления как такового уже нет, отчаяние стало едва ли не привычным, зато есть (в лучшем случае) некое праздное, скучающее любопытство, которое требует оживляющего шока, сколь бы непристойным он ни был.

Не оказывается ли таким постоянно возобновляемым и "спасительным шоком" для западного сознания встреча с восточной культурой?

Мы, однако, еще не "покончили" с философией. (Да и можно ли с нею "покончить"? Ведь даже люди, рассуждающие о "смерти философии", так или иначе философствуют, превращая эту тему во внутрифилософскую. Впрочем, почему превращая? Она таковой является уже по самой своей постановке, по определению. Философия, таким образом, есть также и дисциплина, ставящая и решающая вопрос о собственной "смерти" и возможности, характере своего "посмертного существования"⁵⁷.) Что же осталось вне поля нашего рассмотрения? Слишком многое, увы. Прежде всего, коснемся еще раз темы "философии как радикального вопрошания".

Есть люди, которые ищут – и не без упорства – то, в чем обретают или могут обрести интеллектуальный комфорт. Правильное устремление, если мы занимаемся философией, напротив, должно вести нас к таким текстам, учениям и людям, от соприкосновения с которыми мы ощущаем интеллектуальный дискомфорт. Его определенность и воплощается в вопросе; сформулировав вопрос, мы не даем подчинить себя, свое мышление этой рассеивающей силе, но сами овладеваем ее энергией. В вопросе как бы сосредоточены негативная энергия растерянности и позитивная энергия удивления. Философ, в известном смысле, действительно, монополизирует "дело вопрошания". Но для этого он должен зайти чрезвычайно далеко; например, обратиться к самому вопрошающему и даже к самому вопрошанию. Запросить само вопрошание. И вот, будто бы "философия – это вопрошание как таковое"⁵⁸. В действительности это ведет к таким со-

стояниям, от которых приходится спасаться лишь нагнетанием “глубокомыслия”. Это происходит, например, так: “Вопрошать отсутствующее как отсутствующее – вот к чему призван вопрошающий, а все сказанное – не ответ, а приготовление к дальнейшему вопрошанию”⁵⁹. Автор этих слов, кажется, не замечает, что философ превращается в очень странную фигуру – в высокомерного дезертира со всех фронтов. Да, в этом есть нечто высокомерное – и в то же время постоянно уклоняющееся: всегда вопрошать (или вопрошать при всяком удобном случае), никогда не отвечаю. Это значит: всегда держать наготове только один “ответ”: ответа нам тут не дано. Надо сказать, что такая философия, избавляющая себя на философских же основаниях от всякого ответствования, конечно, сильно облегчает себе дело; но таким образом она и себя очень сильно облегчает.

Разумеется, философия в ее истории отнюдь не такова. Все великие философы имеют этот статус не только потому, что они разрешали фундаментальные проблемы, но и потому, что давали великие (а вовсе не бессильные) ответы, с которыми так или иначе мы вынуждены считаться и сегодня. В противном случае, каков смысл этого постоянно возобновляемого обращения к данным мыслителям? Но тут есть и несколько иной поворот нашего сюжета. Радикальный вопрос не может быть обращен только к самому вопрошанию, устраняя все ответы, ибо он сам еще имеет предпосылку. К сожалению, здесь я не имею возможности вдаваться в подробное обоснование своей точки зрения. Скажу лишь следующее: Бытие не есть “нечто”, ставимое нами под вопрос, но то, “что” ставит под вопрос нас самих. То, от чего исходит самое радикальное требование ответствовать. А посему предпосылка вопроса как такового – ответствование⁶⁰.

Любовь к мудрости. Три составляющих этого положения следовало бы здесь прояснить: что такое любовь, каков ее характер именно в данном случае, вот в этой связке? Что такое, собственно говоря, сама мудрость? И наконец – это загадочное “к” – будто всепроникающая (сущее) и всеохватывающая (мыслящего) интеллектуально-волевая направленность, устремленность, интенция; любовь и мудрость взаимно вступают в это “к”, в эту интенцию – и держат ее освобождающую интенсивность. Разве уже тут, в этом связывании, не обнаруживается место ответствования, разве оно само не есть ответствование?

Поскольку же философское “дело мышления” держится взаимностью полюсов “вопрошания – ответствования”, то всякое суждение (и уточнение) наших вопросов необходимо ведет к углублению ответствования. Взаимопродолжая, вопрос и ответ также взаимопродолжаются. В рамках такой диалектики мышление не может обходиться без виртуозности. “Мыслить – виртуозно” – таков, если угодно, императив. А это невозможно без технического совершенства. Отсюда исходят мои максимы: “мысли виртуозно”; “владей новейшими техниками философского анализа”; “мысли не только на основе языка, но и опережая, провоцируя язык”⁶¹.

Теперь вернемся к самому началу. Один, на мой взгляд, замечательный автор, пишущий на русском языке (Б. Гройс), начинает свою статью (открывающую первую книгу “Логоса”⁶²) тоже самым “решительным вопросом”: “Что такое философия?” Сейчас не время входить в разбор статьи, но за этот вопрос хочется вновь зацепиться. Ибо здесь выражает и высказывает себя последовательность, исходящая именно из того, что философия есть вопрошание. В первую очередь, радикальное вопрошание, т. е. такое мышление, которое все бесстрашно ставит под знак вопроса. Естественно, что в таком случае последовательность философии должна вести к тому, что она и саму себя ставит под знак вопроса – и себя даже прежде всего (отсюда – “что такое философия?”, спрашиваемое... самой

философией). Таким образом, вопрошающее (философия) оборачивается на самое себя, становится самовопрошанием вопрошания. Это во-первых. А во-вторых, нам приходится сделать вывод, что вопрошаемое и вопрошающее в этом случае совпадают.

Но разве вопрошание не успело уже “пробежать” дальше, раздвинув дистанцией этого пробега простую тождественность вопрошаемого и вопрошающего? Если да, то реально философия не может сразу же начать с вопрошания самой себя; до этого еще надо дойти, предварительно спросив нечто иное. Что же? Что такое предварительно уже спросила философия, что необходимо обращает ее к вопрошанию себя самой, вопрошающей? Или: что отбрасывает ее назад к самой себе в вопрошании иного? Само иное и отбрасывает (а не она сама свободно переходит к самовопрошанию); Иное как таковое, – и просто тем, что нет никакого вопрошания о Боге, бытии, начале, ничто и т. д., способного целиком охватить всякую инаковость и не оставить в ней... иного. (Кстати, вопрошание с такой претензией должно охватывать в том числе и инаковость внутри себя самого, – всего себя таким образом вынося на поверхность.) Вот этой неприступностью перед собственным абсолютным притязанием вопрошание и отбрасывается к себе, к необходимости спросить самое себя в своем начале; поэтому философия не начинается (и все-таки начинается) с вопроса и вопросом о том, что она сама такое есть.

Но как вопрошание иного было лишь задержкой вопрошания себя, так и самовопрошание оказывается лишь задержкой вопрошания иного; и как “неудача” с вопрошанием иного отбросила философию (не верьте, что она всегда гордо шествует куда хочет) к самовопрошанию, так “неудача” с этим последним должна будет вновь выбросить ее в вопрошание иного. Вот вам своего рода “колебательный контур” философствования, никогда не затухающий, – не правда ли?

Примечания

- 1 Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М.: Наука, 1993. С. 66, 68.
- 2 Донских О. А., Кочергин А. Н. Античная философия: Мифология в зеркале рефлексии. М.: Изд-во МГУ, 1993. Согласно авторам, философия – не наука, а рациональная рефлексия, имеющая своим фоном и основой мифологию. Ими же выдвигается идея рождения философии как этики, а не “физиологии”.
- 3 Каменский З. А. К. Маркс и некоторые проблемы истории философии как науки // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М.: Наука, 1987.
- 4 Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. СПб., 1993. Кн. II–III. СПб., 1994.
- 5 Этот оспаривается радикальный тезис французского историка философии М. Геру, согласно которому “философия исключает детерминацию прошлым, это всегда попытка творения радикально нового, независимого от прошлого”. У самого З. Каменского эта детерминация тройка: предметная, социокультурная, собственно традиционно философская. Наиболее сильный тезис данного автора таков: любая философская идея и возникает, и развивается только соответственно этой тройной детерминации. Таким образом, она почти лишается всякого момента спонтанности.
- 6 Данный подход, восходящий еще к работе Т. Куна “Структура научных революций” (М.: Прогресс, 1977), хорошо изложен в книге А. В. Смирнова “Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби” (М.: Наука, 1993).

- 7 Там же. С. 25.
- 8 Там же. С. 22.
- 9 Кюнг Ганс. Великие христианские мыслители. СПб.: Алетейя, 2000.
- 10 В последнее время в России вышло несколько книг этого неординарного автора, а именно: Подорога В. А. Метафизика ландшафта: Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. М.: Наука, 1993; Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Философия по краям, 1995.
- 11 Можно только согласиться с В. Подорогой в том, что “философ – это тот, кто мыслит, а не тот, кто пишет книги”. Но тогда и не тот, кто (только) читает – хотя и особым образом – книги. Когда порядок осмысления следует за порядком записи или порядком чтения – это одно; но когда два последних следуют за порядком размышления – это другое.
- 12 См. небольшую работу В. Подороги в “Вопросах философии” (1993. № 3. С. 10).
- 13 Там же. С. 11.
- 14 Там же.
- 15 Следует учесть пояснения к этому “упражнению в смерти”, которые дает А. Ф. Лосев. А именно: необходимо помнить, что “соединение” и “отделение” души от тела может быть как “философским”, так и “нефилософским”. “Отделение” души от тела – до того, как тело “отделится” от души в результате физической смерти – это и есть то, в чем “упражняется” философ; речь идет о восхождении души, диктуемом не страхом, не бегством, не усталостью, а необходимостью спасти душу от смерти, т. е. – “заботой о душе”. Ибо “нефилософское” соединение души и тела “неправильно” и оставляет душу зависимой, прикованной к телу даже после смерти последнего.
- 16 Крупнейший из основателей неоплатонизма. Более подробно вопрос об античной и средневековой философии предполагается обсудить во втором выпуске “Введения в историю культур и философских учений”.
- 17 Анахт Давид. Сочинения. М.: Мысль, 1975.
- 18 Наилучшее представление о гегелевской системе и методе дает его же “Энциклопедия философских наук” (М.: Мысль. Т. 1. 1974; Т. 2. 1975; Т. 3. 1977). Из монографий на русском языке, посвященных анализу гегелевской философии, до сих пор одной из лучших остается работа И. А. Ильина “Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека” (2-е изд. СПб.: Наука, 1994). См. также: Пушкин В. Г. Философия Гегеля. Абсолютное в человеке. СПб.: Изд. “Лань”, 2000.
- 19 Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 465.
- 20 Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 62.
- 21 Там же. С. 58. Есть цитаты, которые нельзя сокращать: интеллектуальный долг обязывает привести их полностью, не перекраивая на свой лад.
- 22 Там же. С. 60.
- 23 Другой вопрос, что именно сохранение и продолжение иногда оказывается самым революционным актом.
- 24 Там же. С. 110. При этом Э. Гуссерль не отрицает наличия индийской и китайской философии, но подчеркивает в корне отличную универсальность или универсальную направленность интересов самой интенциональности европейской философии. По Гуссерлю, только у греков исторически возникла теоретическая установка, как и сама воля к постоянному росту и совершенствованию “теории”.
- 25 Там же. С. 118.
- 26 Рискну высказать суждение, что именно такова логика всей философской биографии этого замечательного мыслителя. Своеобразный же “парадокс” созданной им трансцендентальной феноменологии, возможно, связан с тем, что она внутренне соотносится с классической философией и в то же время дает начало философствованию неклассическому.

- 27 Об отношении М. Хайдеггера к феноменологии см.: Михайлов И. Был ли Хайдеггер “феноменологом”? // Логос. № 6. 1994.
- 28 Таково мнение Р. Рорти. (Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991.)
- 29 Новый круг. 1992. № 2; 1993. № 1.
- 30 Любопытно, что этим фактически устанавливается некая ранжированность вопрошания. Высший ранг “определяется” по трем параметрам: самый далекий вопрос, самый глубокий, самый изначальный. Что касается самого приоритета вопрошания, то мы не должны забывать и всю значимость для Хайдеггера темы “вслушивания” (в Зов Бытия). Вопрошание – “это воление знать”. А “знать это значит: уметь стоять в Истине”. Ну а “Истина – открытость Сущего”.
- 31 Хайдеггер М. Введение в метафизику // Новый круг. 1992. № 2. С. 95.
- 32 Там же. С. 95.
- 33 Там же.
- 34 Там же. С. 96.
- 35 См. работы М. Хайдеггера в переводах В. В. Бибихина (Время и бытие. М.: Республика, 1993) и А. В. Михайлова (Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993).
- 36 Точка зрения Ортеги-и-Гассета с достаточной полнотой изложена в книге “Что такое философия?” (М.: Наука, 1991), где философ трактуется как “специалист по универсумам” (см. с. 103). См. также: Ортега-и-Гассет. Дегуманизация искусства и другие работы. М.: Радуга, 1991.
- 37 Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990 (в частности, гл. 15 “Философский метод” – в третьем разделе книги).
- 38 Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994; Ч. 2. Кн. 1. М.: Гнозис, 1994. Чрезвычайно интересные данные об этом мыслителе содержатся в книге “Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель” (М.: Изд. группа “Прогресс”, “Культура”, 1993).
- 39 Хабермас Ю. Философия как метаблюститель и интерпретатор // Новый круг. 1993. № 1. С. 133.
- 40 В этой критике философ предстает в “образе мастера и господина мысли”. Относительно этой критики Хабермас замечает еще, что она идет “по следам той самокритики, которая уже с давних пор осуществлялась последователями Канта и Гегеля” (Там же. С. 134).
- 41 Там же. С. 133. Не без сарказма Ю. Хабермас замечает в этом месте (не имея в виду, само собой разумеется, такую крупную фигуру, какой является Р. Рорти): “На эту ситуацию некоторые, и далеко не самые значительные философы откликаются тем, что вовсе ликвидируют до сих пор сохранявшееся философией притязание на разум”.
- 42 Там же.
- 43 Здесь не место входить в рассмотрение детальных рассуждений Ю. Хабермаса о различии разума инструментального и коммуникативного.
- 44 Там же. С. 138.
- 45 Там же. С. 139–140.
- 46 Говоря о “жесте прощания с философией”, столь характерном сегодня для многих, Хабермас выделяет три его наиболее броские формы: терапевтическое расставание с философией (конечно же, Л. Витгенштейн), героическое (Хабермас в качестве примера приводит Ж. Багата и М. Хайдеггера; неудивительно, что последний считал Багата наиболее глубоким мыслителем Франции) и сальвационное, т. е. “с философией расстаются тут из-под полы, как раз во имя ее консервации, что означает освобождение ее от каких-либо систематических притязаний” (Там же. С. 137).

- ⁴⁷ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998.
- ⁴⁸ Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. О жизни и философии Вл. Соловьева см.: Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990; Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Кн. 1–3. Петроград, 1916, 1918, 1921; Е. И. Трубецкой. Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 1–2. М.: Медиум, 1995.
- ⁴⁹ Шестов Л. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. О Шестове см.: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983.
- ⁵⁰ О Киркегоре см. книгу Л. Шестова “Киркегор и экзистенциальная философия” (М.: Прогресс-Гнозис, 1992).
- ⁵¹ Из работ М. Мамардашвили назову: Картезианские размышления. М.: Изд. группа “Прогресс”, “Культура”, 1993; Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990; Лекции о Прусте. М.: Философия по краям, 1995. О Мамардашвили см.: Мысль изреченная: Сб. научных статей. М., 1991; Конгениальность мысли: О философе Мерабе Мамардашвили. М.: Изд. группа “Прогресс”, “Культура”, 1994.
- ⁵² Вышеславцев Б. В. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 307.
- ⁵³ Что касается здравого смысла, то он несколько не нуждается в философии; но также и нуждается в ней. “Доказательство” последнего – своеобразное “философствование” самого здравого смысла; его “бессмертие” есть условие того, что может временами позволить себе “умереть”.
- ⁵⁴ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 639–640.
- ⁵⁵ Впрочем, желающие поставить здесь точку с легкостью превращают эту возможность в невозможность; не следует лишь забывать, что это их собственная субъективная невозможность.
- ⁵⁶ Цит. по: Современная западная теоретическая социология. Вып. 1. 1991. С. 59.
- ⁵⁷ Чуть-чуть видоизменяя известный способ “доказательства” необходимости философии, спросим себя, упреждая недоуменное вопрошание других: следует ли заниматься философией? Приходя в аудиторию, далекую (по ее мнению) от всякой философии, в первую очередь сталкиваешься со скучающим вопросом: а зачем нужна философия? Ответ: либо следует заниматься философией, либо не следует, либо мы на этот счет ничего не знаем. Если следует, вопрос представляется исчерпанным (но не должны ли мы теперь эксплицировать основания самого этого “следования”?). Если не следует, то почему, собственно? Вы начинаете обосновывать свою точку зрения; тем самым худо-бедно философствуете, уже занимаетесь философией, опровергая свой же ответ. Если не знаем, то как мыслящие люди мы не можем остаться в этой неопределенности и вновь начинаем рассуждать о возможности и правомочии философии, самом ее понятии, т. е. опять попадаем в ситуацию философствования. Почему же так? Потому что наш вопрос вовсе не унижал философию; ведь он изначально был философским, и нам надо было лишь осознать это. Но, задавая его, мы уже стояли на почве философствования. Новый круг. 1992. № 2. С. 55.
- ⁵⁸ Там же. С. 55.
- ⁵⁹ Там же. С. 55.
- ⁶⁰ Поэтому лишь улыбку вызывают слова умного автора, утверждающего без тени сомнения: “философский способ мышления умер”, ибо “философия осталась на позициях чисто понятийного мышления” (интересно, как рассматривается здесь само понятие). А “на место философской работы приходит достаточно широкое идеологическое движение, которое может трактоваться как метафизическая контрреволюция” (Вопросы методологии. 1992. № 1–2. С. 31, 32). Итак, уже сколько десятилетий мировая философия пребывает в состоянии совершенной исчерпанности? Одна из авторских ремарок такова: “Многие проблемы философии и социальных наук вызваны нерелексивным (неконтролируемым) переходом (перебросом) содержания с ордаентельностной “доски” на объектную (натурализация, непосредственная объективация) и обратно” (Там же. С. 34). Позволительно за-

метить уважаемому автору: чтобы выносить такие суждения всерьез, надо пред-варительно “проконтролировать” и “отрефлексировать” все философские и социальные проблемы, как они ставились и ставятся, решались и решаются во всех философских и социологических направлениях и школах; не смущает ли его такая претензия?

- ⁶¹ Можно говорить, мысля; т. е. наша мысль направляет, управляет, ведет и вообще производит, создает нашу речь. Можно мыслить, говоря, когда наша речь производит и управляет нашей мыслью. В последнем случае, однако, необходимо задаться вопросом о том, насколько эти мысли “наши”. Пожалуй, тут два пути: либо мы признаем “идиоматический” статус речи (и тем самым спасаем “свободу мысли”, но создаем всю проблему перевода), либо стоим на той точке зрения (но насколько она сама выходит из-под той юрисдикции, которую устанавливает?), что в речи реализуются определенные риторические фигуры, тропы, механизмы, которые не являются ни “вашими”, ни “моими”. И, таким образом, “наша мысль” производится вовсе не нами, но, скорее, “мы сами” с той мыслью и речью, которые приписываем себе в качестве собственных, произведены безличной риторической машиной. “Мы” и “наша мысль” – своего рода марионетки лингвистической мегамашины. Так это можно сформулировать в предельно заостренной (не отказываюсь признать, что также и в упрощенной) форме. В нынешней атмосфере едва ли не поклонения тексту и его аналитике не лишне вспомнить опыт дзэн с присущим ему акцентом на сосредоточении сознания и отказе от использования текстов. Но я бы хотел говорить здесь о мышлении, поскольку для меня главный принцип философа, философии и философского бытия – это “Мысли!”. Тут, правда, есть одно затруднение, которое я не стану сейчас прояснять: возможно, что “мыслить” требует, или может потребовать, жертвы собственным “быть”, а возможно, что такая жертва в принципе неоправданна и в этом случае нам следует возвратиться к какому-то еще неведомому переосмыслению декартовского *ego cogito ergo sum*. Т. е. я бы хотел говорить и о “предельном сосредоточении”, и о “полном рассеянии” мышления: двуединой способности, характеризующей его свободу.
- ⁶² Гройс Б. Е. Философия и время // Логос. Кн. 1. Разум. Духовность. Традиции. ЛГУ, 1991. С. 5.

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

Основные темы:

- “Философия и культура” – обычная тема или необычная проблема?
- Науки о культуре и о единстве “трех” (история, география, культура)
- Об идее цикличности (Шпенглер, Тойнби и др.)
- Об изучении ментальности (школа “Анналов”)
- Религиозный и философский взгляд на культуру

Философию, думается, можно было бы охарактеризовать как дисциплину силы. Дисциплина – это не сковывание, а развитие. Почему силы, в чем здесь сила? Да ведь самое сильное и есть мысль. Философствовать – мыслить.

Итак, мысль сильнее всего. Почему? Не потому ли, что она – способность проникновения, но не подчинения? И какой еще способностью, кроме мышления, я могу проникнуть туда и в то, где и в чем исключена сама возможность моего существования, присутствия, моей чувственной восприимчивости?

Вслед за многими авторами мы говорим о философии как о “деле мышления”. Однако акт умственного постижения, несомненно, требует усилия воли, иногда буквально подвига воли. Гегель, к примеру, писал о логическом труде мысли; но во всяком труде необходимо участие акта воли.

В культуре же – и в ее жизни, в самом ее созидании – действует сразу множество сил, которое нельзя свести к одному лишь мышлению, хотя бы и связанному с волей. Поскольку культура “рассматривает” человека как носителя своих высших норм и ценностей, она предъявляет ему некие “максимальные” требования; и тем самым “востребует” человека в полноте и разнообразии всех его сил, возможностей и дарований.

Это значит, что путь философствующего пролегает внутри культурного поля. Но это специфический путь, и данная специфика не позволяет свести философствование – даже как “тип” – к его так называемым социокультурным основаниям. Не будем забывать о “трансцендирующей силе” мышления, способной вывести мысль за горизонты данного времени, эпохи, наличной культуры навстречу иным временам и иным культурам. В противном случае было бы очень трудно понять, почему мы и сегодня интересуемся, не можем не интересоваться (без ущерба для самих себя) системами мысли, которые, как представляется на первый взгляд, принадлежат давно ушедшему, отжившему и невозвратному.

Существует, таким образом, некая очевидность выражений “философия в культуре”, “философия данной культуры” и т. п. Но существует и проблема, которую мы лишь замаскировали в этой простой рядоположенности, в этой безразличной конъюнкции: “философия и культура”. Прежде всего, далеко не всякая из известных культур порождала такой феномен, как философия. Что же должно было случиться в культурном смысле и с самой культурой, чтобы возникла

потребность, удовлетворяемая философией и только ею? Чтобы возникла возможность возникновения этой последней?

Вообще, в этой теме – философия и культура – можно выделить два момента. Первый возникает тогда, когда философия делает культуру предметом своего рассмотрения (философия культуры). Но в этом случае она (философия) сталкивается с целым спектром различных подходов и дисциплин, так или иначе изучающих культуру. Некоторые из них сами комплексны, интегративны (например, культурная антропология включает в себя этнографию, этнологию, археологию, лингвистику и т. д.). А неизбежно возникающие вопросы – о динамике культуры, способах ее функционирования, типах культурных процессов, методах их исследования – являются ключевыми для многих научных школ, занимающихся изучением культуры. Философия, хотя она и притязает мыслить на ином уровне, не может всего этого игнорировать; но что она способна внести своего в этот огромный материал, добытый различными науками о культуре? Ведь даже его систематизация осложнена отсутствием общей концепции культуры, каковая не может быть построена спекулятивно¹. Второй же момент возникает тогда, когда и саму философскую деятельность мы понимаем как функцию культуры, как то, что может реализоваться лишь в определенном культурном контексте, вне которого не может быть понята и сама философия. У любой культуры есть историческое, структурно-функциональное и эволюционное измерение: но эти подходы можно распространить и на саму философию, у которой тоже есть своя история, внутренняя структура и функции, а также определенная эволюция философского знания, связанная с изменениями философских систем и школ².

Итак, мы имеем дело одновременно и с весьма обычной темой, и с очень необычной проблемой. По этому поводу Э. Мунье выражался так: “Каждый виток цивилизации совершается вокруг определенной структуры мышления, принимаемой в качестве неопровержимого абсолюта, некоей очевидности, на которую дух не оказывает никакого влияния, поскольку она обладает очевидностью до всякой рефлексии; для индивидов, находящихся на одном и том же витке цивилизации, такая очевидность является внутренне присущей фатальностью”³. И все же ни одна фатальность не может устоять перед человеческой потребностью в развитии.

Образование как раз и включает в себя понятие развития. Однако здесь требуется выполнение ряда условий: прежде всего, иметь желание развиваться, возможности для этого развития и, наконец – чувство долга, связанное с обязательством развиваться самому и способствовать развитию других. Для европейца развиваться, не прилагая никаких собственных усилий, не совершая мужественного акта самопреодоления и преодоления внешних преград, – немыслимо. Труд, таким образом, не отделим от развития. И если бы мне потребовался эпиграф к этой главе, я взял бы слова монсьеера Бланше, который говорил: “...Каждый возраст должен вновь завоевывать полученное, иначе он не сможет им обладать”.

“Завоевывать полученное” – не значит ли это, выявляя современность, одновременно и “идти к истокам”, и “прорываться к будущему”? Кратко рассмотрим эти два движения. “Идти к истокам” – т. е. против течения современной жизни, увлекающей и рассеивающей нас в своей неопределенности и вместе с тем жадной захваченности самой собой. Как писал Пегги, “есть те, кто поднимается к истокам, и те, кто спускается вниз по течению, кто делает как все. Ведь даже трупы спускаются по реке!”. Так неужели мы – “трупы”?

Что касается будущего и порыва к нему, то оно не приходит само по себе; будущее – создается. Если не нами, то кем-то другим, – и приходит его, а не наше

будущее. Когда будущее никем не создается, наступает лишь деградирующее повторение.

При чем же здесь культура? Предварительно и обобщенно: она есть специфическое требование развития – одновременно цель, средство и результат развития; наконец, она есть сама энтелехия развития.

Исходя из подобного взгляда на культуру, попытаемся далее рассмотреть ее понятие и более обстоятельно, и более конкретно.

Мы начнем с ретроспективы, несколько отдаленной от нашей темы и своеобразной. Нередко всю совокупность научного знания подразделяют – при некоторой условности и относительности границ – на математические, естественнонаучные, технические, обществоведческие и гуманитарные дисциплины. Нас, в первую очередь, будет интересовать комплекс последних. Со времен античности два его несущих ствола – это филология и философия. Ибо если говорить о гуманитарном знании в целом, то совершенно невозможно обойти такие необходимо соотносенные друг с другом дисциплины, как история, география и наука о культуре. Однако последняя возникла сравнительно поздно; и вообще, история, география и то, что сегодня называют культурологией, долгое время существовали в некоей динамической синкретичности (в то время как филология (т. е. прежде всего грамматика и риторика) и философия (диалектика и логика) разделились очень рано, хотя и продолжали оставаться в весьма сложных и неоднозначных взаимоотношениях). Вот этих “трех” (историю, географию, культуру) в их соотношенности мы сейчас кратко и рассмотрим.

Начнем с истории. Вглядываясь в прошлое, мы в конце концов, кажется, теряем всякую определенность, – взгляд тонет почти в полном мраке. Чем дальше от нас, от современности (какой бы она ни была), тем более схематичен ряд событий, смутнее представления. Между тем как могут возникнуть вопросы типа: “кто мы?”, “откуда мы?” (а следовательно, и “для чего мы?”), как они могут возникнуть для того, кто не оглядывается и не вглядывается в свое прошлое?

Но есть некий бессознательный эгоизм современности. В самом деле, как выстраивается историческое повествование? Чем ближе к нам, тем более событийно насыщено время; его краткие промежутки растягиваются в длинные и подробные повествования, – тогда как огромные временные периоды далекого прошлого оказываются как бы разряженными и одновременно сжатыми до краткой схемы лишь немногих дат и событий, смысл которых к тому же туманен. Иначе говоря, далекое, слишком далекое конституируется как миф. В мифе же доминирует не каузальный, а генеалогический код; движение мифа, в мифе – в горизонте неправдоподобно “дальнего” и по вертикали сакрального смысла. Поэтому историческое продвижение в прошлое есть, напротив, своего рода преодоление священного мифа о прошлом; история – это то, что стало “близким” и “горизонтально” обозримым.

Тот, кто хочет заниматься историей (народов, культур, государств или искусства, философии, религий и т. д.), должен переломать эту тенденцию разряжения далекого и сгущения (в событиях и деяниях) только близкого. Это упорная работа по расширению своего сознания, императив которой таков: времена и пространства моего отсутствия должны войти в мое сознание. Следовательно, и само это сознание должно стать иным. Быть может, это вообще единственный способ стать больше, чем ты есть.

Говорят, “история – это ключ к пониманию мира”; но также “всякая история – это переговоры между известным и неизвестным”. Известный британский историк Джон Тош сопоставляет историческое сознание и социальную память⁴. Первое основывается на трех важнейших принципах: принцип различия, т. е. признания того, что нашу эпоху и все предыдущие разделяет пропасть; принцип контекста, согласно которому предмет исследования нельзя вырывать из окружающей обстановки; принцип становления, обязывающий историка понимать историю как процесс (сама связь между событиями во времени придает им больший смысл, чем их рассмотрение в изоляции). Значит, историк всегда должен учитывать “наличие исторической перспективы, раскрывающей динамику перемен во времени”⁵. Напротив, характерные черты социальной памяти обладают серьезным искажающим эффектом (преувеличенное уважение к традициям, способное стать контрпродуктивным; традиционализм, порождающий ностальгию; оптимистическая вера в прогресс, вводящая в историческое исследование оценочное понятие “передовой”). Особую главу своей книги Д. Тош посвящает выяснению границ исторического знания. Утверждая, что область бесспорного знания в истории меньше и по объему, и по значению, чем в естествознании, Тош предупреждает, в частности, о том, что и “сама историческая наука может выступать как выражение культурной гегемонии”⁶; поэтому необходимо также тщательно изучать представления и взгляды самих историков.

Трудно говорить об истории, не говоря о культуре, – и наоборот. Обратим внимание на буквально “всеприложимость” этих двух категорий. Ибо разве есть сфера человеческой жизни, которая находилась бы вне истории? Точно так же и с культурой. Так, мы можем говорить о культуре повседневности, культуре межличностных отношений, культуре производства, культуре мышления и т. д., и т. п. Эта “всеядность” или, лучше сказать, “всеприложимость” данных категорий – первая трудность, с которой мы сталкиваемся, когда хотим понять их точный смысл. Ведь та же культура оказывается неким общим контекстом и социального бытия в целом, и экономической деятельности, и психологического переживания, и характера мышления... Короче говоря, от культуры очень трудно (если вообще возможно) трансцендироваться, – не перестав быть человеком.

А между тем культура принципиально плюралистична (о чем еще будем говорить). В истории человечества мы находим сотни различных культур – и некоторые из них подчас невозможно понять с точки зрения других. Такова еще одна трудность, с которой мы сталкиваемся. Данная ситуация побуждает к поиску возможной и убедительной классификации различных культур. Но сами критерии такой классификации – не принадлежат ли они, в свою очередь, определенному культурному контексту? Тем не менее сравнительный анализ культур заслуживает серьезного внимания. Это значит, что его должна обеспечивать кропотливая научная работа, вовсе не тождественная спекулятивному производству глобальных культурно-исторических схем. Обратимся для примера к одной из них. По О. Шенглеру, в истории можно выделить восемь основных культур, прошедших полный цикл культурного развития (период, исчисляемый приблизительно тысячами лет). Это культуры: египетская, вавилонская, индийская, китайская, апolloновская (античная), мистическая (арабская), а также индийская культура майя. В основе каждой лежит своя чистая идея, прафеномен, своя душа и судьба. Так, для апolloновской культуры – это статично-вещественный, замкнутый мир (космос); для мистической – строгий дуализм двух загадочных субстанций: души и тела; для современной фаустовской культуры – мир как чистое беспредельное пространство⁷.

Рассмотрим это несколько подробнее. Дело в том, что рано или поздно обнаруживаешь: вновь и вновь необходимы дополнения и уточнения. Впрочем, исто-

рическая картина никогда не бывает абсолютно четкой: она погружена в тончайшую дымку неопределенности и периодически “мерцает”. Разумеется, речь идет об исторической картине высокого качества. Я думаю, к таковым принадлежит и та, которую столь мастерски набросал О. Шпенглер в своем “Закате Европы”⁸, – хотя профессиональные историки могут и оспорить это⁹. Что такое, однако, “профессиональный историк”? Вряд ли это исчерпывающе ясно даже для него самого.

Как бы там ни было, книга О. Шпенглера – одна из самых странных книг, мало кого оставляющая равнодушным, но не получившая ни однозначного признания в академических кругах, ни истолкования, с которым вынужден был бы согласиться каждый вдумчивый читатель. Оттенок сенсационности так и остался на этой книге, а возможность искажений и недоразумений, кажется, встроена в саму ее структуру. Что, быть может, труднее и даже безнадежнее всего, так это провести грань, отделяющую в ней глубокое от популярного, провокационное от незбылемо серьезного, относимое к замечаниям и имеющее место лишь в сносках – от принципиального. Автор прекрасного предисловия к русскому переводу (К. А. Свасьян) пишет о ней как о “последней, может быть, книге европейского закала и размаха”; что же касается искусства Шпенглера, то он настоящий “мастер ювелирного жеста, демонстрирующий местами головокружительное умение жонглировать фарфором без единого осколка”¹⁰.

Поскольку данной книге легко поддаться, ибо она обладает чрезвычайной суггестивной силой, ей необходимо противостоять, – но, конечно, не ради одного лишь противостояния самого по себе. Вопрос, который следовало бы поставить и решить в первую очередь, таков: что дала – и может ли еще нечто дать – эта книга европейской истории, европейской психологии, европейской культуре и самой европейской мысли, черту под которыми ее автор пытался подвести? То, что ее все еще продолжают читать и обсуждать, побуждает предполагать некий положительный ответ. С одной стороны, можно говорить о своеобразном тонком отслоении иного вида видения истории, которое никогда не станет общезначимым и потому научным, – но сохраняет именно поэтому способность бросать на уверенные в себе теории тревожащие, раздражающие, провоцирующие оттенки другого света; и вот в смятении ты начинаешь задумываться: а не возможна ли совсем иная “оптика” исторического видения и “техника” исторического письма? Шпенглер так и заявлял свою основную претензию – осуществление “коперниканского переворота” в исторической науке, замену в ней “евклидоваго типа конструирования” типом “конструкций неевклидовых”. С другой стороны, хотя Шпенглер и говорил о том, что “систематическая философия нынче бесконечно далека нам”, а “этическая философия завершена”; что, таким образом, остается лишь третья возможность (соответствующая античному скептицизму – в отличие от которого, однако, западный скептицизм всецело историчен), характеризуемая “методом сравнительной исторической морфологии”¹¹, все же я рискну утверждать, что Шпенглер – это все еще классическое мышление, но осуществляющее бунт; бунт также и против самого себя. Просто универсализм *понятия* заменяется универсализмом *символа*. Шпенглер пишет, что “морфология всемирной истории неминуемо становится универсальной символической”, доминирующая Значимость Закона – в соответствии с фундаментальным различием “мира-как-природы” и “мира-как-истории” – вытесняется значимостью Гештальта, из которого человеческая “фантазия стремится постичь живое бытие мира по отношению к собственной жизни и тем самым интенсифицировать ее действительность”¹². Что касается различия мира в качестве природы и в качестве исто-

рии, то Шпенглер специально оговаривается: это лишь два разных способа видения и “оба порядка охватывают, каждый для себя, весь мир”.

Каковы же эти порядки? В первом математика и принцип каузальности определяют естественную упорядоченность явлений; господствует логика пространства, устанавливающая систему формул и законов. Во втором хронология и идея судьбы определяют историческую упорядоченность, в которой реализуется логика времени, приводящая нас к совокупности гештальтов, образов и символов. Там – механическое восприятие, здесь – органическое. Как видим, особо новых идей тут нет.

Наконец с третьей стороны, разве не можем мы найти именно у Шпенглера нечто, прочно усвоенное если не исторической наукой, то популярным видением истории? Таково, например, шпенглеровское различие культуры и цивилизации, согласно которому “цивилизация – неизбежная судьба культуры”, ее завершение и исход (причем “у каждой культуры есть своя собственная цивилизация”¹³). Противопоставляя цивилизацию как нечто ставшее живому становлению культур, Шпенглер без обиняков заявляет: “Они – конец, без права обжалования”. “Закат Европы” и есть, по автору, не что иное, как символическое обозначение эры цивилизации, в которую Запад вступает в XIX в. И не пессимизм это пробуждает у Шпенглера, а волю. Хотя целый ряд жизненных содержаний безвозвратно отмирает, это не означает, что судьбы Запада уже изжиты, а его деятельная история завершена¹⁴.

Вернемся к оригинальной трактовке “Заката Европы” К. А. Свасьяном. Дело в том, что она как-то предваряюще суживает возможное поле прочтения шпенглеровского текста, изысканно усматривая в “морфологии мировой истории” “опыт универсальной автобиографии, очищенной от всего случайно-эмпирического, побочного, обманно-субъективного”¹⁵. При всем том (и даже, если вдуматься, в некотором противоречии со сказанным) приходится согласиться с предпосылкой, что “есть имена во всех смыслах незаменимые. Более того, единственно объясняющие структуру созданных ими текстов”. Но сводимо ли содержание к структуре? К тому же отсюда возможны очень разные движения интерпретации – ибо разным может быть соотношение текста и опыта жизни, из которого он возникает. Между тем автор цитируемого предисловия, ссылаясь на автобиографические признания самого Шпенглера, категоричен: “...несомненно: эта жизнь начиналась с заката”. Метафора у него, таким образом, начинает функционировать в качестве буквальной методологии и стратегии чтения. И, думаю, я в данном случае не преувеличиваю; “врожденный опыт заката и гностический скептицизм Шпенглера” – не предьявляет ли это нам себя в качестве “ключа читабельности” текста?

Но признания Шпенглера слишком литературны, слишком опосредованы выработанным стилем, чтобы являться точной калькой его душевных переживаний, которые могли бы быть незбылемыми свидетельствами, подтверждающими предлагаемую нам стратегию чтения. Если все же принять последнюю, то мы держим перед собой книгу, сплетенную из разгула фантазии и бесчинства страха; но ведь нас – с точки зрения того, чем мы пытаемся заниматься, т. е. философии – интересует здесь присутствие мысли, работа мысли, ее тончайшие движения, ее прорывы и отступления. Мысли, не редуцируемой к душевным импульсам.

Но как же быть с тем парадоксом, отмеченным множеством критиков Шпенглера, что душа любой культуры остается познавательной непроницаемой для любой другой? И в то же время сам Шпенглер без видимых усилий проникает, понимает и высказывает каждую, превращаясь в некоего вездесущего агента *философии истории*. В этой связи К. А. Свасьян замечает, что критики немецкого мыслителя в своей логически неотразимой “деконструкции” его взглядов упускают только один фактор – “фактор авторского Я, сотворившего эти культуры”¹⁶; но тем самым не

превращается ли Шпенглер просто в субъективного фантазера, или же – случай более возвышенный – в своеобразного “культурного демиурга”?

Мы уже отмечали, что история “расщеплена” Шпенглером на восемь рядоположенных культур, судьба каждой из которых определяется собственным прасимволом. Постулируемый прасимвол дает основу для тотальной интерпретации всех явлений соответствующей культуры, органический срок жизни которой определяется Шпенглером в тысячу лет. Это “расщепление” не движется ни к какому единству – и не исходит из такового (так что даже о “расщеплении” говорить не вполне правомерно). “Недоумение достигает предела, когда выясняется, что каждая культура исполнена сама по себе глубочайшего смысла, а все они вместе взятые просто бессмысленные. Откуда же, спрашивается, берется этот смысл в каждой?”¹⁷ Согласно автору этих строк, в панораме культурных миров, начертанной Шпенглером, отсутствует ось, на которой все это могло бы держаться (но ведь держится же!). Что же есть это отсутствующее? А вот: “В мире Шпенглера не свершается Мистерия Голгофы; он устранил ее и показал нам, чем сделался мир без нее”¹⁸. Но это вывод, приемлемый лишь для христианина; однако не все – христиане. К тому же, следуя этой логике, мы должны признать, что книга Шпенглера достигает, в сущности, только негативных результатов. Сам философ, кстати, указывал вполне определенный путь, позволяющий преодолеть это тревожащее беспокойство, связанное с отсутствием высшего метаединства. Таков путь серьезного изучения, выявления “морфологического родства, связующего язык форм всех культурных сфер”. Удивительно, но шпенглеровская “морфология” и формальна, и не формальна; если бы нельзя было установить тонких морфологических соответствий в структуре развертывания разных прасимволов, то как бы могла быть написана эта книга? А в ней все еще содержится обещание, которое можно исполнить (совсем не обязательно следуя при этом самому Шпенглеру). Конечно, величайшая самоуверенность автора “Заката Европы”, заявлявшего, что “здесь, по моему убеждению, налицо неопровержимая формулировка мысли, которая, будучи раз высказанной, не вызовет больше никаких возражений”, скорее всего вызовет лишь улыбку у читателя. Однако вот этим “лишь” никак и нельзя в данном случае ограничиться. Взыскав и обязывая нас к мысли, “которая не относится к эпохе, а делает эпоху”¹⁹, Шпенглер не просто ставит отчасти шокированного, отчасти парализованного читателя перед рядом проблем, но буквально погружает его в них. И если он не “всего лишь” сконструировал, а действительно открыл специфический феномен, дав ему имя “Закат Европы”, то Шпенглер прав по крайней мере в одном: то, что высказывает себя в этом феномене, “оказывается, по всей очевидности, темой, которая, будучи понята в своей значимости, заключает в себе все великие вопросы бытия”²⁰. И тогда нам не удастся отмахнуться от этой книги, сославшись на ее “архивность”.

Прав Шпенглер был и в том, что “гештальт всемирной истории фактически оканчивается неопробованным духовным достоянием... крайне нуждающимся в кристализации того скепсиса, который со времен Галилея разложил и углубил прирожденную нам картину природы”; и хотя вряд ли можно согласиться с тем, что периодизация истории на Древний мир, Средние века и Новое время есть “невероятно скудная и бессмысленная схема”, в ее шпенглеровской критике есть и много верного. Ибо она вообще связана с его отрицательным отношением к догме европоцентризма, который “ограничивает объем истории” и “сужает ее арену”²¹. Наконец, нелишне прислушаться и к тому упреку, который Шпенглер адресует западному мышлению, самой фигуре западного мыслителя. Последнему недостает “прозрения в исторически относительный характер собственных выводов, кото-

рые и сами являются выражением одного-единственного, и только этого одного существования; знания необходимых границ их значимости; убеждения, что его “непреложные истины” и “вечные достижения” истинны только для него (но как раз это лишает почвы самого Шпенглера! – Н. С.) и вечны в его аспекте мира и что долг его (совершенно непонятно, откуда вдруг и из чего он вырастает у Шпенглера. – Н. С.) – искать за ними истины, с такою же уверенностью высказанные человеком других культур”²². В этом много справедливого, но категорический вывод автора о том, что “общеобязательность есть всегда лишь ложное заключение от себя к другим”, ни на чем, собственно, не основан. И так почти всегда: когда Шпенглер категоричен, он сомнителен, а когда трезво-скептичен, то продуктивен.

Мы столь подробно (хотя и не в плане строго анализа) остановились на “Закате Европы” не только из-за сильного шока и резонанса, вызванных этой книгой. В каком-то смысле ее текст является архетипическим для определенного взгляда на историю, определенного стиля, способа ее изложения. И сколь бы ни отвергала академическая наука подобный взгляд и подобный стиль, уничтожить их невозможно, ибо они и сами отнюдь не случайны и обоснованы не только психологическими особенностями автора.

В том же ряду можно назвать и монументальную фигуру Арнольда Тойнби с его 12-томным “Исследованием истории”. Он подразделяет все общества на примитивные (коих насчитывается около 650) и цивилизации (14 мертвых и 7 живых). Кроме того, цивилизации разделяются на независимые (возникли посредством мутации примитивных обществ) и родственно связанные (возникшие через отделение от предшествующих цивилизаций). По Тойнби, “все феномены Жизни янусоподобны, ибо в разных аспектах они одновременно и сравнимы, и уникальны”²³. В каждой цивилизации можно выделить экономическую, политическую и культурную структуры. При этом “культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации... Как только цивилизация утрачивает внутреннюю силу культурного развития, она немедленно начинает впитывать элементы чужой социальной структуры”²⁴. Каждая цивилизация рассматривается Тойнби как Великий Ответ на Великий Вызов времени; ответ, проходящий стадии генезиса, роста, надлома и разложения. Вызовы суть стимулы роста; это либо стимулы природной среды, либо человеческого окружения. Таким образом, есть *пять типов вызова: суровых стран, новых земель, ударов, давления, ущемления*. Причина надлома, за которым следует мучительное или бурное разложение цивилизации, – это “невозможность самодетерминации, в результате чего возникает потеря внутреннего единства, гармонии и пропорциональности”²⁵. Дальнейшая логика авторских рассуждений ведет его к выделению четырех основных образов жизни. Вообще путь Жизни – это либо путь *насилия*, либо путь *добра*. Каждый из них реализуется или в пассивном, или в активном модусе. Путь *насилия*: в пассивной форме это архаизм (уход от мимесиса современника к мимесису предков), в активной – футуризм (полное отрицание любого мимесиса). Кратко говоря, архаизм и футуризм при всей их видимой противоположности тождественны как отрицание роста. Путь *добра*: в пассивной форме – это отрешение (отшельничество, чистый и безвозвратный уход), в активной – преобразование (движение Ухода-и-Возврата; автор характеризует его как “двухтактный ритм творческих актов, составляющих процесс роста”²⁶). Ясно, какому образу жизни отдает предпочтение сам Тойнби.

В мою задачу не входит заниматься здесь обстоятельной критикой изложенных концепций. Однако, несмотря на использование Шпенглером и Тойнби огромного фактологического материала, нельзя не заметить спекулятивного характера

их рассуждений. Стимулируя “историческое” и “культурологическое воображение”, они лишней раз позволяют выявить разрыв в исторических исследованиях; разрыв между так называемым “объективным описанием” социально-экономических структур – и структурами ментальными, духовными, вплетенными в саму ткань повседневной жизни. Из попытки преодолеть этот разрыв и возникает одно из самых влиятельных течений в сфере современного исторического и культурологического познания – школа “Анналов” (журнал “Анналы: экономика – общества – цивилизации”). Одна из главных особенностей в подходе этой школы к истории – интердисциплинарность, попытка совместить анализ социальных структур общества с выявлением и анализом ментального строя, присущего членам данного общества. В исследовании включаются самые широкие – и самые тонкие – пласты обыденной жизни, восприятия людей той или иной эпохи, определявшие их поступки. Это, естественно, требует проникновения в непосредственную фактуру и самосознание изучаемой эпохи; более того, в ее “бессознательное”.

Прекрасный аналитический обзор исследований этой школы дает А. Я. Гуревич²⁷. Движение “Анналов” (или “Новой исторической науки”), выдвинувшее задачу создания “глобальной” (“тотальной”) истории – причем антропологически ориентированной – характеризуется автором как настоящая революция в исторической науке²⁸. А. Я. Гуревич высказывает и ряд критических суждений в отношении всего направления “Новой исторической науки”. Так, привлечение громадного числа новых тем парадоксальным образом привело к утрате целостности исторического видения и фрагментации истории. Следует, однако, дать пояснения к самому понятию “тотальная история”; она может быть вполне локальной, но при этом охватывать или стремиться охватить все аспекты жизни в данном конкретном регионе, культуре, эпохе и т. д. Воссоздать эту “тотальную историю” помогает прием абстракции множественности временных ритмов. Один из интереснейших представителей второго поколения этой школы – Ф. Бродель²⁹. Он поддерживает концепцию “глобальной истории” и длительной (медленной) временной протяженности, а также выделяет несколько уровней исторической действительности, т. е. отстаивает ее слоистый, эшелонированный в глубину характер. В исследовании материальной цивилизации, экономики и капитализма XV–XVIII вв.³⁰ Ф. Бродель анализирует, прежде всего, огромную массу повседневной материальной жизни, над которой надстраивается (и это второй уровень анализа) структура рыночной экономики. Еще выше поднимается такой феномен, как капитализм, но вовсе не покрывает рыночной экономики. Вообще Бродель говорит о двух типах обмена: приземленном, подчиненном конкурентной борьбе, – и обмене высшего порядка, крайне сложном, стремящемся к господству. Капитализм относится лишь во второму³¹. Таким образом, Бродель предлагает последовательный анализ “квазинеподвижных структур”, позволяющих описывать своего рода “историю без времени”; структур “времени большой длительности” и, наконец, “конъюнктурного”, краткого и быстрого времени (событийная, “нервная” история, в рамках которой существует и политическая история как наиболее “опасный вид истории”, легко вводящий нас в заблуждения).

Для сравнения обратимся к академической фигуре Эрнста Трёльча, резко контрастной по отношению к Шпенглеру или Тойнби! А между тем в центре интересов этого известного теолога – все та же философия истории. Во-первых, он стремится дать истории как понятной основе, так и материальному изложению. Во-вторых, он фиксирует значительный сдвиг проблем, заметив по этому поводу: “Предпосылки со стороны истории и философии сегодня настолько изменились, что проблемы должны быть поставлены заново”³². В-третьих, культурный синтез европеизма на

основе его всеобщей истории рассматривается как главное дело самого европейского субъекта. В-четвертых, автор трактует философию истории лишь как часть системы философии, отказываясь, однако, излагать эту систему, которую он признает открытой. В-пятых, Трёльч стремится строить свою работу “как непрерывную дискуссию со специалистами, работающими над такими же темами”, – и этому лишь соответствует предпочтение “более строгой, трезвой атмосферы воли к истине”. Сравнивая свой подход со шпенглеровским, философ утверждает: “Моя основная идея совершенно иная; она направлена на образование из исторического наследия культурного синтеза современности, а для решения этой задачи не имеет значения, принадлежим ли мы к культуре, которая находится на стадии подъема, или к культуре, которая переживает спад”³³. Теперь спрашивается, сохраняет ли эта возвышенная и привлекательная задача, сформулированная в 1922 г., и свою привлекательность, и свой реализм в эпоху, которую мы именуем “постсовременной”?

Как бы там ни было, но и сам Трёльч начинает свое изложение с констатации кризиса исторической науки. Только видит его он не в растущей специализации, каковой можно противостоять, проявляя волю к концентрации и планомерной организации работы; кризис обнаруживает себя в качестве “кризиса исторического мышления людей вообще” – и в значительной мере ответственна за это неудовлетворительность общих философских основ этого мышления. Отсюда – настоятельная потребность не только во возрождении, но и в создании новой философии истории. Последняя должна включать в себя как дисциплину формальной исторической логики, так и материальную философию истории, дающую содержательную конструкцию исторического процесса. В целом философия истории оказывается у Трёльча познанием целей жизни исходя из истории. Возникает она достаточно поздно, лишь в XVIII в., когда история освобождается от диктата теологии и власти плоского рационализма, в полной мере выявляя значимость проблемы цели и ценности истории. Основной категорией исторического познания автор признает “индивидуальную тотальность”. С этим связаны и главные условия исторического мышления, которое требует определенной меры абстрактности, определенной степени созерцательности и определенного же момента равновесия обоих моментов. Важнейшее методологическое обязательство здесь таково: “...постоянный взаимный контроль конкретного исследования и исследования, проводимого с общих точек зрения”³⁴.

Итак, мы обретаем новый тип исторического видения и новый тип исторической рефлексии. Если историческая реальность есть сложное переплетение различных уровней, если каждой такой реальности свойствен свой временной ритм и своя географическая протяженность, то мы должны обрести умение видеть, чувствовать и понимать не только эпохальные события, но и рутину жизни, ее медленное течение, ее почти “застывшие” структуры. И в силу этого мы обладаем правом утверждать (вслед за Ф. Броделем), что “прошлое всегда в состоянии сказать свое слово”³⁵.

О природном времени говорят, что оно циклично (например, в связи с циклом времен года); историческое же время не просто линейно, а многомерно³⁶. Оно есть как бы сложная композиция разных длительностей: короткой или событийной (имеются в виду как макро-, так и микрособытия, из которых сплетается фактура повседневности); длительности динамических структур общественной жизни (например, экономической) и медленной, протяженной длительности целых исторических эпох и эпохальных сдвигов.

Об истории я бы мог говорить вслед за Мишле так: “История – это воскрешение”; или, вторя М. Блоку: “История есть наука, в которой надо непрестанно

связывать изучение мертвых с изучением живых”, – и при этом “не подпадать под гипноз собственного мнения”; или, повторяя Коллингвуда: “История есть опыт, в который нужно проникнуть и сделать его своим”³⁷.

Странно, но о культуре я могу сказать абсолютно то же самое. Возможно, определениям культуры не стоит слишком доверять, – их чересчур много. Это порождает стремление как-то классифицировать многообразие подобных определений, свести его к немногим основным концепциям³⁸. Например, трактовка культуры как совокупности материальных и духовных ценностей, созданных человеком; или понимание культуры как процесса собственно творческой деятельности; или, наконец, рассмотрение культуры в качестве специфически человеческого, т. е. над-биологического способа существования. Иногда считается, что все многообразие определений культуры в общем-то укладывается в эти три типа (позже мы приведем еще одну классификацию подобного рода). Но о культуре можно говорить и как о человеческом содержании социальности; как собственно человеческой “природе”; “вечной неожиданности”; как принципе формы и порядка; как мосте между временами и народами и т. д., и т. п. Густав Шпет определял ее как культ разумения; О. П. Флоренский, выведивший ее из религиозного культа, – как язык, объединяющий человечество; у Б. Пастернака она – производительное существование; М. Бахтин же писал, что “внутренней территории у культурной области нет. Она вся расположена на границах, границы проходят... через каждый момент ее”.

И вот мне кажется, что вся оригинальность и эффективность этого понятия заключается как раз в его содержательной неопределяемости; ни одна дефиниция, как бы глубока она ни была, не может его охватить. Между тем не зря ведь говорят: “Мир человека – это мир его культуры”. Многообразие представлений о культуре, граничащее с полной путаницей, сжато излагает крупнейший американский культурантрополог Лесли А. Уайт в самом начале своей работы “Понятие культуры”³⁹. Культура – это то, что существует в сознании людей или в виде материализованных объектов? А если она есть совокупность идей, то существующих в сознании изучаемых людей или в сознании самих этнологов? Культура – это “совокупность научаемого поведения, распространенного в обществе” (Феликс М. Кисинг) или она “абстракция конкретного человеческого поведения, но не само поведение” (Алфред Л. Крёбер)? Но если культура – это абстракция, то как возможно наблюдать культуру и имеет ли она онтологическую реальность? Ответ, который предлагает Л. А. Уайт, таков: под культурой следует понимать специфический класс явлений, которые имеют символическое значение и присущи только человеческому сообществу. Таким образом, любой феномен, чем бы он ни был (идеей, отношением, поведенческим актом, материальным предметом), считается культурным, если удовлетворяет двум условиям: он символизирован и рассматривается в экстрасоматическом контексте. Однако следует заметить, что именно философская позиция, которая ученым может строго и не осознаваться, определяет его базовый подход к изучению культуры⁴⁰. Другой автор, Джордж П. Мёрдок, к фундаментальным характеристикам культуры относит следующие: наличие механизма передачи посредством научения (т. е. культура не врожденна и не инстинктивна); то, что культура прививается воспитанием; социальность культуры; идеационность культуры (ее концептуализированность в виде отдельных норм); ее способность обеспечивать удовлетворение; адаптивность; интегративность. Все эти семь положений Мёрдок рассматривает как теоретические ориентиры кросс-культурного исследования.

Различные подходы существуют и в отношении типологии культур (например, “энергетическая” типология Уайта, когда показателем уровня развития культуры

оказывается степень использования энергии; “стилистическая” концепция Крёбера, концепция культурных типов как логических систем ценностей Дж. Фейблмана и др.). В то же время идут поиски общего знаменателя культуры и попытки построения универсальной модели культуры. В последнем случае важен принцип ограниченных возможностей, который создает вариативность, свойственную конкретной культуре. Открытым остается и вопрос о конституировании или выделении особой, специальной науки о культуре. В контексте же общей темы нашей книги следует подчеркнуть то обстоятельство, что “теоретические основы концепции культурных систем базируются на интеллектуальной традиции Запада”⁴¹.

Как же ее, культуру, познавать? Этот вопрос, собственно, относится к методологии гуманитарного познания в целом. Сразу же вспоминается знаменитая дихотомия “генерализирующих наук о природе” и “индивидуализирующих наук о духе”. Обратимся в этой связи к неокантианству, которое, хотя и утратило прежнее философское влияние, оказало тем не менее сильное воздействие на европейскую методологию гуманитарного познания⁴². Согласно Г. Риккерт, явление может быть конституировано либо как “природа” (если оно подчинено общим законам), либо как “культура” (если оно отнесено к системе ценностей посредством категории понимания). В последнем случае оно обладает уникальным историческим смыслом (так как отнесено к ценности через акт индивидуализации). Категория “культуры” оказывается наделенной и уникальным смыслом, и трансцендентальным значением (ибо представляет тотальность феномена в качестве системы фундаментальных ценностей).

А вот как эту тему трактует Э. Кассирер. Если номологические науки содержат утверждения о реальности (хотя и в рамках определенной символической системы), то культурные имеют метатеоретический статус. Они не занимаются эмпирическим анализом реальности и ее различных фрагментов, но формально-логическим анализом символических форм, посредством коих только и репрезентируется реальность. Таким образом, наука о культурных формах “анализирует структурную организацию действий, а не фактуальную связь событий”⁴³.

Современная культурология, напротив, весьма чутка к миру фактуальности, повседневности, к таким вещам, как семантика одежды, понятие престижности в той или иной культурной среде, формы бытовой жизни, предметное окружение человека и многое другое. Однако если говорить о культурологии в целом, имеет резон выделять в ней исторический и теоретический аспекты. (Д. Бидни вообще настаивает на необходимости рассматривать культуру как в теоретическом, так и практическом аспектах, причём теорию и практику он считает “ни к чему не сводимыми конституирующими категориями культуры”). В плане первого речь должна идти об истории культур, их географии; в последнее время сюда же добавляется тема культуры и экологии, т. е. экологических последствий жизнедеятельности той или иной культуры, равно как и воздействия экологической ситуации на культурное самосознание. В плане же второго, на мой взгляд, как минимум необходимо выделить семиотику культуры, герменевтику и топологику культуры.

В сущности, едва ли не главнейшая методологическая проблема – это условия понимания чужой культуры, проблема отношения между двумя подчас очень различными самосознаниями. Герменевтика как раз и поднимает общую проблему понимания. Взяв свое начало в экзегетике (искусство толкования священных текстов), герменевтика прошла путь от теории интерпретации и понимания текстов до общей методологии познания феноменов культуры. Более того, герменевтика поднимается к онтологической проблематике. Остановившись перед этим порогом, мы даем ей следующее определение: герменевтика есть общеме-

тодологический метод понимания; это искусство интерпретации, постижения смыслов диалогических отношений. Если же специфический предмет гуманитарных наук видеть в текстах, то можно сказать так: интерпретация есть герменевтический метод понимания, смысл есть цель понимания, текст есть предмет понимания. Тогда методология гуманитарного познания в первом приближении выстраивается в такую цепочку: текст – ситуация непонимания – реконструкционная гипотеза – восполняющая гипотеза – теоретическая модель – понимание текста. При этом уже Шлейермахер акцентировал внимание на неизбежности некоего предварительного понимания. Ибо если понимание целого осуществляется через последовательное прочтение его частей, то и понимание любой части требует предвосхищения понимания целого (герменевтический круг).

Один из парадоксов классической герменевтики состоит в том, что субъект в прошлом понимал себя меньше, чем может впоследствии понять его интерпретатор. Императив этой герменевтики обязывал понять произведение лучше, чем понимал его сам автор. Однако в постмодернистской герменевтике подобная точка зрения, продуцирующая привилегированное положение “эксперта по пониманию”, оспаривается. Основную же герменевтическую “апорию” можно сформулировать так: понимать ли культуру, следуя тому, как она сама себя понимает, или тем способом, каким возможно понять ее в контексте культуры самого интерпретатора?

Вот что пишет по этому поводу известный историк и культуролог Й. Хейзинга: “Надо встать на точку зрения современников. Но современники, могут последовать возражения, были ограничены, невежественны... пребывали в путах собственных иллюзий. Мне кажется, что именно эти иллюзии надо знать, чтобы верно понять историю”⁴⁴. Выходит, точку зрения современности надлежит соединить с критикой этой современности. М. Бахтин, обсуждая ту же тему, рекомендует задавать иной культуре такие вопросы, которые она сама себе не ставила, – и тогда эта культура “ответит” нам (в том числе она способна будет сказать нечто и о нашей собственной культуре).

Если герменевтика есть поиск смысла и значения, то семиология, или, по Ч. Пирсу, семиотика⁴⁵ – это сам способ получения такового. Семиотику (науку о знаках; а знак – минимальный носитель значимости) можно трактовать и как исследование коммуникации смысла, и как его производство в акте чтения/письма. По Ф. Соссюру⁴⁶, “это наука, изучающая жизнь знаков в обрамлении жизни общества”. М. Фуко определяет семиологию как “совокупность знаний и приемов, которые позволяют опознать знаки, определить, почему они знаками стали, понять, как они связаны между собой, установить законы их соединения”. Семиотика традиционно включает в себя изучение синтаксических, семантических и прагматических структур (текста, общения, культуры). Именно прагматика, стремящаяся превзойти только нарратологическую модель (прагматика учитывает роль и значение самих говорящих, а также контекста), выходит сегодня на первый план⁴⁷.

Если герменевтика выявляет смысл Текста (текстов) культуры, если семиотика исследует знаковые механизмы воспроизводства и трансляции культуры, то дисциплина, которую мы именуем “топологией культуры”, занятая описанием жизненных, телесно воплощенных пространственно-временных форм, в которых этот смысл только и может реализоваться, а эти знаковые механизмы – работать. Ясно, что все три указанных теоретических раздела культурологии (как мы ее понимаем) пронизывают друг друга.

Что касается географии (напомним, что мы утверждаем необходимую гуманитарную соположенность истории, культурологии и географии), то существует вполне понятное искушение трактовать ее как науку не просто о природном, но

культурно-историческом пространстве. Это, так сказать, наука размещения; наука, стремящаяся сформулировать законы, которые управляют пространственным распределением жизненных (в широком смысле) явлений по земной поверхности. Как и история, география распадается на целый комплекс подчиненных дисциплин: палеогеография, физическая география, политическая и экономическая география и т. д. Претензии географии простираются от абстрактной теории размерностей (подход Хейнса) до своего рода геософии. А. Принс настаивает на необходимости изучать “трилогию миров”: мир реальный, абстрактный и мир восприятия. Последнее подводит нас уже к “гуманистической географии”, занятой анализом ландшафтов (единство формы рельефа, почвы, климата, растительности, жизни и культуры) как “хранилищ человеческих решений”. География культуры, впрочем, исследует не только развитие ландшафтов, но занята вообще реконструкцией пространственных форм культурных комплексов, изучением диффузии специфических черт культуры в пространстве и времени.

Однако географическое мышление не сводимо к одной лишь пространственной осведомленности. Если Джон Б. Лейли не сомневался в том, что его “интерес к Земле не связывался с присутствием на ней человека”, то для Жаклин Божё-Гарнье “география... означает нечто большее, чем просто профессия; это скорее способ понимания мира”⁴⁸. Карл Зауэр (автор знаменитой монографии “Морфология ландшафта”) считал сутью географии не исследование “связей” и “влияний” физического окружения и человека друг на друга, а интерпретацию важнейших составляющих ландшафта (как природного, так и культурного происхождения)⁴⁹. По Туретену Хегерстранду, “социальная коммуникация имеет определенную географическую структуру, которая меняется крайне медленно”⁵⁰. Тем не менее если мы согласимся с тем, что “географические процессы проходят там, где конкретные общества, сознательно распоряжающиеся своей средой, преобразуют ограничители, мешающие их деятельности, в отправные условия для действия и планируют достижение таких пороговых условий... при которых становится возможным дальнейшее развитие, прежде считавшееся нереальным”⁵¹, то необходимо признать фундаментальное единство исторического, географического и культурологического измерений жизни. Тот, кто не понимает и не изучает историю и географию других стран, – как может он понять их культуру?

Кто-то из футуристов сказал: “Мы дикари неведомой культуры”. Если это и так, то мы все же обязаны стать “просвещенными людьми” этой еще не ведомой культуры. Ибо есть не только будущее, которое “завтра”, но и будущее, которое “сегодня”.

Но существует проблема неразработанности самих культурологических критериев; отсюда и нерешенность вопроса типологии культур. Само слово “культура” исторически имеет несколько несовпадающих смыслов. Первоначально оно означало просто возделывание земли; затем его смысл расширился и стал означать все то, что не растет само по себе, а появляется благодаря труду человека. В конце концов понятие “возделывания” переносится и на самого человека; культура начинает пониматься как облагораживание человека, его поведения, обычаев, жизни. И наконец под культурой начинают понимать высшее и самое ценное в созданиях человека – произведения, в которых выражается и воплощается его идеальная сущность.

Следуя Ю. Лотману (впрочем, не только ему), под культурой можно понимать “совокупность ненаследственной информации, которую накапливают, хранят и передают разнообразные коллективы человеческого общества”⁵². В этом опре-

делении можно выделить как минимум три момента: культура как определенная жизненно значимая информация; эта информация символически закодирована (что и позволяет ее хранить и транслировать); культура как разнообразие (или то, что связано с ним; соответственно подчеркивается ценность разнообразия, его богатство). Понятно, что средства производства, хранения и передачи информации по их важности выдвигаются при такой трактовке едва ли не на первое место. Обратимся в этой связи к “хронологической типологии” культур. Так, например, В. Н. Романов различает культуры традиционных обществ (первобытная, “бесписьменная” эпоха) и культуры древнего мира (эпоха формирования качественно нового типа культуры, связанного с текстовой формой деятельности)⁵³. В первобытных культурах автор выделяет “техническую” деятельность, “ритуальную” и “фольклорную”. Важнейшая черта бесписьменной культуры – симпрактичность информационных процессов. Проще говоря, здесь нет никаких особых информационных каналов, лежащих за пределами самой жизнедеятельности этих обществ; во всех случаях “передача необходимой информации непосредственно совпадает с актом ее порождения”⁵⁴. С этим связан и докатегориальный характер речи, отсутствие отвлеченного вербального плана – вследствие чего нет условий для занятия “я” по отношению к себе позиции стороннего (рефлектирующего и контролирующего) наблюдателя.

Появление же письменности вызвало радикальные изменения в самой схеме коммуникации и способов трансляции культурных символов. Прежде всего речь обретает независимость от действенного контекста, т. е. высокую степень автономии. Возникают обособленные системы кодов, выходящие за рамки ситуативности. На этой базе в конце концов появляется ауторефлексия и рефлексия второго порядка (рефлексия “над методом оперирования самим словом”), что находит свое выражение в философии (с ее установкой на доказательство) и риторике (с ее установкой на убеждение). Сюда же примыкает и античная трагедия. Все эти новые формы самосознания эксплицируют саму проблему, вводя ее в поле открытого обсуждения. Так рождается “теоретическая культура”, входящая как важнейший “элемент” в культуру современную. Она позволяет ее агенту не просто овладеть собственным поведением, но и развивать способность к его произвольному построению. Таким образом, “теоретический тип” культуры – это система коммуникации с трансляцией категориальных, асимпрактических планов деятельности и с принципиальной возможностью отчуждения функций планирования от субъекта.

Целая тема (и проблема) – культура и культ. Утверждая (как, например, О. П. Флоренский), что культура берет начало из религиозного культа, имеют в виду, что культура возникает благодаря мистическому вдохновению, т. е. она необходимо рождается как “культура сакральная”. Но жизнь культуры ведет ее к зрелости, следовательно, к самостоятельности. Иначе говоря, “зрелая культура” – это культура светская, способная существовать автономно. Означает ли это радикальный разрыв в ее истории? И ведет ли это обязательно к кризису культуры? А ведь последний всегда есть и кризис человеческого самоопределения, целеполагания, смыслоутверждения.

Погружен ли современный мир в ситуацию безнадежного культурного кризиса – или обнадеживающего культурного обновления? Исследовательница Маргарет Мид видит кризис культуры в разрыве, который возникает при переходе от “постфигуративной” культуры (ориентированной на модели прошлого) к “конфигуративной” (где доминирует модель современного поведения) и, далее, к “префигуративной” культуре (покоящейся на убеждении в том, что в прошлом человечества нет никакого полезного смысла для будущего)⁵⁵. Но почему же тог-

да изучение иных культур должно считаться интеллектуальной (и, шире, духовной) основой человеческого присутствия в мире?

Я полагаю, что культура есть не просто средство выжить; но она, пожалуй, есть способ выжить достойно, – ибо именно культура является живым хранилищем ценности жизни. Даже такой критик европейской культуры, как З. Фрейд, писал А. Эйнштейну буквально следующее: “Одно мы можем сказать: все, что питает рост культуры, в то же самое время работает против войны”⁵⁶. Что касается изучения иных культур, то я бы обозначил его не только как духовную основу нашего присутствия в мире людей, но и как внутреннее моральное обязательство перед этими другими, живыми и мертвыми. В полном смысле слова культура охватывает все то, с помощью чего человек развивает, совершенствует себя (следовательно, она включает и цели этого развития), но также и среду жизни (и не только своей собственной; здесь мы вообще подходим к проблеме прямой взаимосвязи культуры и экологии). Ж.-М. Люстиже писал: “Под словом “культура” я понимаю не только и не прежде всего плоды культурной деятельности человека, но то, о чем они свидетельствуют: строительство мира, строительство, осуществляемое человеком, следовательно, созидание человека самим человеком”⁵⁷. Таким образом, в культуре можно выделить ряд фундаментальных функций: человекоосозидающую, смыслополагающую, критическую (в отношении самого же человека), а тем самым и человекообновляющую.

Таким критическим самосознанием культуры выступает философия. Если следовать М. К. Петрову⁵⁸, то функционирование социокодов культуры предполагает три основных механизма: коммуникацию, трансляцию (от поколения к поколению той или иной культурно значимой информации) и трансмутацию (введение нового и уникального знания). В последнем особую роль играет философское мышление с его двуединым усилием экзистирования (проникновения вглубь, в сокровенное) – трансцендирования (отстранения наличного, выхода за пределы данного и предположенного). Понятая так (т. е. как способная вызывать трансмутацию культурного поля) философия не может быть сведена к неким “предельным философским основаниям” (или “дедуцирована” из таковых); иначе говоря, в философии всегда присутствует нечто, не укладывающееся в “наличное бытие”, в “завершенность” данной культуры (и, возможно, культуры вообще).

Теперь (как я и обещал) перейдем к еще одному подходу, определяющему основные значения понятия культуры. Поль Пупар (книгу которого мы уже цитировали), ссылаясь на вторую часть уложения II Ватиканского собора, посвященного культуре, пишет о трех фундаментальных смыслах этого слова:

- культура как то, благодаря чему человек самовыражается, осознавая и реализуя возможности своего разума и тела (таково антропологическое измерение культуры; подобное ее понимание связано с осознанием ответственности, а равно и потребности утвердить культуру как всеобщее благо);
- культура как разнообразие в соответствии с условиями времени, места, своеобразием стиля жизни, традиций, творческих потребностей тех или иных обществ (таково социально-историческое и даже социо-этнологическое измерение культуры. Мы сталкиваемся здесь с проблемой, которая продуцирует изучение, признание и посильное усвоение культурного многообразия, – усвоение в качестве культурного богатства и условия диалога, взаимопонимания, продуктивного сосуществования);
- культура как развитие и бескорыстное упражнение “способности к восхищению, к созерцанию и личному суждению” (таково, если угодно, “элитарное” измерение культуры – но именно и только как “способствующего всеобщей культуре”).

Тем не менее последнее значение культуры заставляет нас обратиться более обстоятельно еще к одному важному различию в *теле* (или *тексте*) культуры. Речь идет о так называемой “высокой” культуре – и культуре “низовой”, культуре повседневности; об исторической эволюции этой внутренней дихотомии культуры.

Нет одной “самой совершенной” культуры, на которую должны были бы ориентироваться все остальные. Многообразие культур – принципиально и должно рассматриваться, как мы уже отмечали, в качестве богатства способов человеческого самовыражения и самореализации. Как мы можем владеть им, если не знаем его, если не прилагаем никаких усилий его познать?

Культура вообще базируется как на ценностях постоянства (традиции), так и на ценностях нового (изменчивости; ведь в качестве “сущностной сублимации исторической жизни” она пребывает во времени и, следовательно, в развитии). Она, по Г. С. Кнабе, является формой общественного сознания, отражающей характер и структуру общества. Любое же общество содержит или охватывает как индивидов (воспроизводящих себя в ходе повседневной практики), так и надындивидуальные нормы и представления (регулирующие поведение членов общества). Отсюда – предлагаемая названным автором (но не только ему принадлежащая) концепция двуединства культуры “высокой” (обеспечивающей движение “вверх”), так и “низовой” (обеспечивающей движение “вниз”). Первая дает обобщение жизни в идеях и образах, воплощаемых в искусстве, теоретическом познании; вторая основана на стереотипах, привычках, мнениях и т. п., которые циркулируют в семиотическом пространстве бытовых вещей и повседневных действий⁵⁹.

Высокую культуру отличает уважение к традиции, респектабельность, профессионализация, элитарность. Культура низовая как бы растворена в повседневном, профанном (при этом “культурному герою” высокой культуры соответствует свой двойник в культуре низовой: шут, дурак, юродивый, короче говоря – трикстер). Это два регистра культуры как таковой, которая (следуя здесь Г. С. Кнабе) в целом двуедина, диалогична и существует в жизни и истории, не будучи им тождественна. Однако в конце концов два этих регистра радикально разделяются⁶⁰, и это предопределяет имеющее место в культуре внутреннее противоречие между потребностью в сверхличном идеале и в интимности, не нормируемой никаким идеалом. Выходит, что “отчуждение от неповторимости каждого, от малой прозы его повседневного существования, от неупорядоченной эмпирии – в такой же мере враг культуры, как и условие ее бытия”⁶¹.

Таким образом, высокая культура содержит в себе потенцию отчуждения-уникально-человеческого, личностного; напротив, низовая культура оправдывает мир повседневности, возвращая ему духовный смысл, – но, будучи абсолютизированной, сама способна порождать семиотическое отчуждение. Особенно это заметно в современной массовой культуре с такими ее отличительными чертами и ценностными приоритетами, как приобретаемость, тиражируемость, техницизм, ориентация на коллективное восприятие. Возникает удивительная амальгама технической цивилизации и культуры, культуры традиционной и альтернативной; иначе говоря, возникает ситуация постмодернизма.

Ясно одно: протест против отчуждения культуры (и человека – культурой и в культуре) сам является культурным феноменом, способным, однако, переступить границы культуры вообще. “Смерть” же культуры не только обнажает, но и по-

рождает нищету жизни, – нищету, из глубины которой поднимается разрушительный бунт уже не против одной лишь культуры, но и самой жизни.

Жизнь и культуру цитированный нами автор называет двумя главными “персонажами” философской драмы Европы XIX в.; но, надо полагать, они остаются таковыми и в XX в. В связи с серьезностью этой темы – несколько слов об “игровой концепции” культуры.

Человеческая жизнь – слишком многообразное явление, чтобы быть подверженной под одну какую-то всеопределяющую категорию, будь то труд, игра, общение, творчество или даже культура в целом. Разумеется, всякое культурное достижение обеспечивается всем, только что перечисленным: культура требует творчества, трудовых усилий, затрат капитала, правовых гарантий и т. д. Известна и еще одна точка зрения, согласно которой игровой элемент оказывается для культуры определяющим, является самим ее истоком. Такова, например, позиция Йохана Хёйзинги: “Человеческая культура возникает и развивается в игре, как игра”⁶². Культура – своего рода “интеграл” игры. Но что же такое игра?

Ссылаясь на то, что даже животные играют, Й. Хёйзинга утверждает: игра старше культуры. И она радикально отлична от труда; игра самоцельна, существуя не ради чего-то иного (как труд), а ради самой себя⁶³.

Автор устанавливает связь, даже родство трех понятий: священное – праздник – игра. Ибо игра прерывает процесс обыденного; это некое временное действие, протекающее внутри себя самого. В игре есть строгие правила, – но есть, подобно празднику, некий избыток, излишество, вселяющее чувство свободы. Мы и воспринимаем игру как свободную деятельность, бескорыстную, напряженную, некую мистерию, требующую присутствия инобытия и тайны, – а также консолидации и повторяемости. Формула Хёйзинги гласит: “Культура как игра, а не культура из игры”⁶⁴. Иначе говоря, культура первоначально в буквальном смысле слова разыгрывается. Но “игровой элемент в целом отступает по мере развития культуры на задний план”⁶⁴. И сам миф – игровая фаза культуры. Весь XVIII век, по автору, насквозь игровой. Напротив, XIX век утратил чутье к игровым качествам предыдущей эпохи; в нем доминантами культурного процесса оказываются понятия общественной пользы, труда и производства, тяги к образованию и научному суждению (между тем современную эпоху Хёйзинга обвинял в систематическом антиинтеллектуализме; и при всем пиетете игрового начала он утверждает: “Я не знаю ни одной культуры, которая отвергала бы познание в самом широком смысле или отрекалась от Истины”⁶⁵).

Любопытно то, что Хёйзинга говорит об игровых формах философии. Это почти “божественное занятие” для него – нечто вроде “игры молодости” (ср. с гегелевским тезисом о мудрости, которая появляется тогда, когда живое дело мира уже по сути завершено). Так, софистику он рассматривает как древнюю игру, соответствующую агональному началу. Софизм вплотную примыкает к загадке; это своего рода “фехтовальный прием”. А средневековые университетские диспуты? Философские диалоги? Все эти сражения с помощью пера и бумаги, виртуозная игра в вопросы и ответы? Во всем присутствует агональный элемент – т. е. игровое начало.

В конце концов это становится у автора основным различием: способен к игре – не способен к игре. Можно сказать, что игра превращается едва ли не в отличительный признак особого онтологического статуса человеческого существования. В этом отношении “игровая концепция культуры” уже смыкается с метафизикой. И действительно, Й. Хёйзинга пишет, что “культура должна быть метафизически ориентированной, либо ее нет вообще”⁶⁶.

Что касается основных черт (или условий) культуры как таковой, то они, по Хейзинге, следующие: во-первых, известное равновесие духовных и материальных ценностей; во-вторых, волевое стремление, направленность на некий сверхиндивидуальный идеал; в-третьих, господство над природой (реализуемое, прежде всего, в форме обуздания собственной человеческой природы); в-четвертых, принцип служения.

Но как же последний согласуется с игровым началом культуры, если игру именно то и отличает, что она не имеет никакой цели вне себя? Ответ на этот вопрос базируется на том, что все формы культуры выросли из архаического единства игры и священнодействия; а понятие "священного" с необходимостью связано с идеей служения. Кроме того, Й. Хейзинга предъявляет современному обществу обвинение в пuerилизме⁶⁷. На этом основании он требует "резче очертить дефиницию игры и... отказать пuerилизму в качестве игровой формы"⁶⁸. Короче говоря, игра – это отнюдь не ребяческое занятие; она может быть сколь угодно жесткой и кровавой и, следовательно, требовать жертв и служения.

По меньшей мере одно "мы знаем наверняка: если хотим сохранить культуру, то должны продолжать ее созидание"⁶⁹. Что ж, с этим тезисом Й. Хейзинги у меня нет никакого желания спорить. Выходит, что выступают в защиту культуры – этого мало; это проигрышная стратегия, если нет созидания культуры.

Сам дух науки о культуре может быть продиктован стремлением постичь субъективный смысл поведения людей – или же, напротив, желанием выявить неосознанную логику существования обществ и индивидов, которые этим обществам принадлежат. Но почему обязательно противопоставление? Например, такой авторитет, как М. Вебер, стремился сочетать в науках о культуре как "принимающие" дисциплины (основным инструментом понимания у него являлся "идеальный тип"), так и ориентированные на "причинное объяснение" (историческое – с задачей определить причинную значимость различных элементов, создавших единичную уникальную конъюнктуру, и социологическое – с задачей установить взаимосвязи, которые могут повторяться).

Не скрою, что я придерживаюсь именно этого двуединого императива: и исследовать, и понять. Да, "культура предполагает постоянное преодоление вечной противоположности своего, внутреннего, и чужого, внешнего, и постоянное возвращение к ней – ради нового ее преодоления"⁷⁰. Да, "гуманитарное знание имеет природу "диалога": культура, представителем которой является исследователь, вступает в "диалог" с культурой, служащей предметом исследования"⁷¹. Тексты культуры суть динамические сущности; они функционируют на рубеже двух сознаний – и ни одно из них нельзя элиминировать. Но именно поэтому в культурологии должна быть особенно значима осторожность. Ведь "элементы культуры, вполне безвредные и даже благотворные на родной почве, могут оказаться опасными и разрушительными в чужом социальном контексте. С другой стороны, стоит чужеродным утвердиться в новом окружении, они обретают тенденцию привлекать к себе другие элементы своей собственной культуры"⁷². Это заставляет и к самому межкультурному диалогу подходить без романтических иллюзий – и уж тем более без какого-либо фетишизма в отношении стратегий диалога. Ибо диалог гораздо труднее осуществить, чем предложить. Каждый привносит в диалогическое пространство свой собственный семантический контекст, и сам диалог может оказаться серией контекстуальных разрывов, поскольку никогда нельзя предвидеть, что скажет другой после тебя. Чем шире область пересечения "Я" и "Ты", "своего" и "чужого", тем легче понимание, но меньше ценность сообщения. Поэтому в диалоге значимо не только понимание, но и

непонимание. Ю. Лотман так формулирует возникающий здесь парадокс: "Мы заинтересованы в общении именно с той ситуацией, которая затрудняет общение, а в пределе – делает его невозможным"⁷³. Отсюда – не только духовная, но и просто информативная ценность прикосновения к наиболее далеким от нас культурам. Но как заставить чужую культуру отвечать на наши вопросы? Ведь диалог есть обмен точками зрения и столкновение контекстов, развертывание игры взаимных субъективных позиций (к тому же допускающей возрастающую возможность лжи и превращения диалога в арену тактической борьбы, когда каждая сторона стремится заключить другую в рамки выдуманного ею самой)⁷⁴.

Эти проблемы вновь возникнут перед нами в следующей главе, когда мы попытаемся прояснить такие ключевые для нас понятия, как Восток и Запад, эксплицировать их культурологический смысл. Но уже и сейчас можно сказать, что нас в дальнейшем будет интересовать не только та или иная культура сама по себе, но также и те конкретные личности, которые себя в этой культуре осознают, выражают и обретают (либо же утрачивают; возможно ведь и такое); не только специфический "разум" данной культуры и скрывающееся за ним бытие; и не только определенный характер присущей культуре веры, а и вообще живущая в ней духовность. Речь должна идти не об абстрактном общем плане, а о живом контексте деятельности, борьбы и творчества людей той или иной эпохи. Что касается соотношения философии и культуры, то я думаю, что здесь своеобразно преломляется проблематика "герменевтического круга"; а именно: нельзя до конца понять культуру, не поняв ее философии, равно как трудно вполне разобраться с этой последней, не изучив культуру, в которой она рождается. Итак, наш вопрос таков: как данная культурная эпоха конституирует свое личностное бытие, над чем (и как) она размышляет, во что (и как, почему) она верит.

Тут-то и возникают все эти предварительные вопросы: что такое личность; что мы понимаем под духовностью; в каком смысле будем употреблять слово "культура"; и, наконец, какому исходному культурному контексту все это принадлежит. Если понимать культуру в смысле Н. Рериха ("культ-Ур"), то это буквально культ Света; в христианской же традиции Свет есть Дух. Следовательно, культура – это и есть не что иное, как культ духа. Можно сказать и иначе: культура – воплощение духа. Дух же – своего рода "проект культуры". Однако если царство духа есть царство риска и дерзания, то сфера культуры – это сфера защищенности и гарантии. Когда риск и защита оторваны друг от друга, риск становится гибельным, а защита лживой. Когда же они слиты, то, напротив, становится фальшивым риск, и защита должна брать на себя его функции.

Я хочу сказать, что культуру и духовность невозможно – и не нужно – ни растворять друг в друге, ни разъединять. Что касается личности, то, не входя в анализ этой не менее сложной категории, могу лишь предположить: именно она служит опосредованием культуры и духовности. В контексте нашего разговора я бы определил ее как "сознающую себя взаимность", как "ответственное участие в бытии". Не должна ли история быть живой средой личности, а культура – сопособом ее (личности) присутствия в истории?

Изменяется культура (ибо она имеет историю) – изменяется и личность; но так же справедливо и обратное. Во всяком случае именно личности осуществляют экзистенциальный акт философствования. Коллективы, организации, государства, партии вовсе не философствуют (хотя порой и склонны приписывать себе эту заслугу). Поэтому изучать философию, например, по партийным постановлениям – верх бессмысленности. Но изучать философию, соотнося ее с контекстом соответствующей культуры – это путь, который нельзя ни игнорировать, ни обойти.

Философия и культура; является ли философия всего лишь дисциплиной, т. е. культурой мышления – или чем-то большим? Ведь в философии уже со времен Сократа и Платона признается не только Логос, но и Эрос. Философ – влюбленный; и философ – сомневающийся, причем радикально; он же поэтому – радикально вопрошающий; и философ – тот, кто осуществляет “дело мысли”; он же – человек, пребывающий в состоянии экзистенциальной готовности. Как же все это объединяется? А культура? Разве она тождественна только дисциплине и принципу *порядка*? Разве можно после множества работ обходить тему ее апологического и дионисийского начал и их сложного, парадоксального, противоречивого и подчас трагического взаимодействия? Если прибегнуть к геометрическим образам, то мы не сможем “расположить” философию и культуру ни строго перпендикулярно, ни строго параллельно друг другу. Необходимость бытия философии в европейской и мировой культуре (как бы она ни оспаривалась иными критиками философии), кажется, не уничтожает, а предполагает возможность ее уникальной свободы, возможность “экзистировать”, “выходить за пределы культуры” и быть не только “культурной философией” и “философией культуры”, но и ее радикальной критикой, самым глубинным анализом и даже проектом.

Примечания

- 1 Иногда – но весьма условно – выделяют два основных вариантных подхода к рассмотрению культуры в целом: взгляд на нее как на “вторую, сверхорганическую природу”, созданную человеком и одновременно создавшую его самого; и взгляд на нее как на систему образцов, моделей, паттернов, определяющих наше поведение, – культура как детерминированное человеческое поведение.
- 2 У культуры и философии есть по меньшей мере одна общая черта: как культуру можно объяснить в терминах самой культуры (тезис Лоуи), так и философию можно объяснить только в терминах самой философии. Но философская терминология разрабатывается в культурном пространстве. В конце концов философия тоже есть культура человеческого разума, человеческого мышления, культура радикального вопрошания, что, если вдуматься, звучит достаточно парадоксально.
- 3 Мунье Э. Надежда отчаявшихся. М.: Искусство, 1995. С. 52.
- 4 Тош Джон. Стремление к истине: Как овладеть мастерством историка. М.: Весь мир, 2000.
- 5 Там же. С. 21.
- 6 Там же. С. 177.
- 7 Надо сказать, что у О. Шпенглера был русский предтеча – Н. Я. Данилевский (см. его книгу “Россия и Европа”, вышедшую в свет в 1871 г.). Излагая свою концепцию, он насчитывал десять культурно-исторических типов: египетский, китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский (*древнесемитический*), индийский, иранский, еврейский, греческий и римский, арабийский, германо-романский. К ним можно еще добавить мексиканский и перуанский, кои погибли, по автору, насильственной смертью и не успели завершить своего развития. По Данилевскому, только народы этих культурно-исторических типов являлись положительными деятелями в истории человечества. Далее он выделяет четыре общих основания культурной деятельности вообще: деятельность религиозная, собственно культурная (научная, художественная и техническая), политическая и общественно-экономическая. Одна из главных мыслей автора состоит в том, что если первые пять типов были культурно-предуготовительными и потому не сосредоточенными особо на какой-то одной стороне человеческой деятельности; если три следующих типа были одноосновными (еврейский разрабатывал религиозную, греческий –

собственно культурную, а римский – политическую стороны); если, наконец, европейский тип являет нам двусосновый, политико-культурный характер деятельности, с особым акцентом на научно-промышленном развитии, то новый, славянский тип культуры – и только он – выступает как полный, четырехосновный. И в этом, по Данилевскому, – залог его всемирно-исторического преимущества.

- 8 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993.
- 9 Эрнст Трёльч дает такой отзыв о Шпенглере: “Шпенглер – последний и наиболее резкий выразитель органиологии, он чисто созерцателен, в большей степени исходит из частных и индивидуальных и далек от всякого синтеза, который он видит только в формальной разнонаправленности развития” (Трёльч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М.: Юрист, 1994. С. 9). Его эстетический переход “к мысли о гибели культуры” есть лишь симптом принадлежности Шпенглера общей линии атеизма и критики культуры. Напротив, Г. Зиммель считал, что книга Шпенглера являет нам “наиболее значительную философию со времен Гегеля”; уже одно это замечание обязывает нас дольше задержаться на ней. (О взглядах самого Зиммеля см.: Зиммель Георг. Избранное: В 2 т. Т. 1. Философия культуры. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996).
- 10 Шпенглер О. Указ. соч. С. 8, 14.
- 11 “Мы принимаем историю философии как последнюю серьезную тему философии. Это и есть скепсис. Отрицаются абсолютные точки зрения” (Там же. С. 181, 182).
- 12 Там же. С. 182. Думаю, что и сегодня сохраняет актуальность вопрос, “который до сих пор не был ни разу поставлен. Для кого существует история?” (Там же. С. 134).
- 13 Там же. С. 163.
- 14 В данной связи, как известно, Шпенглер апеллирует к “римскому стилю” как “ключу к пониманию собственного будущего” Запада: “греки и римляне – здесь же пролегал и водораздел между судьбой, свершившейся уже для нас, и судьбой, еще нам предстоящей” (Там же. С. 157–158).
- 15 Там же. С. 21.
- 16 Там же. С. 79.
- 17 Там же. С. 95.
- 18 Там же. С. 102.
- 19 Там же. С. 124, 127.
- 20 Там же. С. 128–129. Не означает ли, однако, эта исключительная значимость, приписываемая именно феномену “заката Европы”, своеобразный и скрытый шпенглеровский “европоцентризм”?
- 21 Шпенглер пишет: “Ландшафт Западной Европы образует здесь покоящийся полюс... вокруг которого скромнейшим образом вращаются тысячелетия мощнейших историй и далеко отстоящие огромные культуры” (Там же. С. 145).
- 22 Там же. С. 153.
- 23 Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. С. 88.
- 24 Там же. С. 355–356.
- 25 Там же. С. 355.
- 26 Там же. С. 261.
- 27 Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа Анналов. М.: Индрик, 1993.
- 28 Кстати, в советской истории и культурологии автором отмечаются лишь три явления: теория “карнавальской культуры” М. Бахтина, тартуская школа семиотики Ю. Лотмана и направление, исследующее историю ментальностей.
- 29 Интересно, что А. Я. Гуревич отрицает преемственность работ Ф. Броделя по отношению к М. Блоку и Ле Февру (основатели школы). В сущности, Ф. Бродель не ставил задачи исторического синтеза, предпочитая явный уклон в “геоисторию”

с заимствованиями из структурализма, историко-экономического анализа и т. п. Основная “вина” этого историка – отказ от исследования ментальностей, что было ведущей установкой школы “Анналов”. Характерны заявления самого Ф. Броделя: “Я интересуюсь почти неподвижной историей, историей повторяющейся, которая происходит под покровом поверхностной истории флуктуаций и событий”; и еще: “Люди не делают историю, это история делает их” (цит. по: Гуревич А. Я. Исторический синтез... С. 132). Напротив, один из представителей третьего поколения школы “Анналов”, Жак Ле Гофф, утверждает: “Не существует неподвижной истории”. Вообще, представители этого поколения (Ж. Дюби, Эммануэль Ле Руа, Ладюри и др.) переносят акцент, скорее, на междисциплинарную практику истории и социальных наук, говоря о воле к “разрыву с тем, что сделалось бесплодным”. По крайней мере с одним можно согласиться: исторический источник – не “невинен”. Но если история должна быть “борьбой против того видения, той оптики, которые навязываются источниками” (Поль Вейн; цит. по: Гуревич А. Я. Исторический синтез... С. 224), то, с другой стороны, она не может быть и игнорированием этой “оптики”. Вряд ли стоит без всяких оговорок соглашаться с тезисом Б. Кроче, что “любая история есть современная история”. Кстати, такой историк, как М. Блок, решительно сопротивлялся тенденции к релятивизации истории. В самом деле, слишком это важная сфера познания и деятельности – история. А культура – хотя и могут существовать такие “холодные” общества, в которых как бы отсутствует “внутренняя точка зрения на культуру” – никогда реально вне истории не живет.

³⁰ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм в XV–XVIII вв. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986. Т. 2: Игры обмена. М., 1988. Т. 3: Время мира. М., 1992.

³¹ Соответственно точку зрения М. Вебера, выводящего капитализм из духа протестантской этики, Ф. Бродель считает явно неверной.

³² Трёльч Э. Историзм и его проблемы. С. 7.

³³ Там же. С. 9.

³⁴ Там же. С. 36.

³⁵ Бродель Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 25.

³⁶ Три основные модели времени: циклическая, линейная, спиральная. Такой автор, как Жак Элиотт, различает два фундаментальных измерения времени: временная ось намерения, цели, которая вводит порядок “прошлое – настоящее – будущее”, специфичный только для человека; и временная ось последовательности событий, которая задает порядок “раньше – позже” (по нему мы сверяем часы). На какой же временной оси мы располагаем Историю? (О данной проблеме см.: Современные социологические теории социального времени. М.: ИНИОН, 1993.)

³⁷ Блок М. Апология истории или ремесло историка. М.: Наука, 1989. Для Блока “история – это наука перемен”; его императив гласит: “Прежде всего быть историком. Не отворачиваться ни от действительности, ни от предвзятых идей. Смотреть им прямо в лицо” (Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 135). Последние слова принадлежат именно Ле Февру. Кстати, вот его оценка О. Шпенглера: “Эти бойко раскрашенные картинки”. О Тойнби он пишет, как о фокуснике, “который с такой любовью жонглирует народами, обществами и цивилизациями прошлого и настоящего, тасуя и перетасовывая Европу и Африку, Азию и Америку” (Там же. С. 87). И еще раз Ф. Бродель: “История – это изображение картины жизни во всех ее проявлениях. Это не “избранное” (Цит. произв. С. 186). Наконец, Мишле: “История – это неистовая гуманитарная химия, где мои личные страсти оборачиваются обобщениями, где народы, которые я изучаю, становятся мною, где мое “я” возвращается, чтобы вдохнуть жизнь в “мои” народы” (Цит. произв. С. 381). Собственно, выражение “история – это воскрешение” начертано на могиле Миш-

ле. Можно привести и слова И. Тэна: “История значит: почти видеть людей былых времен”. Й. Хейзинга в работе “Человек играющий” напишет так: “История – это прояснение смысла, который имеет для нас прошлое”.

³⁸ Классификацию культур можно строить на основе функционального критерия (управление производством, обмен, потребление; соответственно культура управления, обмена и т. д.); социального критерия (культура тех или иных слоев и классов); нормативно-ценностного критерия (высокая и низкая, священная и профанная); содержательно-исторического (традиционная, современная). Однако сегодня можно наблюдать размывание характерных для традиционных обществ непроницаемости и монолитности культур. Перед нами – целая мозаика культур и даже нечто вроде их “рынка”; во всяком случае – качественно иная мобильность взаимообмена, заимствования и ассимиляции культурных форм.

³⁹ Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 17.

⁴⁰ Об этом хорошее представление дает работа Д. Бидни “Концепция культуры и некоторые ошибки в ее изучении” (Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретации культуры. СПб.: “Университетская книга”, 1997); автор рассматривает здесь реалистический и идеалистический подходы к изучению и пониманию культуры; см.: Там же.

⁴¹ Антология исследований культуры. С. 13.

⁴² Виндельбанд Вильгельм. Избранное. Дух и история. М.: Юрист, 1995; Риккерт Генрих. Науки о природе и науки о культуре // Культурология XX века: Антология. М.: Юрист, 1995.

⁴³ Современная западная теоретическая социология. Вып. 1. М.: ИНИОН, 1992. С. 32.

⁴⁴ Хейзинга Й. Гомо люденс. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 429.

⁴⁵ Эко Умберто. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М.: ТОО ТК “Петрополис”, 1998.

⁴⁶ См., например: Соссюр Фердинанд де. Заметки по общей лингвистике. М.: Прогресс, 1990.

⁴⁷ Говоря о прагматике, следует как минимум упомянуть исследование соотношений между знаками и потребителями знаков (Пейрс, Моррис), теорию языковых актов (Строусон, Остин, Сёрль), теорию способов “диалога” с ЭВМ (Гофман, Грайс), теорию эффектов дискурса (Реканати), прагматику собеседования, а также теорию процесса высказывания (Бенвенист), семантическую прагматику Дюкро (человеческие действия с помощью языка), трансцендентальную прагматику Апеля, прагматику театра, изучающую знаки процесса театрального высказывания и восприятия зрителя (Пави, Юберсфельд).

⁴⁸ Баттимер Анна. Путь в географию. М.: Прогресс, 1990. С. 130, 210. Об истории самой географии см. также: Джеймс П., Мартин Дж. Все возможные миры. История географических идей. М.: Прогресс, 1988.

⁴⁹ Джонстон Р. Дж. География и географы. Очерк развития англо-американской социальной географии после 1945 г. М.: Прогресс, 1987. Автор выделяет пять географических парадигм: парадигма географического детерминизма (Ратцель); парадигма пассибелизма (Видаль; человек рассматривается как активный агент, выбирающий тот вид пользования земной поверхностью, который лучше соответствует возможностям воспринимаемой им культуры); ландшафтная парадигма Зауэра; хронологическая парадигма Хартшорна (см. его “Сущность географии”, которая вышла в 1939 г.; конечная цель этой дисциплины – изучение территориальной дифференциации мира); парадигма пространственной организации Шефера.

⁵⁰ Цит. по: Баттимер Анна. Путь в географию. С. 373.

⁵¹ Там же. С. 320.

⁵² Лотман Ю. Культура и взрыв. М.: Гнозис, Изд. группа “Прогресс”, 1992.

- ⁵³ Романов В. Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: Наука, 1991. С. 192. Заметим, что в пределах одного и того же типа могут возникать "совершенно разные по своему содержанию культуры с совершенно различными исходными мировоззренческими установками" (Там же. С. 6).
- ⁵⁴ Там же. С. 49.
- ⁵⁵ В своей книге "Церковь и культура. Заметки о пастырстве разума" (Милан – Москва: Христианская Россия, 1993. С. 254), откуда я и заимствую эти рассуждения, Поль Пупар приводит слова П. Рикёра: "...Впервые культурное наследие кажется не способным к творческому переосмыслению и проекции в будущее" (Там же. С. 19). Очень сложная и подчас трагическая проблема. См. также: Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.
- ⁵⁶ Материалы из переписки З. Фрейда и А. Эйнштейна (Архетип. Философский психоаналитический журнал. 1995. № 1. С. 9).
- ⁵⁷ Символ. Париж. № 2. 1984. С. 109.
- ⁵⁸ Петров М. К. Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991.
- ⁵⁹ Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М.: Индрик, 1994. С. 528.
- ⁶⁰ В архаических же обществах они были нераздельны вплоть до слияния. Суть архаического мировосприятия такова: любые действия значимы не сами по себе, а как воспроизведение мифологического прадейства; средство этого воспроизведения – ритуал. Точное исполнение ритуала здесь необыкновенно важно; оно обеспечивает повторение изначального мифологического акта заклатья хаоса – и практическое здесь непосредственно сплеталось с сакральным.
- ⁶¹ Кнабе Г. С. Цит. произв. С. 73.
- ⁶² Хёйзинга Й. Гомо люденс. С. 7.
- ⁶³ Й. Хёйзинга пишет: "Игру нельзя отрицать. Можно отрицать почти все абстрактные понятия: право, красоту, истину, добро, дух, Бога. Можно отрицать серьезность. Игру – нельзя" (Там же. С. 12). Однако игра и смех – совсем не одно и то же: игра может быть весьма серьезной. Игра возможна и с жизнью, и со смертью. В игре – не только полюса ликования и экзальтации, но и серьезности; если серьезность стремится исключить игру, то последняя, по Хёйзинге, включает в себя серьезность. Сфера риска, счастливого случая, неуверенности, неожиданности и напряжения, игра – вне поля нужды и пользы. Более того, "законы игры действуют вне норм разума, долга и истины" (Там же. С. 180).
- ⁶⁴ Там же. С. 61.
- ⁶⁵ Там же. С. 291..
- ⁶⁶ Там же. С. 264.
- ⁶⁷ Под пuerилизмом понимается наивность и ребячество; одновременно имеются в виду сферы деятельности, коллективно организованные, но исполняемые по мерке отроческого, юношеского возраста. Между тем даже ребенок не ребячлив, если он играет; "он становится ребячливым, когда игра ему надоедает или когда он не знает, во что играть" (Там же. С. 232).
- ⁶⁸ Там же. С. 232.
- ⁶⁹ Там же. С. 257.
- ⁷⁰ Кнабе Г. С. Цит. произв. С. 125.
- ⁷¹ Цит. по: Романов В. Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. С. 120.
- ⁷² Тойнби А. Дж. Постигание истории. С. 578.
- ⁷³ Лотман Ю. Культура и взрыв. С. 270.
- ⁷⁴ О проблеме диалога см.: Диалог: теоретические проблемы и методы исследования. М.: ИНИОН, 1991; Бубер Мартин. Два образа веры. М.: Республика, 1995; М. М. Бахтин и философская культура XX века. Ч. 1, 2. СПб., 1991; Бахтинология: Исследования. Переводы. Публикации. СПб.: Алетейя, 1995.

Глава 3.

ВОСТОК И ЗАПАД: ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

Основные темы:

- Проблема соотношения восточного и западного: традиционные подходы
- О двустороннем характере проблемы
- Тема Востока и Запада в контексте христианства
- Отражение проблемы в русской философии
- Отражение проблемы в западной философии XIX–XX вв.

Когда приступают к изучению истории культур, религиозных и философских учений, то первое и, можно сказать, основополагающее различие, о котором приходится говорить, – это различие, противоположность между Востоком и Западом – едва ли не самая древняя из великих противоположностей. Следовательно, это и самое старое побуждение к синтезу, поиску единства. Вот что писал, к примеру, Шеллинг в первой лекции своей "Философии откровения": "...Сначала при помощи перенесенного в Европу христианства, затем благодаря почти неограниченно возросшим в современную эпоху мировым связям Восток и Запад не просто соприкоснулись, а словно были вынуждены проникнуть друг в друга в одном и том же сознании, которое уже на одном этом основании должно было бы расширяться до мирового"¹.

Однако не утратила ли в наше время эта противоположность свою, так сказать, жизненность, свою первоначальную "прозорливость", питая, если говорить словами Эрнста Юнгера, "сегодня бесконечный диалектический разговор, который, вырождаясь в пустую болтовню, приводит, в конце концов, к нигилизму"²? Например, прот. И. Мейендорф прямо пишет по этому поводу: "Конечно, в наше время, особенно в XX веке, категории Востока и Запада исторически, культурно устарели: резкое деление на Восток и Запад становится чем-то искусственным, если учесть положение Америки, Африки и Азии, давным-давно свершившееся крушение Византии и фактически всемирное усвоение научной методологии исследований, созданной в Западной Европе XIX столетия"³. Но именно эта последняя и подвергается сомнению в ее претензии на универсальность в сравнительной философии, о которой мы еще будем говорить.

Пока же – первый вопрос: что мы вкладываем в понятия Востока и Запада в территориальном смысле? Это зависит от того, откуда мы бросаем взгляд на географический мир. Место нашего обитания – Европа; именно Европу, прежде всего, мы и характеризуем в качестве "Запада". Под "Востоком" же мы подразумеваем страны Дальнего (Китай, Япония, Филиппины, Индонезия, Корея и др.), Среднего (Индия, Шри-Ланка и др.) и Ближнего Востока (Палестина, Иордания, Иран и др.). Нас, однако, интересует не столько территория сама по себе, сколько культура, духовный тип; при этом говорить мы будем в основном о древней и средневековой культурах Индии, Китая, Японии и стран мусульманского мира.

Проблема “Восток – Запад” слишком объемна и многомерна, чтобы приступить к ней сразу; в ней можно выделить как собственно экономическое, военно-политическое, географическое, религиозно-метафизическое и другие измерения, так и культурологический аспект. Последний, однако, в той или иной мере будет иметь отношение ко всем остальным измерениям этой проблемы. Именно на нем мы и сосредоточим внимание.

Ближайшее сравнение Запада и Востока намечает весьма расхожую, превращенную в культурный штамп (не лучшего качества) антитезу: “аксиологичности” восточной мысли здесь противопоставит “сциентизм” западной; материализм и рационализм Запада сталкиваются с мистицизмом и духовностью Востока (говорят, что все великие религии вышли из Востока); Восток “созерцателен”, а Запад “активен”, демонстрируя волю к господству (или, иначе, “женственной душе” Востока противоположна “мужественная душа” Запада; впрочем, в этом же усматривают и залог их необходимого “синтеза”); или суждение, согласно которому господствующий интерес Востока сосредоточен на религии, искусстве и философии, тогда как Запада – на политике (формальная организация общества), промышленности (продукция и запас) и технике (господство над природой)⁴. Этот ряд можно продолжать едва ли не до бесконечности; и все же попытаемся его резюмировать (хотя мы будем обращаться и к другим распространенным оппозициям). Итак, Западу “свойственны” воля к власти, идея формального права, активность, рассудочность, критицизм, рационализм, индивидуализм, принцип разделения, механицизм... Короче говоря, – “инстинкт Смерти” и, следовательно, “тайный культ” Танатоса. Напротив, Восток якобы отличается жертвенностью, идеей любви, созерцательностью, чувствительностью, приоритетом интуиции, целостностью, органичностью, вдохновенностью... Иначе говоря, – мы должны признать здесь “культ Эроса”, доминирующий принцип Жизни. Такова нехитрая схема, в которую и сегодня кое-кто рад был бы облечь сложнейшую культурную проблему.

Но то, что “сразу бросается в глаза”, обычно поверхностно. По словам русского филолога-китаиста В. М. Алексеева: “Счастлив тот, кто два мира в себе держит крепко!”⁵. Но кто столь “счастлив” и может смело похвалиться этим? Ведь можно процитировать и другую мысль; например, принадлежащую Торо: “Борьба между Востоком и Западом идет в каждой нации”⁶.

Тема (и проблема) “Восток – Запад” превратилась в своего рода “классическую” – но одновременно и такую, “которую... старательно затеняет наше самонадеянное время”⁷. Несомненно, она была в фокусе еще в древнегреческой культуре – и с тех пор пронизывает всю европейскую (да и мировую) историю. В русской культуре славянофилы превратили ее едва ли не в центральную. Н. Я. Данилевский писал по этому поводу следующее: “Запад и Восток, Европа и Азия представляются нашему уму какими-то противоположностями, полярностями. Запад, Европа составляют полюс прогресса, неустанного усовершенствования, непрерывного движения вперед; Восток, Азия – полюс застоя и коснения, столь ненавистных современному человеку... если не Запад, так Восток; не Европа, так Азия – середины тут нет”⁸. Заслуга данного автора, по крайней мере, в том, что он оспаривает убедительность и основательность этой, казалась бы, очевидно простой и непреложной дихотомии; по сути, он вскрывает ее как вполне определенный (а именно – европоцентристский) предрассудок⁹.

Тем не менее данная культурологическая проблема заостряется до степени трагического духовного конфликта, окончательную форму которого В. Шубарт усматривает в противостоянии Запада и России. (Как в этой связи не вспомнить “формулу” Н. Бердяева, и не только его: “Россия – не Запад, Россия – не Восток,

Россия – Евразия”.) Правда, этот конфликт должен быть переведен в план “великого синтеза” (как синтеза “субстанциональности и пластики, анонимности и презентации, имманентности и феноменализма”). Более того, речь ведется даже о желательности “западно-восточного примирения”. Однако можно ли воспринимать это всерьез, если одновременно западная культура признается “осужденной на смерть”¹⁰? Ибо “диагноз” В. Шубарта краток и безапелляционен: “Западная культура стремится к своему собственному самоуничтожению”¹¹. Можно, конечно, спросить, с какой точки зрения, непреложно возвышающейся над западной культурой, видится все это автору? И не совершает ли он сам “работу смерти”, поскольку тот, кто так настойчиво говорит о “самоуничтожении” этой культуры как должном и неотвратимом “факте”, разве не подталкивает к нему? Как, наконец, согласовать с этим суждение, по которому “только в направлении примирения, взаимного оживления и оплодотворения следует искать разрешение великого вопроса”¹²?

Одна оппозиция вызывает другую, но этот их ряд, которому, кажется, нет конца, на самом деле утомительно однообразен; это ряд, создаваемый повторением одного и того же, когда каждый “новый” тезис и антитезис являлись зеркальным отражением предыдущих. Все же вместе они выстраиваются не в “стройную систему”, которую трудно опровергнуть, напротив, постоянно ввергают их авторов в противоречия. Впрочем, последние их несколько не трогают, ибо вовсе не в них дело. (Например, именно “русский” должен пройти через ад боли и страдания, которые “трезвому европейцу” и не снились – но тем не менее “русский” гораздо “счастливее” европейца; “русский”, далее, полон смирения – и он же в наибольшей степени склонен к анархии, бунту, нигилистическому взрыву; как ни поверни, а “русскому” обеспечены “эсхатологические гарантии”, ибо он сам, будучи “глубинными истоками связан с вечностью”, и есть “эсхатологический человек”.)

О подобного рода глобально схематизирующих концепциях¹³ надо вполне определенно сказать как о концепциях в значительной мере идеологических и потому недостаточно рефлексированных; их можно и следует объяснять культурологически, но сами они сложные культурные явления объяснить не могут. Они – предмет критического анализа, а не его инструмент. Миф о “бездушии” Запада и о “спасительном одухотворении” его Востоком – ничуть не лучше мифа о “косности” Востока, который способна “оживить” лишь творческая активность Запада. И тот и другой позволяют заявлять претензии на некий “метафизический суд” над целыми культурными мирами и эпохами. Мы еще поговорим о радикальных опытах подобного толка. Что же касается В. Шубарта, на книгу которого мы ссылались, то у него есть и достаточно ценные методологические замечания по проблеме исследования Востока и Запада. Так, например, он пишет следующее: “Для того, чтобы понять взаимоотношения и зависимости между Востоком и Западом во всей их значительности, проблему надо поставить в широкие рамки общего мировоззрения. Ее надо связать с глубинными вопросами человеческого бытия. Иными словами – ее надо сделать предметом философии”¹⁴. Но какой именно? Ведь все западноевропейское мышление Нового времени – за редким исключением типа И.-Г. Гердера или Ф. Баадера – оценивается нашим автором однозначно негативно¹⁵. И вот пример этому: “В философии Кантом отмечается победа нормирующей воли. Ни один из западных мыслителей так не чужд русским и так, можно сказать, ненавистен им, как Кант. Борьба против него и критика его учения является постоянной темой русской философии”¹⁶. От Канта через Гегеля ведет прямая дорога к тоталитарному государству современности, ибо оно есть не что иное, как тотальность формирования, коллективная попытка

искоренить изначальный страх”¹⁷. Итак, Кант “ответственен за тоталитаризм”. Чудовищная натяжка таких суждений бросается в глаза. Ответственность за опыт тоталитаризма возлагается, в первую очередь, на те страны и народы, которые его допустили (хотя сами и оказались его жертвами).

Имеет определенный смысл и тезис В. Шубарта о самопознании через наиболее контрастное себе; способ, позволяющий “само собой понятное” (а это как раз то, что проистекает из собственной культуры) превратить вновь в особенное и даже сомнительное. Заставляет задуматься и следующее рассуждение: “Умирающие эпохи и угасающие культуры живы тем, что они своих наследников призывают к преодолению”¹⁸.

И все же неизмеримо больше мы находим в такого рода писаниях метафизической поэзии и идеологических пристрастий, чем подлинно научного анализа¹⁹.

Не прав ли в конце концов протоиерей И. Мейендорф, мнение которого мы уже приводили? Но деление не обязательно должно быть резким, оно может иметь и “мягкие”, очень скрытые формы. Во всяком случае уже одно то, что ставится вопрос, показывает нам – проблема остается; или – проблема способна видоизмениться. Кроме того, следует учитывать не просто исторический, но религиозно-исторический контекст ее осознания и постановки. Тема Востока и Запада проходит ведь и через само христианство; проходит как болезненная рана, способная вновь и вновь открываться, превращаясь в непримиримый раскол, разделение. Вот лишь некоторые ее вехи (одновременно и фактолого-исторические, и духовно-религиозные): взаимная анафема западной и восточной церковью 1054 г., захват латинянами Константинополя в начале XIII в., Флорентийская Уния 1438–1439 гг., создание Унии на Украине и в Белоруссии, принятие католичеством неприемлемых для православия догматов о филиокве, непорочном зачатии (1854 г.), палской непогрешимости (1870 г.), об Успении Богородицы (1950 г.). Существует, например, целая традиция полагать, что “внешнее христианство”, обратившееся к социальным задачам, сформировало облик Запада, породив секуляризм, социализм, атеизм и т. п., – тогда как на Востоке будто бы сосредоточилось “христианство внутреннее”, озабоченное сбережением сокровенных прозрений, исходящих из чистоты первоначального импульса христианства. Латинскому Западу здесь противостоит если не строго греко-византийский, то в целом православный Восток²⁰.

Выходит, что есть все-таки нечто трудноформулируемое (не отсюда ли склонность к простым и “очевидным” противопоставлениям?), ускользающее – и однако ощутимое, заставляющее нас различать “западное” и “восточное”. Не случайно ведь именно европейский Запад явился тем лоном, где зарождается современная наука и техника, столь разительно изменившая облик Земли, характер человеческой жизни, ее возможности и требования. Если в Древней Индии мы находим некую духовную “технику исцеления”, где доминирует медитация и учительская инструкция; если в Древнем Китае мы ощущаем не только социально-этически ориентированный практицизм, но и некую ветвящуюся метафору “полноты жизни”²¹, – то на Западе мы сталкиваемся с чем-то своеобразным, заставляющим говорить о таком культе Разума, который порождает и его же, Разума, систематическую критику и самокритику; мы сталкиваемся с рационалистической мыслью, нуждающейся в апологии и постепенно устанавливающей господство рационального дискурса, признающего определяющую ценность аргументации, доказательности и обоснования.

“Восток – и/или – Запад”; если и есть такая проблема, то уж, конечно, как проблема двусторонняя. Верно, что не только Запад изучает и старается понять Восток, но и наоборот; верно также и то, что не только Запад искажает Восток, но имеет место и обратное. Я полагаю, что эта традиционная мировоззренческая, психологическая и культурологическая проблема способна к неожиданным обновлениям; она способна превосходить те радикальные и подчас самодовольные ответы, которые преподносятся как ее если не “решения”, то “предельные прояснения”. Две постоянные крайности (возвышение Запада над Востоком или же наоборот) очерчивают те рубежи этой проблемы, на которых располагаются люди, готовые дать ее самое легкое “решение”. Но есть в этом и нечто позитивное, ибо “решение” неизменно остается иллюзорным, а крайности между тем создают постоянное интеллектуальное и экзистенциальное напряжение. А это заставляет вновь и вновь размышлять, искать, проблематизировать.

Говорят об активизме, рационализме, утилитаризме и т. п., присущим западным культурам в отличие от восточных (мы уже затрагивали эту тему). Но Запад – не одно лишь самолюбование и самовлюбленность, культурная и технологическая экспансия и связанное с нею высокомерие; это также и постоянная неудовлетворенность собой, постоянные попытки и усилия стать больше самого себя, т. е. двуединая обязанность быть самим собой – но также и кем-то, чем-то еще иным. Не отсюда ли – бесконечный интерес Запада к другим культурам? Ибо именно Запад создает ориенталистику, синологию, индологию, буддологию и т. д. Короче говоря, сам Запад оказывается двояким: и демонстрирующим тотальную экспансию, но и ассимилирующим, способным вмещать в себя иное, вмещать и обнаруживать в самом себе, взыскивать в себе – Восток. Такова возможная “апология” Запада.

А Востока? Пример современной Японии в этом отношении весьма показателен. Именно поэтому следует предпочесть осторожность в суждениях по этой теме безапелляционным утверждениям, что только Запад с его методологией и традицией объективного познания способен создать науку и о Востоке, и о себе самом²².

Удивительно (и вместе внушает некую надежду в нашем разобщенном бытии), на мой взгляд, следующее: Запад есть и ощущает себя целым миром с присущим ему своеобразием; Восток также есть и ощущает себя целым миром с присущим ему своеобразием; но одновременно каждый из них переживает и в конце концов осознает и признает потребность, духовную потребность в другом. И это вовсе не свидетельство их культурной “несамодостаточности”: если бы последняя имела место, то достаточно легко было бы ввести своего рода “логику культурной дополнительности”. Не ею ли, например, продиктована мысль, выраженная в известном стихотворении Сакума Сэйдзин? А именно:

Мораль Востока, западное мастерство

Два пути, смыкаясь и дополняя друг друга, образуют круг;

Поднебесная в окружности – десять тысяч “ри”;

Восполняя недостающее – получаем бесконечность²³.

Более прозаически, но и более недвусмысленно эту же мысль передают слова Хасимото Санае: “Технику и науку мы возьмем у них, а мораль и преданность есть у нас самих”²⁴. Но как же быть с моралью и преданностью “у них”? Легче всего, конечно, отказаться в таковых чужой культуре²⁵.

Та же “логика культурной дополнительности” просматривается в рассуждениях известного русского философа Б. П. Вышеславцева. В книге “Этика преображенного Эроса” он пишет: “...наша эмоциональная культура выше западной, что характер-

но для всего Востока, тогда как интеллектуально-техническая выше на Западе”²⁶. Эта категоричность суждений, “распределяющая” нечто “туда”, а нечто – “сюда”, имеет у автора свое продолжение; так, индусы, согласно его мнению, не обладают историей, ибо историю творят только те народы, которые “вечно ищут отечества”, “стремясь к лучшему” (к чему индусы, надо полагать, никогда не стремились)²⁷. У него же мы найдем любопытное сравнение индийской и христианской мистики. Центральным понятием и мистики, и поэзии, считает Б. Вышеславцев, является сердце, ибо это оно чувствует, понимает, воли, любит, совестится и т. д. Это вообще то, из чего исходит сокровенный центр личности, непроницаемый для взгляда другого; скрытая глубина, бездна в нас. Нельзя, допустим, быть религиозным через ум, но только через сердце. Но индуизм понимает любовь существенно иначе, чем христианство; здесь любовь – это прежде всего сострадание без собственно любви (я есть ты и потому люблю тебя, а имманентное тождество моей предельной самости с Богом приводит в конечном счете к блаженному успокоению в сознании того, что я сам есть Божественное). Напротив, продолжает русский философ, в христианстве любовь – это мост между двух бездн (сердец), и я люблю тебя именно потому, что я не есть ты и ты не есть я (точно так же я в Боге, но не Бог, а лишь Его образ и подобие, так что речь должна идти о единстве и различии в напряжении любви). Но надо идти до конца и поэтому различать теперь в самом христианстве восточное и западное (и если православный мистик, требующий “умом в сердце стоять”, скажет: “Великое познание есть дитя великой любви”, то гениальный ум Запада – Леонардо да Винчи – говорит иное: “Великая любовь есть дочь великого познания”).

Мы столь подробно остановились на этих рассуждениях именно потому, что, несмотря на их явный анахронизм, они способны вновь и вновь воспроизводиться, и не только в полемической и публицистической литературе.

В современной российской синологии одну из интересных попыток развить идею взаимодополнительности культур Востока и Запада предприняла Т. П. Григорьева²⁸. Согласно этому автору, Восток и Запад – это как “ян” и “инь” (таким образом, их взаимоотношение все-таки рассматривается сквозь призму категорий восточной культуры, тогда как сам автор, несомненно, принадлежит культуре западной²⁹). Но дихотомия, которая постепенно вырисовывается, достаточно знакома: Запад отличается волей к *власти*, что определяет путь борьбы и жертвы, тогда как для Востока характерен принцип *ненасилия* и путь *недеяния*, верности *основе*. Принципиальная и основополагающая для всей западной цивилизации категория Логоса определяет в ней доминанту Разума с его требованиями воплощенности, оформленности, присутствия упорядочивающего смысла; такая же специфически восточная категория, как Дао, обязывает не столько к познанию объекта или субъекта, сколько Пути; а так как Дао “пустотно”, “неявлено” (“бесформенно” и есть “единство Хаоса”), то речь, собственно, идет даже не о познании, а о пребывании в Истине³⁰. Соответственно здесь и там мы встречаемся с двумя разными системами мышления: “двоичной” (для которой характерен антиномизм и установка на отношения господства/подчинения) и “троичной” (где доминирует принцип недальности: индийская адвайта, японская фуни и т. д.). Вообще последовательность, выстраиваемая автором как присущая Западу, выглядит примерно так: изначальный Хаос – идея скрепляющей Власти (принцип архэ) – разделенность сущего на субъект и объект – неравенство – отношение господства/подчинения – борьба и враждебность. Это, если угодно, линия “судьбы Запада”. Греческая Гармония (дочь Ареса и Афродиты) принципиально отлична от восточного “Учения о середине” (“Чжун-юн”). Античное понимание мира как преобразование Хаоса (всегда остающегося в основе) в Космос оказалось, по автору, базовым и определяю-

щим для всей европейской цивилизации (Рим лишь переосмыслил этот “Космос” в юридически сконструированное Государство). Одно из средств подобного преобразования – аксиоматика, приводящая к развитию дискурсивного типа мышления и конструированию надприродного мира, а тем самым и к отпадению человека от Бытия. О древних греках Т. П. Григорьева пишет буквально следующее: “Греки так и не узнали старости, но не узнали и мудрости, которая приходит... на закате дней. Мир мужал, а греки оставались теми же... Греки не выстрадали своей свободы”; “греки нравственно не созрели для принятия древней мудрости”³¹.

Это уже почти нравственная оценка (если не моральный суд) целой культуры, целой исторической эпохи, и я далеко не уверен, что современность такие категорические оценки должна и может выносить. Теперь обратимся к даосско-буддийскому комплексу, как он представлен в его особенностях у данного автора. Для этого комплекса характерна параллельность следующих моментов: недальность – нелинейность – недвойственность уровней единого, т. е. непреходящего и единичного, преходящего – сингулярность – синхронность. Принцип “ян-инь” – это и есть принцип динамического и в то же время успокоенного Единого (избыток “ян” – гибель, избыток “инь” – гибель; только их равновесие – путь середины (“чжун”) – есть жизнь). Речь идет о таком пути, который реализуется посредством взаимоприсутствия и чередующести, а не противопоставления и столкновения.

Получается парадокс; с одной стороны, автор пишет о взаимодополнительности культуры Запада и Востока; с другой же, оказывается, что именно определяющий принцип Запада очевидным образом изжил себя (ведь даже греки, этот “идеал” западной культуры, “не выстрадали своей свободы” и “нравственно не созрели для мудрости”). И когда мы читаем, что “Восток и Запад самопознаются друг в друге”, то “самопознание” Запада через погружение в духовность Востока имеет лишь один смысл, крайне негативный для “самости” западной культуры. Но зато – как все “просто”: “Две вещи нужны человеку для счастья: избавиться от псевдоидеи изначального Хаоса и “от страха перед Ничто”³². Однако поскольку это именно западная “псевдоидея” и западное чувство, то как же быть теперь со “взаимодополнительностью” Запада и Востока?

Мы видим, как нелегко последовательно выдерживать логику “взаимодополнительности” культур. Впрочем, как и логику, которая держится на аксиоме параллелизма цивилизационных признаков Востока и Запада и которая в действительности лишь мешает продуктивному диалогу между ними. М. Т. Степанянц приводит пример разного понятия справедливости: в Древнем Китае – это не нормативный порядок во взаимоотношениях людей, как на Западе, а восстановление социально-природного баланса сил, освященного сакральной традицией.

Если обратиться к авторитету Макса Вебера, который специально занимался сравнительным рассмотрением различных религий (а религия для него – окончательная основа ценностей), то можно, в частности, прочесть следующее: “Колыбелью теоретически и практически наиболее враждебных миру форм религиозной этики, когда-либо существовавших на земле, является область индийской религиозной жизни... которая составляет в этом отношении сильнейший контраст Китаю”³³. (М. Вебер специально отмечает религиозность индийских интеллектуалов, сумевших соединить “виртуозность спасения собственными силами с универсальной доступностью, самое строгое неприятие мира с органической социальной этикой, созерцание как высший путь к спасению с мирской этикой призвания”). Конечно, вряд ли с этим согласятся не только адепты индуизма, но и просто люди, принадлежащие к индийской культуре. Так, Радхакришнан недвусмысленно утверждает, что индийская религия есть “не движение, побуждаемое к захвату чего-

либо... это форма бытия, а не владения, это образ жизни... это не теология, а практика"; т. е. религия здесь понимается чрезвычайно широко, как то, что равнозначно обретению жизни³⁴. Тем не менее три типа отношения к миру (в плане его религиозного приятия или отвержения), выделяемые М. Вебером и обуславливающие специфические черты соответствующей хозяйственной, политико-идеологической и культурной жизни, таковы: полное приятие мира, характерное для конфуцианства; отрицание и неприятие мира в буддизме с его "идеалом" ухода из сансарического мира³⁵; приятие мира, но на условиях его улучшения и исправления в зороастризме, христианстве и исламе. Но я отнюдь не думаю, что М. Вебер говорил об этих трех типах отношения к миру в смысле какой-то их "взаимодополнительности". Скорее, каждый своеобразен и в каком-то смысле самодостаточен.

Есть еще одна "стратегия" решения проблемы "Восток – Запад". Она нацеливает нас на некий "высший культурный синтез". Опасность состоит в том, что такой "культурный синтез" может потребовать и политических гарантий в виде политической же суперструктуры. Надо не забывать, что такой опыт уже имелся на закате античности; мы, конечно же, говорим о таком явлении, как эллинизм. Вообще "высший культурный синтез", призванный синкретически связать культурные миры Запада и Востока (либо же по-гегелевски "снять" их) – это всегда и претензия быть "выше" того и другого. Скрытая предпосылка, следовательно, заключается в убеждении, что Восток и Запад сами по себе "односторонни". Но как могут быть "односторонни" (понятие, за которым стоит некая ущербность) целые культурные миры? С позиции какого "культурного целого" (которое ведь, с этой точки зрения, еще предстоит создать!) усматривается "односторонность" как восточных, так и западных (особенно западных!) культур? Бросим в этой связи хотя бы мимолетный взгляд на явление эллинизма. Вот что пишет по данному поводу И. Понсов в уже цитировавшейся нами книге: "Несомненно, по своей природе наследство Востока есть явление преимущественно религиозного характера; философское же направление составляло отличительную черту греческого духа". Однако совершенно "невозможно определить, насколько вошли в так называемый эллинизм и как объединились, с одной стороны, достояние греческой культуры, а с другой стороны – традиционное наследство Востока. Здесь можно говорить лишь об общих чертах и приблизительно"³⁶. Общая характеристика эллинизма, принадлежащая Гарнаку, выделяет в нем такие особенности, как космополитизм, устраняющий границы между эллинами и варварами, а политически побуждающий к учреждению мировой монархии; индивидуализм, с которым связан и новый идеал мудреца, достигшего умиротворенности в самом себе; реализм, превращающий философию в житейскую учительницу; религиозный синкретизм, обусловленный проникновением сирийских и персидских религиозных воззрений. Но "носителями этой культуры были почти повсюду греки, у варваров она была лишь полировкой"³⁷.

Нельзя оспаривать то, что эллинизм как культурное явление по-своему интересен и имеет свои достижения. Однако в плане нашей темы более важным представляется конечный результат. Дело в том, что эллинистическая культура оказалась и своеобразной предпосылкой, и той почвой, на которой исторически возникло христианство; но одновременно христианский мир принципиально инаков по отношению к эллинизму.

"Встреча Запада с Востоком во многом зависит от способности обеих сторон понять друг друга", – пишет Генрих Дюмулен в своей книге по истории дзэн-

буддизма³⁸. С этим трудно не согласиться. В контексте столкновения Запада и Востока обязательство понимания становится принципиально двусторонним, причем в двух смыслах: стремиться понять другого, углубляя понимание самого себя; и стремиться понять другого, побуждая его к ответному пониманию.

Однако даже взаимопонимание не является абсолютной гарантией мирного и продуктивного сосуществования разных культур, цивилизаций, народов, государств, личностей. Абсолютные гарантии в этом мире, надо полагать, отсутствуют. Можно, пожалуй, утверждать, что взаимопонимание является необходимым, но еще не достаточным условием совместной жизни. Если его нет, то именно из взаимонепонимания может возникнуть подозрительность, ненависть в отношении друг друга – или желание поучать другие нации и культуры собственному образу жизни как единственно приемлемому. "Цивилизовать отсталые варварские народы", "одухотворить погрязшие в материализме цивилизации"; оба эти стремления принадлежат одному и тому же нравственному порядку, в котором добрые намерения парадоксально переплетаются с национальной ограниченностью и своеобразным культурным эгоизмом.

Но как же возможно установить взаимопонимание между столь духовно и культурно различными "мирами", как Запад и Восток (если признать всю радикальность их различия)? Или – каковы условия самой возможности взаимопонимания там, где каждая сторона заключает в себе некую "культурную самодостаточность" и "духовную полноту"?

Это может показаться парадоксом (хотя вовсе им не является), но именно культурная самодостаточность и духовная полнота есть то, что побуждает не к самоизоляции и высокомерному самолюбанию, а к настоящей потребности приблизиться к иному, понять его, вступить с ним в общение. В этом смысле Запад и Восток способны понять друг друга не только не изменяя самим себе, но и не пребывая в состоянии самопоения (как, впрочем, и самоуничужения). Я бы, пожалуй, рискнул сказать так: буддист должен оставаться буддистом, христианин – христианином, иудей – иудеем, мусульманин – мусульманином. Однако это не "железная" обязанность, она оставляет каждому моральную свободу изменить веру и образ жизни, если такова его внутренняя потребность. Изменить, не сопровождая это "торжественной анафемой" тому, чему еще вчера принадлежал и чему принадлежат и будут принадлежать многие другие, не разделяющие с тобой этой потребности отдаться иной культуре, перейти в иную веру.

Попытаемся подкрепить данную моральную сентенцию культурологическим примером, причем таким, который персонафицирован определенным именем. В нашем случае речь пойдет о Рене Геноне – мыслителе, о котором один из его последователей писал так: "Критика современной западной цивилизации Геноном не имеет себе равных, так как она тотальна и бескомпромиссна на всех уровнях"³⁹. И действительно, Рене Генон интересен, по крайней мере, в двух отношениях: как человек западной культуры, который не только подверг ее радикальной критике, но в конце концов и порвал с ней, приняв ислам и уехав на Восток (исламское имя Генона: Абдуль-Вахид Йахья); как мыслитель, являющийся незбылемым авторитетом для поборников "Рестаурации Интегральной Традиции во всем ее тотальном измерении" (причем тезис в его законченном виде таков: "следует восстановить Традицию любой ценой").

Основополагающий постулат Р. Генона говорит нам о неких вечных истинах, преданных забвению Западом и сохранных Востоком. Мы находим здесь достаточно странное сочетание: радикализма и традиционализма, т. е., если угодно, радикального традиционализма. Но что же такое традиция? По Р. Генону, это

совокупность богооткровенных Знаний, которая определяла строй всех сакральных цивилизаций; т. е. это Традиция с большой буквы, заключающая в себе сверхчеловеческий и универсальный императив и эзотерическое измерение, доступное только избранным⁴⁰. Пример такой Традиции⁴¹ дают Веды, о которых Генон пишет следующее: “Предваряя собой все мироздание, Веды существуют вечно, становясь скрытыми или сокровенными во время космических катастроф, разделяющих различные циклы, и затем появляясь снова”⁴².

Но речь идет даже о чем-то большем, ибо, по Р. Генону, в рамках нашей Манватары⁴³ следует различать атлантическую и гиперборейскую традиции. Именно последняя была изначально сакральным Центром, занимающая полярное положение. Как пишет Генон, “исток всех традиций является северным, нордическим, а еще точнее, полярным, поскольку именно это утверждают Веды, равно как и другие сакральные тексты”⁴⁴. Поэтому совершенно разные ориентации представляют нам как раз Север и Запад. Впрочем, местопребывание “Примордиальной Традиции” могло перемещаться и на Восток, и на Запад. В последний же раз она обнаруживается на Востоке. И Генон сурово утверждает: “Современные люди Запада не только не являются ничими предшественниками, они даже не законные потомки народов, населявших Запад ранее, так как они потеряли ключ от своей собственной Традиции”⁴⁵.

Итак, Традиции противопоставляется мир современности, а это прежде всего и главным образом – Запад; или, иначе, – истинно сакральное противостоит профанному. Полноценная Традиция метафизична; собственно, она и есть сама Метафизика. Трансцендентализм же “полноценной метафизической доктрины” отдает-де безусловное предпочтение Небытию как тому, что “предшествует” Бытию и “порождает” его. В этом плане намечается удивительное совпадение радикальных традиционалистов и постмодернистских критиков Метафизики Присутствия (об этом мы еще поговорим отдельно).

Этот радикализм приверженности единой и единственной “Примордиальной Традиции” логически ведет к непримиримому разделению людей на “внешних” и “внутренних”, экзотериков и эзотериков, избранных, кои и обязаны воинственно и решительно (по крайней мере, так полагал Ю. Эвола) выступить против “профанических обществ Запада”. Так, например, всем “профаническим наукам” Запада противопоставляются “истинные” (сакральные) науки: сакральная география, сакральная математика, сакральная история, сакральная химия (т. е. алхимия), сакральная астрономия (т. е. астрология) и т. д.⁴⁶ Спрашивается, что же общего у “избранного” с “неизбранным”, у сакрально просвещенного с профанно погрязшим? В высшем смысле слова – абсолютно ничего; и лучшее, что можно сделать с последним (поскольку его нельзя “спасти”), – это уничтожить его. Возможно, этот вывод является огрублением, но логически оправданным.

Таким образом, следуя Р. Генону, Запад есть буквально “профаническая подмена”, а именно: Запад “подменил” духовное – рациональным, метафизическое – религиозным и научным, абсолютное – индивидуальным, самосовершенствование – технологией, духовную иерархию – культом демократии, анонимат подлинных руководителей – публичностью демагогов, личность как трамплин для прыжка в абсолютное – самоценностью личности. Запад, далее, перевернул “правильную” зависимость временного от вечного, проявленного от непроявленного, Присутствия от Отсутствия, – т. е. он, Запад, вообще захвачен процессом распада духовной целостности и знаменует апогей Кали-Юги, “темного века”; знаменует уничтожение пространства временем и последующее “самоубийство времени”⁴⁷. Таков беспощадный “вердикт”, выносимый мыслителем западной культуры и цивилизации.

Опять же для сравнения рассмотрим иной взгляд на западную культуру, на историю западной цивилизации; взгляд, обнаруживающий, однако, нечто схожее в самом своем пафосе с только что изложенным. Мы имеем в виду прежде всего то интеллектуальное течение Запада, которое на первый план выдвигает разоблачение всяческих мифов “изначальности”, “аутентичности”, “оригинальности”, “порядков присутствия” и т. д. – вообще всех привилегий логоса (например, как “Голоса”, предшествующего “письму”). Центральная фигура тут, несомненно, – Жак Деррида; но речь не только о нем. (Ж. Деррида как раз отличает нарративный минимализм, побуждающий удержаться от утверждающего повествования, не впадая в героизм его полного преодоления.) Сложилась целая традиция “критики” Знака и Представления (как составляющих основу всякой метафизики) – начиная от Арто, стремившегося дать синтез иконического и символического в иероглифике, поставив тем самым под сомнение саму возможность записывать и повторно воспроизводить знаки, до Деррида (критика “замкнутости”, “законченности” представления) и Лиотара (с его замыслом “всеобщей десемантизации”, направленной против всевластия знака). В том же направлении двигаются и такие течения западной культуры, как “энергетический театр”, где нет надобности окольными путями внушать, что нечто значит то-то и то-то (претензия просто показывать – безо всяких других намерений). Все это в конце концов упирается в критику “пневматологического законодательства Логоса”⁴⁸. Лого/фоно- и фаллоцентризм – вот, так сказать, “последнее слово” о Западе⁴⁹. И это, действительно, слишком большая и трудная тема, чтобы можно было бегло разобраться с ней в данном введении. В силу этого нам придется здесь ограничиться лишь несколькими – и отнюдь не категорическими – суждениями.

Тезис о своего рода “изначальном пороке” западной цивилизации и западного мышления, выраженном в логоцентризме и фоноцентризме, так или иначе побуждает к поиску и предложению стратегий их радикального “преодоления” (при всем том, что Ж. Деррида, к примеру, буквально изъясняется в любви к логоцентризму и говорит, собственно, не о единой и общей, а лишь о единичных стратегиях⁵⁰). Но что может означать это “преодоление” логоцентризма, если Логос – как логос воплощенный – стал самим “телом” европейской культуры? Можно, конечно, говорить об “иных возможностях”, о таком “позитивном”, которому уже не противостоит ничто “негативное”; однако все это большей частью остается соблазнительным и утонченным обещанием, в котором реальной может оказаться как раз угроза подрыва и разрушения существующей культуры. Если только она (а я думаю, что именно это и происходит) не ассимилирует “стратегию деконструкции” в собственное тело, как собственное же порождение.

В этом смысле знаменитая деконструкция, будучи европейским и никаким иным “изобретением”, кажется, обречена всегда оставаться маргинальной. Между тем претензии у нее по необходимости едва ли не глобальны, ибо европейский логоцентризм обрел мировой масштаб. Заметим также, что деконструкция “работает” на совершенно ином уровне, чем логика; следовательно, “деконструктивист” как бы нечувствителен, безучастен к собственному логическому противоречию и проблемам; он проходит мимо – или “сквозь” – всего разнообразия логик, разработанных, прежде всего, “западным разумом”. А можем ли мы всерьез говорить о современном мышлении, о нашем мышлении – в том числе и философском, – что оно “страдает” избытком логической культуры в нынешнем, интеллектуально-рыночном функционировании своего дискурса? Не остается ли, напротив, логическое всегда как бы в дефиците мышления?

Таким образом, я полагаю, что деконструкция добавляет нечто существенно новое к западному философствованию, будучи тем не менее его же “изобретением”;

достойно удивления, что она способна своеобразно продолжить его, но не способна ни вытеснить, ни заместить философию Запада во всей "исторической развертке". Это какая-то новая "топологическая размерность", новая интеллектуальная "мутация" западноевропейской и американской философии, которая, вскрывая ее "пороки", невольно все же говорит и о ее силе, ее неисчерпанных возможностях.

Конечно, есть уровень существенных и бросающихся в глаза различий восточной и западной культур, уровень их несводимости друг к другу; но есть – по крайней мере, признаваемый рядом исследователей⁵¹ – и более глубинный, "космический" уровень единства человеческой культуры. Элементы этого единства можно обнаружить в исторически и географически самых различных культурах, в тех символах, архетипах и образах, которые составляют саму "смысловую ткань" этих культур. Но выявление таких общих черт в развитии и структуре человеческой культуры – совсем не простое дело: далеко не всегда они лежат на поверхности и само их восприятие подчас требует серьезного изменения привычной установки сознания.

Для большей полноты картины (все еще весьма относительной) не лишне будет остановиться на изложении взглядов по данному вопросу еще трех известных авторов, представляющих западную культуру. Речь пойдет о Э. Трёльче (о котором мы уже упоминали), К.-Г. Юнге и М. Хайдеггере.

Несколько загадочно звучат слова Э. Трёльча: "Со всей твердостью надо подчеркнуть следующее: история возвращается на своих границах к мистической основе всей жизни и без этого невозможна была бы даже самостоятельность ее логики и метода"⁵². Спрашивается: размещается ли проблема "Восток – Запад" как раз на "границах" исторического познания или же в самом его средоточии? Возможно, все зависит от ракурса нашего взгляда, – но как только эта тема смещается к границам истории, мистическая основа жизни (если следовать нашему автору) должна властно вторгаться в нее. Так ли это у самого Э. Трёльча?

Поскольку понятие культуры основано на связи понятий индивидуальности и ценности, то, принимая его за основу, будет последовательным утверждение: "Великие культуры Запада, ислама, Китая и Индии понимают в сущности лишь самих себя, пользуясь контрастами только как средством для самопонимания и, пожалуй, для самообновления". Э. Трёльч даже еще более категоричен (учтем, однако, что сама эта "категоричность" принадлежит "европейскому самопониманию"); он считает, что только европеец из хрониста, эпика, пророка и мистика превратился в философа истории, стремясь "обрести из сознательно сохраненного прошлого сознательно создаваемое будущее"⁵³. Возникает острая антитеза Европейского мира и Востока. Первый "состоит из античности и современности, из древнего мира, который прошел все ступени от примитивной стадии до сверхкультуры, и из нового мира, который формировался у германо-романских народов со времен Карла Великого и также прошел все ступени" (причем все эти культурные эпохи, по автору, проникают друг в друга). А что же Восток? В отличие от картины европейского мира он "совершенно стабилен и консервативен, и это также объясняет, что понятие развития и понятие истории, и прежде всего философии истории, лишь в незначительной степени влияют на внеевропейский мир. Арабская и китайская история не вышли за пределы повествования и объяснения"⁵⁴.

Поневолле ощущаешь европейский язык, европейский дух этих оценок, диктат вполне европейских категорий. Но разве и это в том числе не подтверждает общий тезис, согласно которому каждая великая культура не выходит, в сущности, за

рамки самопонимания? Однако тогда непонятно, на чем – кроме благого пожелания – основан своеобразный "императив" исторических штудий, гласящий: "Проявить в оценке чуждых и прошлых культур справедливость и объективность, в оценке собственной и живой – обоснованную... свободную веру в будущее, в оценке совокупности жизненного потока – неопределенное доверие в разумность мира вообще – это все, на что мы способны"⁵⁵. Ибо как можно проявить "справедливость и объективность" в оценке чуждых культур, если сам характер "справедливости и объективности" принадлежит именно иной – нашей – культуре?

Точно так же есть, разумеется, нечто абсолютно верное в следующих словах Э. Трёльча (и все-таки они тоже не могут не вызвать ряда оговорок, уточнений и дополнений): "Бегство... на Восток, метафизическая глубина которого может во многом превосходить сущность европейцев, в действительности для нас всегда только игра и обида (неужели это общее правило? И неужели "бегство" должно оттеснять здесь иной и более важный способ приобщения к восточной культуре, способ серьезный и ответственный, т. е. исследовательский? – Н. С.). Мы уже созданы как активная, исторически мыслящая и верящая в индивидуальность раса (опять же – трезвая констатация или оценка, не лишенная самонадеянности? Написано до второй мировой войны. – Н. С.). Этим наполнена и определена вся наша натура, и мы отказались бы от самих себя и утратили бы себя, если бы приняли мышление далекого Востока и его обусловленные тропическим климатом формы жизни. Мы можем учиться непоколебимости и уверенности его религиозной жизни и в этом отношении соприкоснуться с ним (я полагаю, что этим сказано нечто, довольно плохо согласующееся с утверждением о завершенности европейского мира; сказано, что религиозная жизнь европейской культуры, в сущности, выдохлась и потеряла свой собственный внутренний мотив и импульс непоколебимости и уверенности. – Н. С.). Но его недооценка историко-индивидуальной и конечно-определенного составляет для нас его границу"⁵⁶.

Перейдем к взглядам на данную проблему К.-Г. Юнга (но не потому, конечно, что нет больше смысла задерживаться на взглядах Э. Трёльча; приведу еще лишь одно его суждение в подтверждение как масштабности, так и ответственности его подхода: "Культурный синтез современности черпает собственную новую жизнь именно из верного и точного понимания чужих культур. Он хочет не самого себя видеть в чужом, не отражать собственный дух в чужом, а понять самого себя и обрести новую глубину из величия, суровости и значительности самостоятельно сложившейся чужой культуры"⁵⁷).

В ряде своих работ Карл Густав Юнг⁵⁸, следуя принципам аналитической психологии, стремится не просто прояснить самоощущение восточного человека, но выявить сами основы того психологического опыта (включая и религиозно-метафизический), которые и определяют специфичность восточного мирозерцания. При этом Юнг убежден – западная культура (в отличие от восточной) давно сошла с "естественного пути психического развития". Так что в данном случае обращение к Востоку попросту необходимо, спасительно для Запада – и в то же время сопряжено с неимоверными трудностями культурного и психического порядка⁵⁹. Конечно, читая Юнга (например: "Для нас действительно то, что связано с миром явлений, для индийца действительно душа"; "мы верим в деяние, индеец – в неподвижное бытие"; "Запад всегда ищет возвышения, вознесения, Восток – погружения и углубления"; "индийский дух вырастает из природы, наш дух природе противостоит"⁶⁰), можно задать несколько наивный вопрос: а кто это говорит? Кто этот, которому почему-то разом открыта и "действительность" европейского мироощущения, и "истинность" индийского? Тем более

что западному уму, по Юнгу, присущ исторический раскол, буквально конфликт (веры и знания), с самого начала делающий невозможным адекватное понимание и использование восточной духовности. Европейец потерял в себе “естественного человека”; поэтому он постоянно забывает то о теле, то о душе. Где же располагается сам Юнг, на какой территории?

Но это уже вопрос о претензиях самого психоанализа⁶¹. Если же строго следовать оценкам Юнга, то они не столь односторонни, как это может показаться по приведенным цитатам. С одной стороны, считает К.-Г. Юнг, “восточным народам грозит быстрый упадок их духовных богатств, а то, что придет на освободившееся место, не всегда может быть причислено к цветку западной духовности”. Но с другой – мудрость и мистика Востока “должны напомнить нам о том, что есть в нашей культуре и о чем мы уже позабыли, и приковать наше внимание к тому, от чего мы отмахнулись как от несущественного, – а именно к судьбе нашего внутреннего человека”⁶². Получается нечто странное. В западной культуре есть что-то похожее – если не прямо тождественное – на сущность культуры восточной (так и должно быть, если мы принимаем теорию архетипов, этих “доминант бессознательного”, которая ведь не знает “национальной окраски”). И однако же Юнг много говорит о фундаментальном различии между Востоком и Западом (краткая “формула” Востока у Юнга: “Восток верит в самоспасение”, “на Востоке человек и есть бог, спасающий себя сам”; а почему? – потому что “Восток опирается на психическую реальность”⁶³). Далее Юнг задает вопрос: “Возможно ли и желательно ли обеим сторонам имитировать точки зрения друг друга?” И отвечает: “Различия между ними столь велики, что не видно разумных причин ни для возможности такого подражания, ни тем более для его желательности”. И даже еще более категорично: “Духовный склад Востока отупляет западного человека и наоборот”⁶⁴. Но тогда откуда же вырастает требование добраться до восточных ценностей (правда, добраться изнутри, а не извне, т. е. на пути поиска их в себе, в бессознательном)? Причем у Юнга здесь речь идет не об одном лишь моральном долге⁶⁵.

Дело, по-видимому, в том, что Восток – хотя он и не менее односторонен, чем Запад (так, Восток с легкостью устраняет “Я”) – придерживается точки зрения бессознательного. (И это дает повод Юнгу “прочитать” восточную метафизику как символическую психологию.) Запад же связал себя со столь интенсивной верой в сознание, что это неизбежно ведет к перенапряжению и катастрофе. Парадокс, в который впадает западная культура, состоит в том, что как раз сознательность во всей ее максимальной в наибольшей степени проигнорировала темные силы психики. Фигуры бессознательного буквально врстают и вплетаются “в ткань фантазий невероятной пестроты и головокружительной насыщенности”. “Но, – полагает Юнг, – Востоку можно отвергать эти фантазии, потому что он уже давно извлек их экстракт и сконцентрировал их в глубинах поучений своей мудрости. А мы даже еще и не переживали такие фантазии, не говоря уж о том, чтобы извлечь их квинтэссенцию”⁶⁶. Удивительным образом западная культура со всем ее критицизмом оказывается в этом отношении гораздо более наивной, чем восточная. Возникающая отсюда задача примерно такова: обрести способность отрешиться от установок культуры, в которой рожден; освободить европейское сознание от навязанных ему целей, от присущей ему наполненности образами вещей, от изначальной вплетенности в мир; и тогда сознание не просто вновь откроет в себе способность к созерцанию, а само – станет им. Впрочем, более точно эту программу следует изложить словами самого Юнга: “Углубляющееся знакомство с духовным Востоком может быть символически представле-

но так: мы начинаем вступать в связь с тем, пока еще чужим, что есть в нас самих. Отречение от наших собственных исторических предпосылок было бы чистой глупостью и прямым путем к повторному вырыванию корней. Мы можем усвоить дух Востока лишь твердо стоя на собственной почве”⁶⁷. Надо сказать, что это, по меньшей мере, трудная задача. В самом деле, как совместить это: вступить в связь с чужим – и в то же время “твердо стоять на собственной почве”?

Теперь – о М. Хайдеггере. И это, быть может, самое интересное, ибо уж таков сам масштаб данного мыслителя. Однако чтобы понять последующее, надо помнить сказанное Хайдеггером в “Пути к языку”, а именно – “сущность человека покоится в языке”. Отсюда можно вывести настоящий “императив”: “...дать слово языку как языку”⁶⁸. Если мы отнесемся к этим словам со всей серьезностью, то само собой отпадет плоское обвинение мыслителя в “фетишизации языка”. Речь идет не о нашем субъективном доверии языку, но – буквально надо понимать здесь М. Хайдеггера – о нашей “вверенности языку”⁶⁹. Само собой должно быть понятно, что никакого абстрактного языка “вообще” нет; и если он “есть дом Бытия”, то всякий язык “имеет”, так сказать, “онтологическую плоть”. Это возможный, но таинственный исток языков, о котором Хайдеггер отказывается говорить. В то же время язык – это не один лишь “дух” народа в смысле прежней идеалистической философии, но и живая плоть определенного народа, нации и растущей в них, вместе с ними культуры. В этом-то плане я могу смотреть, к примеру, на китайскую или японскую культуру только извне; их внутреннее существо навсегда скрыто от меня простой невозможностью быть мне – уже потому, что я как европеец “вверен” иному языку – китайцем или японцем⁷⁰. Откуда могла бы явиться возможность встать “между” разными культурами и дать свершиться в этом “между” какому-то взаимообмену? Как может реализоваться диалог, в ходе которого европеец способен предупредить об опасности, грозящей судьбе восточноазиатского мира, а представитель последнего, в свою очередь, подвергать обоснованной и адекватной критике европейскую культуру? Ведь для этого каждая из сторон должна была бы вполне располагать спецификой другого мира – что как раз и недостоупно⁷¹.

Казалось бы, диалог обречен оказаться фикцией, однако этого не происходит. Не случайно сам Хайдеггер замечает: “Удивительно Вашему прозрению в свойство мыслительных путей” (Запада) и оба собеседника соглашаются, что “диалогом это все же было”⁷², – хотя должен признаться, что, по-моему, японский собеседник часто говорит как-то уж больно “по-хайдеггеровски”. Благодаря чему же реализован диалог? (И это при том, что он не устранял, а скорее выявлял некую радикальную разность беседующих!) Ответ: благодаря тому, что имело место “то неопределенное определяющее... чьему требованию мы даем звучать без искажений”⁷³. Можно ли признать подобное утверждение удовлетворяющим ответом? Не ближе ли тут тема “несения” диалога (хотя буквально он по Хайдеггеру – “собранность речи при существовании языка”) и опора как раз на осязательную и выявленную с самого начала опасность такого диалога? Не эта ли опасность – осознанная, присутствующая при своем опознании – и стала опорой? Иначе говоря, если не оставлена без внимания постоянная опасность диалога, то именно в нем мы способны идти навстречу друг другу. Да, трудно, почти невозможно высказаться Западу перед Востоком и быть услышанным и понятым – равно как и наоборот; и гораздо легче высказывать другое через свое (но тогда другое теряется именно как другое). А ведь мы почему-то (подчас безнадежно) ощущаем необходимость этого сказа нам другого в качестве его самого; допустим, я даже хочу не просто принять эту необходимость, но сделать ее свободной. Тогда я, наверное, смогу понять, почему при том, что языки столь разных культур “не

просто различны, но исходят в корне из разного существа⁷⁴, возникает странное согласие, созвучие, каковое так часто в своем диалоге обнаруживали М. Хайдеггер и его японский собеседник. И так, во-первых, опасность (того, что “язык беседы будет постоянно разрушать возможность сказать то, о чем шла, идет речь”). Во-вторых, проблема того, как быть свободным перед другим, не покупая эту свободу безразличием, пренебрежением или ненавистью. Быть свободным, не искажая. Это, повторяю, то, в чем можно и нужно обнаружить тему “несения”. Японский собеседник Хайдеггера говорит – и эти слова дают, как мне кажется, желанный образ отношения Востока и Запада – о взаимном благоухании вишневого и сливового цвета на одной и той же ветке. Разве Восток и Запад не одной и той же ветви – человеческой? Но не замысловатым хайдеггеровским выражением (“так я мыслю себе взаимное осуществление простора и тишины в том же событии вести открытия тайны двусложности”) хотелось бы тут ответить. А, несколько перефразируя это выражение, так: примерно подобным образом я мыслю себе взаимное осуществление “восточного” и “западного” в том же событии вести открытия тайны человеческого. В последнем же есть не только “ночная” и “дневная” стороны, но и проходящие через них “восточная” и “западная”.

В заключение коснемся и компаративистской философии⁷⁵, которая конституировалась как самостоятельное течение философской мысли лишь к концу XX в., хотя с 1951 г. существует международный журнал по сравнительной философии (“Phylosophy East and West”). Инициировало это направление как раз оформленные оппозиции Восток – Запад, в рамках которой переплелись и интерес к принципиально различным цивилизациям, и необходимость выявить как сходства, так и фундаментальные отличия между “своим” и “чужим”, и имперские амбиции, идеалистические претензии на “превосходство”, и оправдание собственной миссионерской деятельности. Что касается сравнительно-исторической методологии, то она бурно развивается вместе с конституированием сравнительного языкознания (работы И. Аделунга, Р. Раска и особенно Ф. Баппа и В. фон Гумбольдта), а затем методы сравнительного анализа переносятся и в изучение мифологии (“Немецкая мифология” Я. Гримма, 1835; “Сравнительная мифология” М. Мюллера, 1856 и др.). Оппонентами выступили представители так называемой антропологической школы. Аналогично возникает сравнительное религиоведение. В 1886 г. выходит “Сравнительное литературоведение” Х. Познетта. Что касается философии, то ряд авторов возводит становление сравнительного подхода здесь к Гегелю (“Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга”, 1802) и Ж.-М. Дежерандо (в 1804 г. вышла его трехтомная “Сравнительная история философских систем, рассмотренная исходя из принципов человеческого познания”). Но фактическим основателем европейской “философской ориенталистики” можно, пожалуй, признать Шопенгауэра. Сегодня крупнейшим центром по компаративистским исследованиям является Гонолулу. В. К. Шохин говорит о трех логических возможностях, которые может реализовать философская компаративистика: поиск “общего источника” или некоего “философского праязыка”; выявление историко-генетических связей между разными традициями философии Запада и Востока в контексте “теории влияний и заимствований”; наконец, выявление чисто типологических параллелей (направление, которое автор и считает перспективным).

Однако если задача стоит так (а так она вначале и ставилась) – “открыть для западной мысли значение восточного образа мысли и выявить возможность развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада”⁷⁶, – то она не решена (а возможно, и не может быть решена). Так, у китайских историков

философии есть все основания подчеркивать уникальность китайской философской традиции и ее тотальное отличие от европейской. Китайская философия ничего не знает о греческом “бытии”, ей вообще не свойственно субъект-объектное членение сущего, для нее “истина в сердце человека” (конфуцианство). Но подобное же радикальное отличие, исключающее возможность синтеза (однако не диалога), подчеркивает и западный исследователь. Так, А. Макинтайр⁷⁷, сравнивая конфуцианскую и аристотелевскую этики, находит в них “несовместимые воззрения относительно того, каким является наилучший образ жизни”. В классическом китайском языке нет даже терминов, которые могли бы соответствовать известным западным концепциям (как и наоборот). Однако и в отношении “диалога” существуют проблемы, ибо зачастую он ведется на языке и в рамках западной культуры. Естественно, это вызывает чувство отторжения у носителей культуры восточной⁷⁸. Что касается нынешней российской философии, то В. Г. Лысенко выделяет, хотя и весьма условно, три основные группы сравнения восточной и западной философии – при том, что сравнительная философия в России еще только начинает конституироваться: на основе идеи единства мирового историко-философского процесса в различных цивилизациях; на основе углубленного понимания отдельно взятой системы или традиции, в отношении которой другие выступают как непроблематизированный контрастный фон; на основе эрудиции и личных интеллектуальных вкусов исследователей, а не теоретически мотивированного выбора. (В. Г. Лысенко пишет об этом как о “спонтанных сравнениях по ассоциации или, напротив, по контрасту”⁷⁹.) Но у нас, к сожалению, нет места более подробно освещать это бурно развивающееся сегодня направление философских исследований. Достаточно сказать, что Р. Рорти полагает буквально следующее: все университетские кафедры философии должны быть компаративистскими.

Мир – это то, в чем живет человек (а не то, во что он безжалостно “заброшен”); место его жизни, но также и смерти. Мир – это “Запад – Восток, Север – Юг”; такой мир есть не одна лишь географическая и глобально-политическая конструкция, но и культурная, духовная и даже религиозная, сакральная. В этом “мире” есть эстетическое измерение, в котором проявляется своеобразная культурная “игра” указанных полюсов (мы имеем в виду и трагическое как модус эстетического); но есть и этическое, благодаря чему ни один полюс – будь то “Запад” или “Восток”, “Север” или “Юг”, – не может “возноситься” над другими, подавляя или отрицая их. И вряд ли можно приписывать такое подавление современному Западу, учитывая роль США, Японии и некоторых бурно прогрессирующих стран Азиатского и Южноамериканского регионов. Мировое сообщество подвижно, но эта подвижность не может держаться только на радикальной асимметрии.

Поскольку же я существую в таком мире, то я не “восточный” и не “западный”; не “северный” и не “южный”. Когда к вам подходят с мерками “строгаго нордического типа” – или “чисто славянского” – или “расслабленного южного типа” – то к вам в действительности подходят с намордником. Нет абсолютных преград – в том числе и возводимых моей собственной или чужой культурой, – которые нас полностью изолировали бы, не позволяя присутствовать во всех частях мира. Конечно, если этот мир сохраняет еще измерение человечности (но не растворяясь при этом в нем, не поглощаясь только этим измерением). А может, по-своему прав такой адепт “восточной традиции”, как Бхагван Шри Раджниш, который писал: “В истинно духовном человеке Восток и Запад встречаются”.

ся и исчезают, он всемирен. Нет такой точки, где он существует. Его подход всемирен, его подход тотален. Он есть целое, именно поэтому я называю его святым. Ни Восток, ни Запад не являются целым. Они страдали⁸⁰.

Нельзя унифицировать Запад. Нельзя унифицировать Восток. Нельзя унифицировать человека. Три позитивные невозможности.

Примечания

- 1 Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф. Философия откровения. СПб.: Наука, 2000. С. 37.
- 2 Юнгер Эрнст. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000. С. 338.
- 3 Мейендорф И. Произошла ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? // ВРХД. 1992. № 165. С. 5.
- 4 Точка зрения, изложенная В. Шубартом в его книге "Европа и душа Востока" // АУМ. № 4.
- 5 Цит. по: Восток – Запад: литературные взаимосвязи в зарубежных исследованиях. М., 1989. С. 20.
- 6 Цит. по: Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 95.
- 7 Ровнер А. См. АУМ. № 4. С. 12.
- 8 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 71. Надо сказать, что существует мнение (например, см.: Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 139), согласно которому "Европа – в наиболее точном значении этого слова – родилась именно в средние века, родилась благодаря сближению нордических элементов, дотоле остававшихся вне сферы притяжения Рима, и элементов средиземноморских, распавшихся и разъединенных вследствие падения империи".
- 9 Автор пишет: "Прогресс... не составляет исключительной привилегии Запада, или Европы, а застой – исключительного клейма Востока, или Азии" (Там же. С. 75).
- 10 Все это, конечно, далеко не ново. В России еще И. Киреевский в 1852 г. "хорошил" Европу: "Европа в своем духовном развитии уже прошла через кульминационный пункт. Достигшая атеизма и материализма, она истощила ту единственную силу абстрактного рационализма, которой она располагала и идет к банкротству" (цит. по: Шубарт В. Цит. произв. С. 118). Сравните с этим тезис А. Тойнби: "Запад способен гальванизировать и разъединять, но ему не дано стабилизировать и объединять" (Постижение истории. М., 1991. С. 597). Удивительно то, что Европа, Запад все еще живы после столь многочисленных "похорон". Парадокс, но если, с одной стороны, на Западе как бы ставят окончательный крест (Запад как "место, где умирает Откровение"), то, с другой, о нем приходится – подчас со скрежетом зубным – говорить и нечто иное, весьма похожее на признание некоей глобальной победы Запада. Например, так, как сказал А. Зиновьев (см. интервью с ним в "Правде" от 3 августа 1994 г.): "Запад, конечно, явление неоднородное. Позиции различных стран Запада отличаются друг от друга существенно, и порой они даже противоположны. Но давно пора понять один из важнейших факторов эпохи, переживаемых ныне человечеством, а именно – фактор интеграции индустриальных стран Запада в новое гигантское социальное племя. Эта интеграция происходит, несмотря ни на что. Нужно принимать во внимание и другой фактор, а именно образование Глобального Общества под эгидой Запада".
- 11 Цит. по: АУМ. № 4. С. 150.
- 12 Там же. С. 39.
- 13 Они же характерны для А. С. Хомякова, а затем В. С. Соловьева, который, как известно, в одной из своих работ говорил о трех "мирообразующих силах": сила единства, но без свободы ("арена" действия – исламский мир); сила свободы, но без

единства (характерна прежде всего для протестантского мира, в то время как для католичества специфична доминанта единства) и, так сказать, "совершенная" сила свободы в единстве и единства в свободе (которая, по существу, и ставит всемирную задачу перед Православием как сохранившим дух и принцип соборности).

- 14 Шубарт В. Цит. произв. С. 31.
- 15 Сравним с точкой зрения такого крупнейшего философа XX в., как Э. Гуссерль. Для последнего "прафеномен духовной Европы" образован открытием философии и науки в их едином устремлении постичь действительность. Иначе говоря, духовно (как пишет Г. С. Кнабе) "Европа есть энтелехия идеи философии как науки". Эта энтелехия – бесконечный энергетический процесс воплощения. Вот слова самого Э. Гуссерля: "Духовный телос европейского человечества, заключающий в себе самостоятельный телос каждой отдельной нации и отдельной личности, имеет характер бесконечности; он представляет собой бесконечную идею, в которую стремится облечься таящийся в глубине общий им всем дух становления" (цит. по: Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М.: Индрик, 1993. С. 141).
- 16 Надо помнить, что Россия у В. Шубарта – самый юный носитель восточного духа; это "христианская часть Азии", сохранившая "душу", кою "потерял Запад". Между ними – противоположность экзистенциальная ("если Запад говорит: лучше смерть, чем рабство, то русский говорит: лучше раб, чем грешник"; см. цит. произв., с. 96), и метафизическая (изначальный исток западного бытия будто бы – страх, как тайный мотор прометеевской активности, тогда как у русских это доверие, выступающее в качестве предпосылки русской созерцательности), и по самому способу мышления. Относительно последнего суждение автора таково: мышление европейцев "целевое" как форма властного человека, тогда как у русских мышление – де "выразительное" – и это мыслительная форма "отдающей себя души"; первое мыслит заключениями, второе – символами; в первом мы находим "точечное чувство" и специализирующее видение, во втором – чувство всеобщности и видение универсальное. Надо ли говорить, на чьей стороне "метафизическое преимущество" и симпатии автора?
- 17 Шубарт В. Цит. произв. С. 95.
- 18 Там же. С. 158.
- 19 Несколько слов о самой сути концепции В. Шубарта (ибо он является авторитетом для определенной части и нынешних российских идеологов). Он развивает так называемое учение об "эонических прототипах", определяющих духовные рамки жизнедеятельности индивидов (в этих рамках они движутся "в меру своей моральной свободы"). Жизнь в одном "эоне" есть "содружество, определяемое общностью судьбы". В. Шубарт говорит о четырех сменяющих друг друга прототипах: гармонический человек, пребывающий в созвучии с миром, который мыслится как космос; героический человек, который пребывает в борьбе за господство над миром, мыслимым как хаос; аскетический человек, который пребывает в бегстве от мира, рассматриваемого как погрязший в заблуждении; мессианский человек, дающий освящение миру, ибо мир есть место, где должен быть создан божественный порядок. Гармонический и аскетический человек (равно и соответствующие им культуры), по Шубарту, статичны, тогда как героический и мессианский – динамичны; история же есть "ритмическое течение сменяющихся прототипов". Европа за последнее тысячелетие пережила две эпохи: готическую (XI–XVI вв.), которая воплотила прототип гармонического человека и создала духовное единство Европы (последний ее отголосок – романтизм); прометеевскую (переход к ней совершился между 1450–1550 гг.), которая воплотила героический прототип, ориентированный на овладение миром. XX в. – межвременье, когда прометеевская культура терпит полное банкротство. Естественно, встает вопрос о том, какая эпоха идет на смену. По В. Шубарту – иоаническая, основная черта которой есть "борьба за вселенскость".

Она возвещает возвращение мессианского прототипа, и явление ее Шубарт усматривает как раз на Востоке, прежде всего в России. Именно здесь будто бы человек не противостоит судьбе как врагу, а един с ней и потому самоотверженно ее исполняет. Идеалу Сверхчеловека, культуре Слова, Норм и Города тут противопоставлен идеал Всечеловека, культура Молчания, Созерцания, Леса-и-Степи. И именно в связи с этим Шубарт высказывает свой критический взгляд на западную философию как обращенную лишь на бывшее (в силу чего она, по сути, сводится к истории философии), тогда как “настоящая, живая философия сама осуществляет будущее”. Парадокс, но автор, кажется, не замечает, что последнее как раз соответствует типично “прометеевскому” взгляду на суть и цель философии.

²⁰ Дело в том, что теологии, базирующейся на христианизации платонизма и неоплатонизма, может противопоставляться так называемая “теология синергетики”, делающая главный акцент не на сущностном мире идей как “Божьих замыслов”, а на понятии (символе) “божественной энергии” и “стяжании” таковых. (Более подробно и обстоятельно см. об этом книгу С. С. Хоружего “После перерыва. Пути русской философии” (СПб.: Алетейя, 1994).) Божественная идея неизреченна и непознаваема, т. е. полностью трансцендентна, но “божественные энергии” пронизывают все сущее; “дело обожения” предполагает синергию (своего рода “сотрудничество”) Божией Благодати и собственных усилий человека. Что касается темы разделения латинского Запада и православного Востока, то я адресую читателя к книге М. Э. Поснова “История Христианской церкви (до разделения церковью – 1054 г.)” (Киев: Путь к истине, 1991). Вину за раскол христианских церквей автор возлагает не только на Рим, но также и на Константинополь; главная причина разделения – это борьба за власть, и особенно роковую роль здесь сыграло византийское учение о царской и патриаршей власти. Конечный вывод автора таков: “Пропась между Восточной и Западной Церковью вырыта руками человеческими и ими же должна быть и засыпана” (с. 561). Католическую точку зрения на догматические различия см. в книге А. Волконского “Католичество и Священное предание Востока” (Париж, 1933). В небольшом предисловии к переизданию этой книги в России А. Левитин (Краснов) пишет: “Русский национализм со времен славянофилов и Ф. Достоевского является главной причиной и главным препятствием для соединения Церквей”.

Но неужели же “главная причина” столь одиозна? Это с одной стороны. А с другой – разве русский национализм не имеет глубоких корней в соответствующей культуре? ²¹ Р. Тагор писал своему адресату Дай Цзитао о том, что древняя мудрость Китая и Индии есть стремление к полноте жизни, “соединение разнообразной жизненной деятельности с радостью жизни” (цит. по: Неру Д. Открытие Индии. Кн. 1. М.: Политиздат, 1989. С. 128).

²² Или, напротив, писать, что в силу объективных исторических условий Восток лучше изучил западную культуру, чем Запад – восточную; см. статью М. С. Федоришина в: Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985. С. 248.

²³ Цит. по: Хироси Нагата. История философской мысли в Японии. М.: Прогресс, 1991. С. 248.

²⁴ Там же.

²⁵ Сутапа Дас в одной из своих работ (см.: Реверс: Философско-религиозный и литературный альманах. СПб., 1992) приводит выдержку из письма генерал-губернатора Индии (1813 г.): “Индусы оставляют впечатление существ, чья жизнь сводится к отправлению животных нужд, и даже к ним они относятся с видимым безразличием... их интеллект не больше, чем у собаки”. Но автор (наш современник), приводящий эту цитату как образец предвзятого мнения, тут же сам пишет о Западе как цивилизации, “полностью лишенной духовной культуры” (см. с. 63, 58).

²⁶ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 9.

²⁷ “Для Индии мир и история не имеют ни ценности, ни цели... полная противоположность индусского мирозерцания – христианскому с его положительным отношением к ценности мира” (Вышеславцев Б. П. Цит. произв. С. 240).

²⁸ Григорьева Т. П. Дао и Логос: Встреча культур. М.: Наука, 1992. С. 424.

²⁹ Не случайно она цитирует П. Чаадаева: “Мир искони делится на две части – Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный самой природой разумного существа: это – два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, обнимающие весь жизненный строй человеческого рода” (Там же. С. 30).

³⁰ Сравните изречение Чжуан-цзы: “Не мыслить и не думать – начало постижения Дао. Нигде не находится и ни в чем не усердствовать – начало безмятежного пребывания в Дао”.

³¹ Григорьева Т. П. Указ. соч. С. 60–61.

³² Там же. С. 205, 217.

³³ Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 808.

³⁴ Впрочем, и сам Вебер “оговаривается” в том смысле, что “...религиозность индийских интеллектуалов, соединившая виртуозность спасения собственными силами с универсальной доступностью, самое строгое неприятие мира с органической социальной этикой, созерцание как высший путь к спасению с мирской этикой признания” (Там же) – не столь “проста”, как может показаться.

³⁵ Главная проблема “философии Востока” и состоит в том, как перейти от сансарического мира к миру нирваническому; при этом всячески подчеркивается ошибочность модели, базирующейся на дихотомии (дуальности) “внешнего” и “внутреннего”. (Последняя вменяется в едва ли не основную “вину” картезианству, с которым западное мышление неустанно борется именно потому, что никак не может до конца расстаться с ним.) Разрушить всю эту картину, созданную “дуализмом” внешнего и внутреннего – задача буддистской философии. Нирвана и есть, если угодно, “состояние высшего просвещения”, тождественное не с бездеятельностью в европейском понимании, а с “деятельностью” без мысли. Поэтому же и тайна “смерти-жизни” постигается только при полном отсутствии дискурсивного мышления, представляющего преграду на пути постижения истины, ибо Истина – недвойственна и сверхлогична. Мысли – то, что мешает человеку осознать его просвещенность; следовательно, “бытие без мыслей” – это как раз “событие просвещения”. И в этом – все различие: мастер дзэн, например, живет свободным от мыслей, а обычный человек – нет. Деятельность без мыслей, не контролируемая рассуждением, и есть манифестация природы Будды. Более подробно об этом – в главах, посвященных рассмотрению буддийского учения. А сейчас – еще раз об этих трех типах отношения к миру. Они обуславливают и определенное понимание сущности человека. Для греческой культуры эта сущность воплощена в разуме, определяя мудрость как цель жизни. Для культуры Древнего Китая она коренится в “сердце” (“гуманность”, “человеколюбие”) и соответственно цель состоит в том, чтобы стать добродетельным. В древней же Индии это Атман, “истинное Я”, откуда и высшая цель: обрести спасение, познав истинную суть самого себя. И много позже великий Ганди продолжал утверждать: жизнь – это вдохновение, ее цель – стремиться к совершенству, а оно заключается в самопознании.

³⁶ Поснов М. Э. Указ. соч. С. 34.

³⁷ Там же. С. 35.

³⁸ Дюмулен Генрих. История дзэн-буддизма: Индия и Китай. СПб.: Орис, 1994. С. 11.

³⁹ См. эзотерическое ревью “Милый Ангел” (Т. 1. М.: Арктогея, 1991. С. 10). Здесь же – несколько небольших работ Р. Генона, равно как и другого великого традиционалиста Юлиуса Эволя. См. также публикацию работ Генона в “Вопросах философии” (1991. № 4), которую предваряет ознакомительная статья Ю. Ф. Стефа-

нова "Р. Генон и философия традиционализма". Книга Р. Генона "Кризис современного мира" издана в Москве (издательство "Арктогея", 1991). Кстати, у Генона есть работа как раз на интересующую нас тему – "Восток и Запад"; ему также принадлежат труды, специально посвященные ведантическому учению, мусульманскому и даосскому эзотеризму; главной его работой признается "Царство колдовства и знаки времени", которая вышла в 1945 г. (русский перевод: М.: Беловодье, 1994).

⁴⁰ Вот почему адепт может написать слова, которые поневоле заставляют улыбнуться: "Можно сказать, что мы вообще не обращаемся к людям как таковым. Нам важно только ангелическое измерение бытия" (см.: Милый Ангел. С. 4).

⁴¹ Сравните "профаническое" понимание традиции – например, у Ежи Шацкого (Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990). Традицию этот автор считает важнейшей проблемой культуры, отмечая бесплодность противопоставления ее разуму и свободе; вообще "традицией может стать все – даже антитрадиционализм" (с. 270). Шацкий разграничивает понятия традиции и наследия и говорит о трех смыслах слова "традиция": функциональном (традиция как передача общественного наследия), субъектном (здесь фиксируется отношение данного поколения к прошлому), объектном (традиция как предание само по себе). Соответственно возникает три ряда проблем: условий, средств и целей. Традиционализм – это своего рода признак разложения традиции. Автор, далее, пишет о двух формах традиционализма: консерватизме, который хочет упрочить существующее; и архаизме, который хочет уничтожить его. Традиция и история в известном смысле противостоят друг другу (так, первая однозначна, вторая всегда многозначна).

⁴² Вопросы философии. 1991. № 4.

⁴³ Специфическое понятие, принадлежащее "циклической теории времени" в индуизме. Один цикл – калпа – охватывает 430 млн земных лет. В каждой Калпе – 14 периодов, манватар, причем по истечении каждого периода Вселенная возрождается вновь. Мы пребываем в седьмом периоде нынешней калпы. В свою очередь, период разделен на 71 Большой промежуток, а каждая из этих частей разделена на четыре "Юги", последовательность которых характеризуется нарастающей деградацией: Крита-Юга (символизируемая "золотым веком"; 4800 божественных лет, а "божественный год" равен 360 земным), Трета-Юга ("серебряный век", 3600 божественных лет), Двара-Юга ("бронзовый век", 2400 божественных лет), Кали-Юга ("железный век", 1200 божественных лет). Мы сейчас в четвертой из Юг седьмой – переходной – Манватары, когда мир полон зла и несправедливости. Таким образом, можно предположить, что "конец мира" сравнительно недалек. (Собственно, калпа – это мировой период; обычно называют четыре калпы: калпа пустоты, которая следует за завершением мирового цикла; калпа формирования новой вселенной – под действием кармы существ предыдущего мира; калпа пребывания; калпа разрушения, за которой вновь наступает новая калпа пустоты).

⁴⁴ Цит. по: Милый Ангел. С. 18.

⁴⁵ Там же. С. 20.

⁴⁶ Можно соглашаться и не соглашаться с мнением Ж.-П. Лорана, по которому "исторический процесс "лаицизации" мысли, ее становление чисто "светской", "профанической", и удаление религиозного измерения, его отторжение от Истории, содержат ряд логических погрешностей и систематических фальсификаций, которые могут быть изобличены лишь путем научного подхода" (цит. по: Милый Ангел. С. 121). Если не ошибаюсь, то под научным подходом здесь понимается как раз та методология, которая обеспечила преимущество "западной науки"; но в таком случае Запад способен критически рассматривать себя на основе своих же собственных методов, – а вот этого-то Р. Генон (как образец мыслителя, выявив-

шего и исследовавшего все эти "систематические фальсификации") и не допускает. Не все, конечно, примут оценку этой фигуры, принадлежащую Мишелю Вольсану (ортодоксальный генонист); последний говорит о произведениях Генона как о "самом большом интеллектуальном чуде на Западе после эпохи Средневековья". Тем не менее следует прислушаться к геноновскому анализу явления "рекуперации снизу" (так сказать, плебейского извращения соотношений эзотеризма и политики; здесь интересной и несомненно важной представляется сама тема связей оккультизма, метафизики и теологических концепций с миром политики и формирования геополитических проектов).

⁴⁷ В этом усматривается сама судьба Запада: убыстрение течения времени, сокращающего его до точки, мгновения, что ведет к "самоуничтожению времени". К Европе Р. Генон относится без малейшего пиетета; он пишет: гордыня и самомнение европейцев мешают "им осознать всю важность вклада, полученного с Востока. Они мнят себя прямыми наследниками эллинской цивилизации, хотя... история со всей очевидностью установила, что греческая наука и философия дошли до европейцев через мусульманских посредников" (ВФ. 1991. № 4).

⁴⁸ С этой точки зрения Метафизика есть "самопредставление рефлексии", т. е. метафизика сама себя представляет в виде рефлексии. Но на "инфраструктурном уровне" рефлексии "отвечают" флексии, характеризующиеся способностью "зарождаться" от Логоса. Иначе говоря, метафизика в действительности оказывается в зависимости от флексий и идиом (идиома – то, что может высказываться, оставаясь невысказанным внутри языка – определение, принадлежащее Деррида). Метафизика производима собственной текстурой; метафизическая спекуляция – всего лишь совокупный эффект ряда более сложных закономерностей на микроуровне, которого сама метафизика не постигает и не выявляет.

⁴⁹ Надо сказать, что Ж. Деррида проводит определенное различие между логоцентризмом и фоноцентризмом ("власть Голоса"). Последний представляет универсальную структуру, которую можно обнаружить, например, в культуре Китая, где "отсутствует логос". Первая же – европейская структура – лишь в силу обстоятельств превратившаяся в мировую. Ж. Деррида пишет: логоцентризм – "это генеалогия логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурсов и т. д.) в центр всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы" (цит. по: Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: РИК "Культура", 1993. С. 208).

⁵⁰ Во-первых, деконструкция есть "форма анализа не только понятий и значений, но также и институтов, дабы что-то заново утвердить и реконструировать"; во-вторых, нет одной-единственной деконструкции; она всегда должна быть единичной и зависеть от различных конкретных условий, в которых возникает; в-третьих, каждый – в силу предыдущего – "должен избрести собственный способ деконструкции, но не избобрать саму деконструкцию".

⁵¹ См., например: Элиаде М. Космос и История. М., 1987; Аспекты мифа. М., 1995.

⁵² Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994. С. 71.

⁵³ Там же. С. 158, 611.

⁵⁴ Там же. С. 615.

⁵⁵ Там же. С. 150.

⁵⁶ Там же. С. 140.

⁵⁷ Там же. С. 151.

⁵⁸ Юнг Карл Густав. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994.

⁵⁹ К.-Г. Юнг, имея в виду "необозримое духовное влияние Востока", писал: "Поостережемся недооценивать это влияние! Хотя оно почти не заметно на интеллекту-

альной поверхности Европы” (писано в 1928 г. – Н. С.), идеи Востока “захватывают массу снизу и постепенно прорастают на поверхность” (Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени. М.: Изд. группа “Прогресс”, “Универс”, 1996. С. 307). Правда, Юнг замечает некую двусторонность процесса влияния, однако неравноценную: “В то время как мы перетряхиваем материальный мир Востока своими превосходящими техническими возможностями, Восток своими превосходящими душевными возможностями приводит в смятение наш духовный мир. Т. е. мы все еще никак не приходим к мысли, что Восток способен охватить нас снизу” (Там же. С. 312). Впрочем, речь идет не о Востоке в географическом смысле, а о Востоке, который “в сущности.. находится в нас самих. Это наша собственная душа, которая трудится над созданием новых духовных форм” (Там же. С. 313). Тем самым уже нельзя сказать, что Западу здесь отводится всего лишь роль неодухотворенной материи. Можно согласиться и с мнением Юнга, согласно которому именно Европа – наша величайшая загадка; и именно жажда ответа гонит нас к чужим берегам. Как это? – “Если мы хотим пользоваться своим критическим аппаратом, нам обязательно нужно стать на внешнюю, удаленную от объекта точку зрения” (Юнг К.-Г. Дух и жизнь. М.: Практика, 1996. С. 254). Речь в данном случае идет о том, что без возможности посмотреть на свою нацию со стороны невозможно осознать психологические особенности собственной национальной жизни. “Взглянуть на нее со стороны – значит стать на точку зрения другой нации, а для этого мы должны обрести достаточно полное знание о чужой коллективной душе; в процессе такой ассимиляции мы неизбежно столкнемся со всем тем, что несовместимо с нашей природой и составляет склонности и особенности другой нации. Все, что раздражает нас в других, может помочь нашему пониманию себя” (Там же. С. 255). Несомненно, это применимо и к взаимоотношению различных культур.

⁶⁰ Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. С. 11, 25, 28.

⁶¹ Как известно, Юнг создал собственную его версию, названную им аналитической психологией.

⁶² Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. С. 60–61, 63.

⁶³ Там же. С. 102, 99, 101.

⁶⁴ Там же. С. 104, 105.

⁶⁵ Юнг пишет: “Европейское проникновение на Восток было огромных масштабов насилия. Оно оставило нам после себя... обязательство постичь дух Востока” (О психологии восточных религий и философий. С. 222).

⁶⁶ Там же. С. 202–203.

⁶⁷ Там же. С. 211.

⁶⁸ Более развернуто: “Мы, люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти, чтобы можно было обозреть его еще и как-нибудь со стороны”, так что “в поле нашего зрения существо языка оказывается всякий раз лишь в той мере, в какой мы сами оказываемся в его поле, вверены ему” (Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 259, 272).

⁶⁹ Собственно, даже не “язык”, хотел бы говорить философ, но “сказ”; это не имя человеческого говорения, но имя онтологической сущности, позволяющей способом намека “чем-то явиться и явствовать”; едва ли не главный тезис здесь: “Мы поставили себя над языком, вместо того чтобы быть при нем” (Там же. С. 300).

⁷⁰ Там же. С. 93.

⁷¹ М. Хайдеггер сам замечает: “Я еще не вижу, достаточно ли того, что я пытаюсь продумать как существо языка, также и для существа восточноазиатского языка”; а ведь только это дало бы ему интеллектуальное право для тех вопросов, с которыми он, по его же признанию, “уже тридцать лет назад обращался к Вашим землякам” (речь о Японии). И чем в таком случае оправдана несомненная надежда,

выраженная в следующих словах: “Хотя остается в силе опасность, которую неизбежно таит в себе наш идущий на немецком языке разговор, я все же надеюсь, что сам между тем узнал нечто позволяющее лучше ставить вопрос, чем несколько десятилетий назад?” (Там же. С. 277).

⁷² Там же. С. 275.

⁷³ Там же. С. 284.

⁷⁴ Там же. С. 275.

⁷⁵ См.: Сравнительная философия. М.: Восточная литература, 2000, а также: История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. СПб., 1997; История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. Т. 1–2. СПб.: Лань, 1998.

⁷⁶ Сравнительная философия. С. 106.

⁷⁷ Макинтайр Аласдер. После добродетели. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.

⁷⁸ Один из авторов, представленных в “Сравнительной философии”, Мишель Юлен, начинает свою статью с того, что компаративистская философия – совсем юная дисциплина; возможно даже, что ей еще предстоит родиться. И прежде всего, она должна указать (как и было сделано Полем Массон-Урселем, которого М. Юлен считает одним из основателей сравнительной философии) “на неясности и тупики, к которым неизбежно приводит всякое сравнительное исследование, претендующее на то, что оно опирается только на понятия и на видимые сходства, переложимые с одного языка на другой, с одной культуры – на другую” (с. 128). Сравнению подлежат не изолированные темы, а философские системы в их целостности и внутренней связности. Один из путей – выявление и классификация функциональных аналогий, связывающих концепции, принадлежащие разным философским мирам. И это не означает, что разные философии отличаются лишь иным набором концептуальных средств, ставя и решая одни и те же “вечные проблемы”. При этом сравнительная философия, кажется, обречена быть зажатой между двумя крайностями: “синкретизмом, нивелирующим различия и неспособным открыть в текстах ничего, кроме того, что его приверженцам уже и так известно”, – и “эволюционистским историзмом, который – ориентирован ли он на постулат прогресса или нет – ставит ударение, к тому же весьма неопределенное, на элемент, ранее неизвестный, новый и оригинальный, подрывая тем самым основу самой идеи сравнения” (с. 129). И это лишь некоторые из трудностей, с которыми сталкивается компаративистская философия. Но, быть может, самое главное заключается в том, что “в сравнительной философии мы никогда не имеем дела с чистыми идеями. Понятия разных традиций, которые, как нам кажется, мы можем сталкивать друг с другом поверх границ эпох и культур, суть не что иное, как особые конфигурации, воплощенные с помощью исторических матриц, сложность и богатство которых чаще всего не поддается никакому описанию” (с. 132).

⁷⁹ Сравнительная философия. С. 151.

⁸⁰ Ошо (Бхагван Шри Раджниш). Пока вы не умрете. Мудрость песков. М.: ИПА, 1994. С. 442. Я думаю, что компаративистская философия не должна проявлять высокомерия, давая слово и тем, кто смотрит на ту или иную традицию “изнутри”, “некритически” и “синкретически”. Кстати, упомянутый автор различает традицию “коленипоклонения”, к которой относит буддизм, христианство и ислам – и традицию “исследования” (суфизм, дзэн, хасидизм и даосизм); впрочем, это весьма своеобразное “исследование”, поскольку “ум лишь претендует на понимание, но ничего не понимает. Ум – величайший претендент” (с. 451).

КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Основные темы:

- Краткий очерк исторической периодизации
- Культура, религия, образ жизни. Ведическая литература
- Метафизическая концепция индуизма. Классические школы философии
- Веданта. Основные течения. Учение Шанкары
- Классическая йога

Согласно археологическим данным¹, первые поселения земледельцев на территории Индийского субконтинента появились в III тысячелетии до н. э. Они образовали древнейшую в Южной Азии цивилизацию. Поскольку Индию с севера и северо-востока ограждают Гималайские горы, то переселенцы и завоеватели проникали в нее со стороны северо-запада. В этом же направлении шла торговля и культурный обмен. И именно этим путем во II тысячелетии до н. э. в Индию пришли племена ариев². “Священная земля” ариев носила название Арьяварти и располагалась в центральной части Индо-Гангской равнины. Между Гангом и Индом в первой половине I тысячелетия и возникла ведийская цивилизация, ставшая третьей по времени (после месопотамской и египетской) великой древневосточной цивилизацией.

Одна из периодизаций древнейшей истории Южной Азии³ включает в себя следующие эпохи:

1. Старейшая индская цивилизация (XXIII–XVIII вв. до н. э.) характеризуется использованием бронзы, созданием письменности, строительством городов, возникновением первых раннеклассовых государств. Наиболее крупные из открытых в результате раскопок городов этого периода – Хараппа, Мохенджо-Даро (современная археология насчитывает несколько сот поселений этой цивилизации).
2. Ведийский период (с конца II тысячелетия по VII в. до н. э.) – время появления в Индии ариев и создания “Вед”, которые по языку, религии и мифологии в определенных отношениях сходны с иранской “Авестой”.
3. Буддийский период (VI–III вв. до н. э.). Отличительная черта этого периода (кроме, естественно, самого возникновения буддизма) – обширное городское строительство, говорящее нам о расцвете торговли и ремесел. Не случайно в этот период (с середины I тысячелетия) появляется чеканка монет. Тогда же возникает и наиболее значительное в древнеиндийской истории государство Маурьев (317–180 гг. до н. э.; столица государства – Паталипутра, основатель царствующей династии – Чандрагупта). Наивысшего расцвета оно достигает при знаменитом Ашоке (середина III в. до н. э.)⁴. Следует, видимо, отметить и появление в конце IV в. до н. э. на территории Пенджаба

войск Александра Македонского (не преувеличивая, однако, значение этого факта в смысле какого-либо значительного культурного влияния).

4. Классический период (со II в. до н. э. по V в. н. э.). Это эпоха становления кастового строя⁵, время создания “Архашастры” (трактат по искусству политики) и “Законов Ману” (I–III вв. н. э.). В I в. до н. э. Индия переживает последовательно вторжения греко-бактрийских, восточно-иранских племен и парфян. Первые же века нашей эры отличает доминирование Кушанской империи, чье политическое влияние охватывает всю Центральную Азию. Но в III в. государство Кушан распадается, а в IV–V вв. происходит возвышение династии Гуптов, объединивших территорию Северной Индии⁶. В этот период складываются феодальные отношения, что подводит нас уже к истории средневековой Индии.

Империя Гуптов – последняя крупная держава древности (границы ее достигали берегов Аравийского моря). После ее распада вплоть до середины VIII в. в Индии не возникало сильных государств (если не считать государства Харши, во времена которого, однако, начинается глубокий упадок буддизма в Индии, практически сходящего здесь через несколько веков на нет).

Политическая картина средневековой Индии чрезвычайно пестра. Мы можем обрисовать ее лишь в самых общих чертах. Уже в VIII в. отмечаются набеги мусульман из Арабского халифата. Одновременно в начале VIII в. начинается процесс объединения так называемых раджпутских кланов, что положило начало династии Гурджара-Пратихаров. Эта династия вела изнурительную борьбу с государством Пали, возникшем в Бенгалии и Бихаре. Для ряда мелких княжеств середины X–XII в. (империя Гурджара-Пратихаров прекратила свое существование в X в.) постоянной проблемой становится угроза со стороны тюрок-мусульман. В XII в. в долину Ганга проникают войска Мухаммеда Гури. Это привело к образованию Делийского султаната (с 1206 г.). Поход Тимура в Индию на время прервал его процветание, но при династии Сайидов (XV в.) и Лоди (афганская династия, правившая до середины XVI в.) Делийский султанат возрождается. Однако завоевания Бабура (основатель династии Великих Моголов, 1526–1858 гг.) положили конец и этому государству.

На этом мы прервем обзор истории Индии, поскольку нас в дальнейшем будут интересовать культура и философские учения именно указанных периодов⁷.

Исследование и постижение культуры Индии⁸ исключительно трудно – и не только в силу ее отличия от культур европейских⁹ (китайская цивилизация в этом отношении, например, гораздо более чужда Западу). Дело в чрезвычайном многообразии самой этой культуры (достаточно сказать, что в Индии насчитывается около 900 разных языков). Академик С. Ф. Ольденбург к основам индийской культуры относил специфически индусский деревенский образ жизни, кастовый строй¹⁰, особое положение и роль брахманства, санскритский язык, который рассматривался как священный. “Индия, – писал он, – страна стиха, ибо почти все может здесь излагаться стихами, даже медицинские трактаты”¹¹. О санскрите (“украшенный”, “выработанный”, “усовершенствованный”), возможно, достаточно сказать хотя бы то, что знаменитая грамматика Панини (VI–V вв. до н. э.; вплоть до XIX в. считалась образцовым филологическим сочинением) насчитывает около 4 тысяч правил. Следует указать и на неразрывную связь этой культуры с религией. Правда, Махатма Ганди утверждал, что “человек может не верить в бога и

все же называть себя индузом. Индуизм – это неустанная погоня за истиной... Отрицание истины нам неведомо¹². Но ряд других авторов небезосновательно полагают, что “вера в Верховную сущность есть коренной принцип индийской традиции” (С. Радхакришнан)¹³. Напротив, вряд ли можно считать специфичным только для индийского мышления (как полагают некоторые) то обстоятельство, что оно “всегда делало упор на конечную цель жизни. Оно никогда не забывало о трансцендентном элементе в своей системе, и потому, полностью принимая жизнь, оно в то же время отказывалось стать ее жертвой и рабом”¹⁴.

“Полностью принимая жизнь”... Это очень верный момент, которого мы еще коснемся ниже. Учет его – значит оградить себя от той односторонней и даже предвзятой точки зрения, согласно которой душа индуса всего лишь грезит, порождая в этих грезах в совершенно неопределенной форме науки, поэзию, философские учения и т. д. Именно так, например, характеризовал индийскую мысль русский философ В. Соловьев в своих “Лекциях по истории философии”¹⁵. Индию нельзя понять в свете только одной традиции, будь то традиция аскетизма и самоотрешения или какая-либо иная. В этой культуре всегда была живой и традиция принятия жизни во всей ее полноте. Указанные установки могли расходиться и противоречить друг другу, но в какой-то глубинной основе они являлись взаимодополнительными (так что решительный перевес одной из них неизбежно нарушил бы сам дух гармонического идеала Индии).

Многие люди, изучающие индуизм, склонны полагать, что мистицизм является основополагающим смыслом именно индийской религии и именно здесь он развивался наиболее свободно и полно. Дело доходит иногда до признания мистицизма едва ли не единственной альтернативой фундаментализму (угроза которого столь значительна сегодня). А потому и диалог следует строить на основе мистицизма (взгляд, излагаемый, к примеру, Р. Зегером). Относительно мистицизма, а часто более и фантастичности индийской мысли следует все-таки придерживаться более сбалансированной позиции, не забывая того, что индийская мысль дала тщательную разработку ряда теоретических дисциплин, таких как логика, грамматика, метрика и др.¹⁶ Но что бы мы ни говорили об индийском мышлении и культуре, совершенно невозможно обойти тему, касающуюся громадного комплекса ведической литературы. Ведь на нем всегда так или иначе базировалось это мышление и развивалась эта культура.

“Веды” (ср. русское “ведать”) означают не просто “знание”, но “Знание Священное”. По составу, прежде всего, это четыре сборника гимнов (самхиты) в честь богов, возникших предположительно на рубеже II–I тысячелетий до н. э.: Ригведа, десять мандал которой содержат 1028 гимнов; Самавед, или собрание 1549 мелодий и песнопений; Яджурведа, или веда жертвенных формул (различают несколько вариантов так называемой “черной” и “белой” Яджурведы); возникшая несколько позже Атхарваведа, содержащая 731 магическое заклинание. Кроме того, к ведическому комплексу относят и так называемые Брахманы (для каждой самхиты свои) – ритуальные и мифологические пояснения к самхитам. Следующий “слой” ведической литературы образуют Араньяки, или “лесные” книги (большой частью входящие в Брахманы, но все-таки выделяемые в особый раздел). Наконец, это и знаменитые Упанишады, о которых следует сказать особо. “Упанишады” буквально означают “сидеть возле” (имеется в виду – возле ног Учителя); это сокровенное учение, получаемое адептом непосредственно от Учителя. Старейшие Упанишады относятся к VII–VI вв. до н. э., но они создавались вплоть до мусульманского завоевания Индии (наиболее поздние можно отнести к XIV–XV вв. н. э.). Всего насчитывается более 200 произведений эти-

ческого, философского и религиозно-ритуального характера, относимых к Упанишадам. Но с философской точки зрения важнейшими признаются лишь 10–15 Упанишад (таких как Брихадараньяка, Чхандогья и др.). Хотя Упанишады относятся к последнему “вертикальному слою”¹⁷ Вед, следует иметь в виду и то, что фактически они “отражают иную ступень индийской культуры, новые проблемы, вставшие перед индийскими мыслителями”¹⁸. Кстати, знаменитую формулу Чхандогья-упанишад, гласящую “Ты еси то”, Шопенгауэр полагал едва ли не основанием своей теории нравственности. Более же поздние исследователи отмечают, напротив, что слияние “я” и “ты” (различение которых необходимо для конституирования самой нравственной позиции) делает буквально онтологически невозможным этическое сознание.

Итак, это старейший памятник мировой философской мысли и основа практически всех последующих индийских философских систем. Традиционная индийская классификация Упанишад осуществляется по Ведам. Но что касается их внутренней связи с последними, тут можно выделить две различные точки зрения. Одни исследователи были склонны противопоставлять Упанишады религиозно-этическим воззрениям, изложенным в Ведах (такова, к примеру, позиция М. Мюллера и П. Дейссена); другие, напротив, подчеркивали преемственность Упанишад с ведической традицией (Б. К. Чаттопадхья и др.).

Вся перечисленная литература относится к “священному писанию” индуизма (так называемое “шрути”, буквально: “услышанное”; имеется в виду, что на самом-то деле Веда никем не были созданы, написаны). Кроме “шрути” существует и “смрити” (буквально: “запоминаемое”), или сутры (трактаты различного рода, комментирующие Веда), которые образуют ведангу (“часть Вед”). В частности, к веданге относятся трактаты по фонетике (необходимые для того, чтобы правильно произносить текст Вед, ибо каждый звук здесь считался священным и не допускал искажения), по метрике, грамматике и этимологии (также необходимые для правильного чтения и понимания Вед), по ритуалу и астрономии (их знание требовалось при исполнении обрядовых действий). К “смрити” же относились и упаведы (“вспомогательное знание”) – трактаты по военному делу, музыке, медицине и т. д. Таким образом, буквально вся литература (более того, вся культура и вся жизнь) так или иначе имела отношение к Ведам¹⁹. Но изучение Вед было доступно лишь высшим кастам. Однако между началом I тысячелетия и началом XI различными сектами были созданы так называемые пураны – предания, эпические произведения, которые считались ведами низших каст.

Ведическое знание (“шрути”) признавалось не имеющим недостатков; оно рассматривалось как трансцендентное, сакральное и ориентированное на спасение (ибо мир воспринимался как сфера страдания; это Мритьюлока, “Обитель смерти”, – таково обозначение Земли на санскрите). Поэтому Веда признают только то знание, которое ведет к высшей Истине; всякое другое знание есть лишь невежество. Ведическое знание, далее, требует принципа “парампары”, т. е. цепи ученической преемственности. Причем каждое звено этой цепи должно быть совершенным. Это значит, что гуру обязан быть ачарьей – тем, кто учит личным примером; он – лишь проводник в этой цепи²⁰. По преданию, на изучение каждой из самхит (а Веда учили наизусть) могло уходить до семи лет. Существовало три стадии постижения Вед: слушание учителя – рассуждение об услышанном – созерцательное размышление о его сокровенном смысле. Очень большое значение придавалось тождеству речи, дыхания и мысли. Так, в старейшей Бхадараньяка-упанишаде сам Атман рассматривается как состоящий из речи, разума и дыхания; “таковы же и три мира: речь – этот мир, разум – воздушное

пространство, дыхание – тот мир. Таковы же и три веды: речь – Ригведа, разум – Яджурведа, дыхание – Самаведа²¹. Поэтому ученые пандиты учат произносить тексты с правильной интонацией и ударением, ибо дух изучающего возвышается не только в силу значения слов, но и их мантрического звучания. И вообще тексты Вед воспринимались как постоянно звучащее ритуальное космическое песнопение, пронизывающее все жизненное дыхание. Не удивительно, что именно практика заучивания, передачи и интерпретации священных текстов определяла в значительной мере и развитие специальных научных дисциплин (логики, философии, лингвистики, этики и т. д.).

Можно понять Дж. Неру, когда он писал: “Я видел нечто исключительное в том, что на протяжении пятитысячелетней истории вторжений и переворотов Индия сохранила непрерывную культурную традицию – традицию, широко распространенную среди масс и оказавшую на них огромное влияние²². Говоря о секрете этой силы и ее источнике, мы вынуждены обратиться к столь неопределенной категории, как “дух народа”, воплощаемый прежде всего в исповедуемой данным народом религии. В Индии же религия есть изначально неотъемлемая часть культуры. Не таким уж большим преувеличением является утверждение Брамана Чаттериджи о том, что “вся цивилизация древней Индии была в основе своей строго религиозная, наука и религия не были разделены²³. Можно говорить о трех этапах развития этой религии: ведизме, брахманизме, индуизме. Согласно одному из современных исследователей, “важная особенность индийских религий – их интровертированность, т. е. явственная обращенность вовнутрь, акцент на индивидуальный поиск, на стремление и возможности личности найти собственный путь к цели, спасение и освобождение для себя²⁴. Три главных божества индуизма (так называемое Тримурти): Брахма, Шива и Вишну. Первоначально “Брахма” означало жертву, молитву, позднее это имя стало обозначать некую единую общую связь существующего, своего рода “Мировую Душу”. Брахма – Бог созидательный, однако он оказался оттесненным на задний план двумя другими божествами, с именами которых и связаны два течения индуизма: шиваизм и вишнуизм.

Шива – Бог-разрушитель материальных форм; не случайно один из его символов – пепел. Таким образом, разрушение для индуиста – божественный атрибут; и только через разрушение возможна регенерация, возрождение форм, в которых жизнь может течь более свободно и полно. Поэтому Шива – Бог Йогов, ибо помогает преодолеть низшую природу и подняться до истинной. Последнее требует прежде всего овладения своим разумом. А он как-то связан с Луной; вот почему лучшее время, дабы преступить ограниченность разума (который вовсе не является чем-то высшим в индуизме), – это полнолуние. (В полнолуние происходит и Шиваратри – ежегодный праздник Шивы.) С поклонением Шиве связан и культ жизненной силы, мужского животворящего начала (лингама²⁵). Отличительная черта облика Шивы – третий глаз на лбу. Это бог ритма и танца; танец Шивы творит мир. Вся сила Шивы в его “шакти”, духовной энергии, которая, однако, не всегда остается при нем. Отсюда – богиня Шакти (супруга Шивы), олицетворениями которой являются Дурга (десятирукая богиня плодородия, воплощающая женское начало в природе) и Кали (покровительница всех заклятых нечистыми делами, трехглазое чудовище со множеством рук, бесчисленными зубами и высунутым языком; на шее у нее – ожерелье из черепов, в ушах – серьги в виде тел младенцев. Как понять и принять все это ортодоксальному христианину, с легкостью готовому истолковать столь “буйную” религиозную фантазию в качестве идолопоклонства?).

Третье главное божество индуизма, Вишну, – Бог охранительный. Его супруга – Лакшми, богиня счастья. Сам он – тысячерукий, восседает на тысячеголовом драконе Шеше или на троне в виде белого лотоса. Вишну имеет множество разных обликов, воплощений, которые называются аватарами Вишну. Собственно, доктрина аватар есть не что иное, как доктрина “циклических проявлений” (в определенных моменты и в различных формах) Единого Божественного Принципа. В промежуточные же периоды он пребывает в скрытом состоянии. Основных аватар Вишну – десять: рыба, черепаха, вепрь, человеколев, карлик-великан, Парашурама, Рама, Кришна, Будда, Калка (индуистский мессия)²⁶. Ездовое животное Вишну – Гаруда, царь птиц. (Я привожу все эти сведения, учитывая их символическое значение.)

Каковы же основные черты индуизма как мирозерцания и образа жизни, которые можно было бы выделить? Для религии индуизма характерны идея единства всех (видимых и невидимых) миров и принцип периодичности проявлений развивающейся жизни (инкарнации); отсюда вытекает и идея эволюции, ведущей к полному пробуждению души, а также воззрение, согласно которому все мировые явления основаны на жертве²⁷. Как утверждает К. Дьюбс, “для процессов развития индусской цивилизации характерна толерантность, приспособляемость, прагматическая регулируемость. Индуизм нацелен в большей степени на поглощение, нежели на отторжение, и в процессе поглощения его собственный характер претерпевает различные трансформации²⁸.”

Итак, индуизм, возникающий на базе древнейшего брахманизма, отличаются такие специфические черты, как многослойность и синкретичность, терпимость и своего рода “всеядность”, способность к ассимиляции, открытость. Это религия, которая потенциально тождественна всеиндийскому образу жизни, об идеальной норме которой мы чуть ниже вкратце скажем. Наконец, надо указать на такую категорию (параллели к которой мы, однако, легко найдем и в суфизме, и в христианской мистике), как “бхакти”. Этим понятием выражается личная преданность и любовь к Богу как основа жизни. Данная категория возникла в Индии еще в VII–VIII вв.; ее философские импликации явственно обнаруживаются у Рамануджи. Но специфическая идеология бхакти формируется в средневековой Индии и связана с деятельностью таких людей, как поэты Сурдаса и Кабир или проповедник бхакти в Бенгалии Чайтанья (XV–XVI вв.)²⁹.

Вследствии в этой культуре возникает и такая любопытная концепция, как “сатьяграха” (ненасильственное сопротивление; буквально: “упорство в истине”), использованная и в политической сфере.

Теперь от этой общей характеристики индуизма перейдем к той норме жизни, которая определяется основными ценностями индуистской идеологии.

Как древнеиндийское общество делилось на четыре основные варны, так и жизнь правоверного индуса распадалась на четыре основные стадии (ашрамы). Впрочем, вряд ли так уж уместно здесь это слово – “распадалось”; можно, напротив, говорить о некоем единстве этой жизни, подчиненной ритму четырех стадий. И точно так же, как система варн, лежащая в основе кастового строя, была связана с ведийской религией, жизненные стадии связывались с литературой и религией Вед; и они как бы воплощали путь от последовательного и полного приятия человеческой жизни до ее полного отрицания. Первый период был периодом учебы и самодисциплины (брахмачария), когда ребенок изучал Веды в доме учителя. Чтобы стать полноправным членом одной из трех варн “дваждырожденных”, надо было не просто родиться в одной из них, но и пройти путь соответствующего обучения и церемонию посвящения в доме учителя-брахма-

на. (Как известно, долгое время ведические тексты нельзя было сообщать непосвященным во избежание случайного осквернения; их передавали в устной форме от учителя к ученику.) Следующая стадия жизни – стадия хозяина, главы семьи (грихастха). В этот период человек изучает Брахманы и руководствуется ими в своей жизни. Третья стадия – лесного жителя (винапрастха) – характеризуется зрелым возрастом, когда индиец оставляет семью и удаляется в лесное отшельничество; руководством ему служат Араньяки. Последняя, завершающая стадия – это стадия саньясы, жизнь нищего странника, пребывающего в отречении от мира. На этой стадии изучаются Упанишады.

Разумеется, мы говорим о некой идеальной норме. Всю жизнь в рамках подобной системы направлял и регулировал закон моральной “причинности”, морального воздаяния – карма. Закону кармы подчинялся весь сансарический, т. е. феноменальный, мир (сансара – круговорот перевоплощений)³⁰. Собственно, карма означала и действие вообще, и ритуал, и “плоды” наших действий и обрядов. Существование в этом мире неотделимо от деятельности, которая способна видоизменять существование (причем деятельность для индуса – не одни лишь поступки, но и желания, и мысли). С одной стороны, согласно закону кармы, поведение, которое соответствовало социально-религиозным предписаниям, приводило к накоплению религиозной заслуги, обеспечивая новое рождение в более высокой варне (характерно, что и сами боги не были свободны от круговорота перерождений и воздаяния, т. е. кармы). С другой – человек вовсе не является фатальным пленником кармы; человека именно то и отличало, что он мог, в принципе, во всякую минуту ввести новые величины в “уравнение” своей жизни, изменяя тем самым равнодействующую своей кармы.

Таким образом, индуистская этика совмещала в себе и беспредельную терпимость (ибо каждый следовал принятому им порядку жизни), и жесткую дисциплину, требовавшую исполнения своего кастового долга. Принцип кармы ведет, в частности, к тому, чтобы действовать в духе отрешенности. В самом деянии не стоит придавать особое значение результатам и чрезмерно беспокоиться о них. Ведь закон причины и следствия действует при любых обстоятельствах, и если действие правильно, оно неизбежно даст правильные плоды. Отсюда и определенное понимание добра и зла: “Мы лишь тогда помогаем нашему ближнему, когда помогаем эволюции его истинной сущности” (Браман Чаттериджи).

Но к полному освобождению можно было прийти, лишь обрезав нить, приковывающую человека к сансаре и, следовательно, закону кармы. Путь к этому – уничтожение желаний и изгнание из себя сознания отдельности, чувства эгоизма³¹. Чтобы более точно понять, в чем состоит смысл освобождения, надо обратиться к тому, что можно было бы назвать общей концепцией индуизма. Первоосновой всего сущего признается Брахман, утверждающийся посредством тапаса. Брахмана иногда определяют по-европейски как чистое бытие. Но следует иметь в виду две основные теории возникновения мира из Брахмана: 1) вивартавада, или теория иллюзорного возникновения, согласно которой только невоплощенный Брахман истинен, а его позитивная трактовка относится к неадекватному уровню познания; 2) паринамавада, или теория реального возникновения мира из Брахмана. В этом случае Брахман наделен качествами и рассматривается как “сапрапанча” (“всеохватывающее” начало)³². Теорию вивартавады поддерживают адвайтисты, теорию паринамавады – противники адвайты.

Другая важная “категория” индуизма – Атман, который есть и мельчайшая частица Брахмана, и тождественное ему индивидуализирующее начало. Его функция – создание тончайшей основы всего, т. е. того тончайшего в феноменаль-

ном мире, что придает свойства вещам и жизненную силу существам. Так, тончайшее в человеке – его мысль, дыхание, речь, тогда как высшее в субстанции человека – “сердце”. Атман должен быть поэтому первым объектом познания того, кто стремится к Брахману. По Шанкаре, даже знания Вед и Упанишад все еще недостаточно для совершенства, которое может дать только знание высшего Атмана. В Брихадараньяка-упанишаде Атман описывается в следующих терминах: он – самое сокровенное, его дыханием порождены Веды. Он пребывает во всем и от всего отличен, правя всем изнутри и оставаясь неведомым. Один из стихов гласит: “Кто пробудился и нашел Атмана, проникшего в опасное, недоступное место, тот – творец вселенной, ибо тот – творец всего. Ему принадлежит мир, ведь он и есть мир”³³. Уже здесь содержится концепция единства Брахмана-Атмана (“этот Брахман ничего не имеет ни до себя, ни после себя, ни внутри, ни вне. Этот Атман – Брахман, все воспринимающий”³⁴). Мы также можем выявить в этих тезисах присутствие двух образов Брахмана: воплощенного и невоплощенного, смертного и бессмертного, неподвижного и движущегося, существующего и истинного.

Еще одно важное понятие – Пуруша (буквально: “первочеловек”). В Ведах это первичное существо, из жертвоприношения которого творится Вселенная. В Упанишадах это уже некий жизненный принцип, одухотворяющий все существа, своего рода лоно Брахмана, движущая сила всего сущего. В системе санкхьи Пуруша есть чистая, т. е. не поглощаемая и не трансцендируемая объектами энергия сознания (при всем том, что Пуруша радикально отличен от сознания; он – зритель, но не участвующий, а пребывающий в состоянии кайвальи, конечного обособления).

Итак, мир Брахмана, Атмана и Пуруши, рождающий феноменальный мир, связан с человеком посредством регулятивных принципов, в основе которых – “рита”, космический закон, имеющий и нравственный смысл. Он также отождествляется с “сатей”, истиной. В феноменальном же мире круговорот перерождений, как мы уже сказали, детерминирован кармой. “Этот мир есть результат невежества (авидьи) или космической иллюзии (майи)”³⁵. Абсолютен только Брахман-Атман, реализуемый в особом мистическом состоянии, обозначаемом как “сат-чит-ананда” (“чистое бытие – знание – блаженство”, или один в тройственной форме; три ведантистских “первоначала”, единство которых и выражено в Парабрахмане). К этому состоянию можно придти только путем духовного развития личности, высшую ступень которого и выражает такое понятие, как “мокша”. Последняя обозначает идеал полного освобождения человека от земных привязанностей, т. е. от сансарического круговорота бытия и соответствующего ему закона кармы. По существу, вся индийская философия и религия ориентированы мокшей и на мокшу. По этому поводу Нагараджа Рао писал: “Концепция мокши – цель философии. Эта уникальная концепция, интегрирующая воззрения и образующая мост между философией и жизнью, – высшее слово индийской философии”.

Освобождение часто сравнивалось с “пробуждением”, с возвращением памяти (тогда как потеря самого себя связывалась с забвением). “Индийская мысль пытается сделать понятной парадоксальную ситуацию личности (Атман), запутавшейся в сотворенных ею иллюзиях и питающейся своим преходящим существованием”³⁶. Вот интерпретация этой ситуации у Шанкары. Как размышляет человек, на глазах которого повязка иллюзий? Он размышляет, опираясь на мнимые идеи “достоинств-недостатков”; он говорит себе: я несчастлив (счастлив), я потерял Бога (или набожен); как же мне жить? И только тот, кто понимает исти-

ну существования, способен помочь ему освободиться от рабства. Тогда-то человек, бывший пленником собственных иллюзий, “вспоминает” свое истинное существо, “пробуждается”; тогда-то он начинает понимать, что он таков, каким и должен быть, а не заблудший и потерянный житель враждебного мира; он был “истинен” с самого начала – и лишь не мог сразу найти путь своей реализации. Кто же достиг совершенного пробуждения, тот достиг совершенного освобождения и вместе с тем всеведения.

Возникает искушение сказать, что если на Западе философия выступала скорее как “путь мысли” – и даже особое “ремесло мышления”, – то в Индии она изначально выражалась как “путь жизни”, избавляющий нас и саму жизнь от иллюзий; более того, как путь, преодолевающий эту земную жизнь в пользу высшей реальности, которая отнюдь не имела чисто интеллектуального характера. О последнем мы скажем особо чуть ниже, а сейчас продолжим рассмотрение основных духовных целей-ценностей индуизма, выступавших в качестве идеальных регуляторов жизни человека.

О высшей из них – мокше – мы только что привели авторитетное суждение индийского мыслителя. Другая, не менее значимая категория – дхарма; можно даже утверждать, что идея дхармы – центральная идея индийской культуры. Слово “дхарма” имеет корень, означающий буквально “поддерживать”, “держаться вместе”. Это некое внутреннее устройство вещи, закон ее внутреннего бытия, причем также в смысле этического понятия, ибо дхарма есть часть риты. Короче говоря, учение о дхарме в индуизме (не путать с концепцией дхарм в буддизме) есть учение о долге и выполнении этого высшего (т. е. прежде всего религиозного) долга по отношению к Верховному божеству, к себе самому и к другим. Но хотя в дхарме присутствует неизменное, она способна и меняться от эпохи к эпохе.

Систему четырех главных целей-ценностей индуизма дополняют кама (наслаждение, которое отнюдь не сводимо к чувственному, но и не исключает его) и арта (забота о материальном благе). При этом мокша “доминирует” над дхармой, а дхарма контролирует каму и арту. В сугубо социальном плане арта символизирует экономику, кама – индустрию отдыха и развлечений, дхарма – определенную социально-политическую и этическую организацию жизни, а мокша (освобождение, богослияние) – религию в качестве духовной основы всего этого.

С учетом сказанного выше можно представить основные планы “метафизики” индуизма следующим образом³⁷. Высший план – Брахма Ниргуна, или Бескачественный (нереальный) Абсолют, которому можно придать только один смысл: совершенно Иное. К этому “уровню” относится известная брахманистская формула, гласящая: “нет-и-нет” (т. е. ни то и ни это, ни бытие, ни небытие). Ближайшая параллель этому – “божественное Ничто” в христианской мистике). Брахма Ниргуна истинен только в “состоянии” непроявленности. Следующий метафизический план – Брахма Сагуна, или Брахма, наделенный качествами (имеющий также и персональное проявление: Ишвара, Господь). Это позитивный исток всего существующего, своего рода метафизический лик чистой Трансценденции (как выражался один современный поклонник данной схемы). Мы уже называли “тройственную формулу” этого чистого Бытия: сат-чит-ананда. Парадокс в том, что тут речь идет о Бытии, которое уже “ограничено”, а именно – Небытием. Таким образом, здесь скрыт довольно трудный момент для мышления, исходящего из “первичности” именно категории бытия; ведь в рассматриваемой метафизической концепции между истинным (непроявленным) Абсолютом и позитивным, а потому проявленным Бытием разворачивается буквально непроходимая и необозримая бездна Небытия.

Третий (в смысле “нисхождения”, “ранга”) “метафизический” план называется Праkritи (Первоматерия, Чистая Природа). Будучи “предварной” (чистой Субстанцией), она же выражает принцип универсального становления. Как таковая она тоже не определима в терминах бытия или небытия; т. е. именно на этом уровне возникает то, что можно охарактеризовать как внутриметафизическую двойственность. В своем “непроявленном” виде она содержит три гуны (“качества”, “потенции”, буквально: “нити”, из которых как бы сплетается “канат” Праkritи): чисто бытийная и светлая саттва, волнуемое и огненное начало, или раджас, и начало пассивное и темное, или тамас. Иначе говоря, духовный – активный – инертный элемент. С нарушением равновесия этих трех фундаментальных потенциалов “первоматерии” начинается ее своеобразная “эволюция”, этапы которой подробно описаны в классической системе санхьи³⁸. Важно заметить, что для гун характерно обладание непрерывным изменением, в силу чего они соединяются и разъединяются (никогда при этом не смешиваясь). Их соотношение лучше всего рассматривать в терминах господства и подчинения – и именно та гуна, которая доминирует, проявляет себя (следовательно, и свои качества; это, в частности, определяет и саму варну).

Гуны выступают внутренней сущностью всего феноменального, и мы, таким образом, переходим к четвертому метафизическому плану, носящему имя Трибхувана (“Тройственный мир”). Если Праkritи – это как бы “Корень проявления”, то данный метафизический план представляет полностью “проявленное” (бытие) как порождение Праkritи от “деяния-недеяния” Пуруши. “Первый мир” – Свар, или Небо, мир Чистого Интеллекта (буддхи), который сверхформален. В нем доминирует проявление гуны саттва. “Второй мир” – Бхуvas, Атмосфера; это мир тонких форм, где доминирует проявление гуны раджас. Именно мир раджаса – мир волнения, вибраций, волн – выполняет некую “промежуточную” функцию, ибо эти энергетические волны могут как подняться до высоты духовных небес, так и низвергнуться в воронку грубой материи. “Третий мир” – Бхур, Земля, т. е. мир плотных тел, сфера становления, где господствует цикл рождения и смерти; мир проявления гуны тамас³⁹. Такова традиционная метафизическая концепция (в общих ее чертах), с которой так или иначе связана классическая религиозно-философская мысль Индии, к рассмотрению которой мы теперь и переходим.

Прежде всего, системы индийской мысли подразделяются на астику и настикку. К первой относятся шесть классических школ индийской философии (даршаны): ньяя Гаутама, вайшешика Канады (иногда их объединяют в одну систему ньяя-вайшешики), санхья Капилы, йога Патанджали (их тоже зачастую объединяют; однако система санхья-йоги и классическая санхья, отраженная главным образом в “Санхья-кариках” Ишваракришны (V в. н. э.), – это все-таки несовпадающие школьные традиции). Далее следуют пурва-миманса Джаймини и утара-миманса (или веданта) Бадараяны. Все они признают авторитет Вед⁴⁰. К настике относятся системы джайнизма, буддистской философии и материалистическое учение чарвака-локаята. Таковы школы, не признающие авторитет Вед.

Веданта (буквально: “завершение Вед”) и до сих пор (правда, в модернизированной форме неоведанты) является основным философским синтезом индийской мысли. Именно на нем мы здесь главным образом и остановимся (а также на йоге, поскольку йогическую практику в той или иной мере предполагают и используют все указанные классические школы). Течения буддийской мысли будут рассмотрены отдельно, что же касается остальных даршан, то мы ограничимся лишь самой краткой их характеристикой. Так, ньяя – это в первую очередь

аналитический и логический методы. В сущности, ньяя и есть индийская логика как наука правильного рассуждения. В ней, например, была развита теория силлогистического вывода и исследования объектов посредством доказательств, причем основными средствами признавались интуиция (пратьяхма), вывод (анумана), сравнение (упамана) и устное свидетельство (шабда)⁴¹. Вайшешика (от “вишеша” – “особенность”, “различие”, “единичное”, “первосубстанция”) – атомистическая теория Вселенной, которой правит принцип дхармы. Вообще индийская мысль создала три основные теории материи: теорию так называемых бхут (четырёх элементов)⁴², которую разрабатывали локайтики, теорию атомов (параману), которую развивала школа ньяя-вайшешики, и теорию Пракрити школы санхьи. (Кстати, учение санхьи, о котором мы только что упомянули, в одном моменте весьма близко буддизму, примыкая к теории всеобщего потока. Явления рассматриваются этим учением как волны флуктуации (врити) на фоне вечной неделимой первоматерии (прадханы); Вселенная есть непрерывное изменение, паринамавада, тогда как в буддизме Вселенная есть прерывистый поток, всплески энергии, которые, следуя друг за другом, создают иллюзию устойчивых явлений.)

Впрочем, теория атомов – лишь часть учения вайшешики, объясняющая физическую Вселенную, подверженную разрушению. Физические объекты строятся, по этой теории, из атомов четырех видов. Сами атомы суть вечные и предельно малые элементы, из которых создается мир энергией Ишвары (естественно, что последний действует в соответствии с кармой; в ньяя-вайшешике была развита концепция адришты – невидимого начала, которое влияет даже на атомы, приводя предметы и события в соответствие с моральными принципами). Различалось познание действительное (восприятие, память, интуиция и вывод на основе сравнения, традиции или устного свидетельства) и недействительное (сомнение, недоразумение, сновидение и так называемое неопределенное знание). Семь видов реальности, согласно учению вайшешики, выступали объектами познания: дравья (субстанция; 9 ее видов – 5 физических и 4 неосязаемых), гуна (качество; различалось 24 его вида), карма (действие), саманья (всеобщность, некая постоянная сущность – одна и та же у данного ряда элементов), вишеша (особенность, категория, призванная индивидуализировать вечные сущности бытия), самавая (присущность, благодаря чему связывались субстанция и качество, всеобщность и особенность) и абхава (небытие). Все это можно, пожалуй, назвать “онтологией” вайшешики. Что касается этического учения, достаточно сказать следующее: вайшешика различала до 13 универсальных видов морального (точнее, морально-религиозного) долга⁴³.

Школа мимансы ведет свое название от корня “ман” – “думать”, “мыслить”. Это название, следовательно, тоже может означать “исследование”, “анализ”. В центре интересов данной школы стояли проблемы ритуалистические и экзегетические. Основную ее задачу можно определить как исследование природы дхармы, трактуемой именно в ритуалистическом смысле. Найдем мы в мимансе также и концепцию апурвы – закона, который гарантирует в будущем вознаграждение плодами исполняемых сейчас ритуалов. Здесь мы находим и обязательную теорию праман, средств истинного познания. К таковым в мимансе относятся: восприятие (пратьяхма), вывод, устное свидетельство, сравнение, предположение (артхапатти) и невосприятие (анупалабдхи; последняя прамана введена Кумарилой). Вообще говоря, все школы, признающие авторитет Вед, опираются в своих теориях также и на независимые основания (например, та же санхья говорит о трех источниках знания: авторитетное словесное свидетель-

ство, восприятие, умозаключение). Тем не менее именно миманса на первое место ставит обоснование авторитета Вед как уникального источника знания о дхарме. Веды безначальны и безличны; не имея автора, они не имеют и того, кто бы мог ошибаться, – т. е. они абсолютно безошибочны. Мимансика также подразделяют Вед на мантры и брахманы. В содержании Вед различаются предписания (видхи), гимны (мантры), названия (намадхья), запрещения (нишедха) и разъясняющие места (артхавада).

Что касается дуалистической системы санхьи, исходящей из двух “начал” (бестелесного Пуруши в состоянии “неучаствующего Зрителя” и Первоматерии, пракрити, подвергающейся некоей эволюции), выше вкратце мы уже останавливались на ней⁴⁴. Теперь вернемся к учению веданты и йоги⁴⁵.

Обычно различают веданту классическую (древнюю и средневековую) и неоведанту (XIX–XX вв.; историю неоведанты можно вести с Рам Мохан Рая, а ведущими фигурами здесь являются Рамакришна, Свами Вивекананда, Шри Ауробиндо Гхош, Джину Кринамурти, Свами Радхакришнан и др.). Традиционно говорят о “тройственной основе” веданты (так называемая “прастхана трайя”), подразумеваемая Упанишады, Бхагавадгиты (“Песнь Бога”; вставка в 6-й книге Махабхараты, IV–II вв. до н. э.) и Брахма-сутру Бадараяны. (Напомним, что “сутра” означает буквально “нить” – отсюда и значение “руководить”; это своды правил, руководств в разных областях знания. Что касается датировки возникновения данной сутры, то она колеблется от V в. до н. э. до II–III вв. н. э.) Об Упанишадах мы уже говорили. Приведем лишь еще одну цитату, характеризующую значение этих текстов. Макс Мюллер утверждает, что “Упанишады – это... источники философии веданты, системы, в которой, на мой взгляд, человеческое умозрение достигло высшей точки”⁴⁶. И надо признать, что это утверждение если не целиком, то во многом соответствует истине. (Сравните со словами Свами Вивекананды: “Мы считаем ведантизм религией будущего просвещенного человечества”⁴⁷.)

Теперь обратимся к Бхагавадгите, насчитывающей 700 стихов⁴⁸. Она тоже относится к ведической “Сиддханте” (“Заключение Вед”) Ананда. К. Курарасвами называл ее “средоточием всей индийской религии”. А такой европейский авторитет, как В. Гумбольдт, писал о ней следующее: “Это прекраснейшее и, может быть, единственное философское поэтическое произведение на всех известных нам языках”⁴⁹.

Одно из основных понятий Бхагавадгиты (на чем в особенности настаивал, например, М. Ганди) – понятие “непривязанности” (анасакти) к плодам нашей деятельности. Этот вопрос обсуждается в знаменитом разговоре Кришны и засомневавшегося в правомерности грядущей битвы Арджуны. Лишь действия в нашем ведении, но не плоды его. Отсюда – принцип “оставления плодов действия”, требование выполнения долга, сохраняя спокойствие перед лицом непредвиденных последствий. С этим же связывается и правило “искусности в действиях”.

В Брахма-сутре излагаются основные положения ранних Упанишад (наибольшее внимание уделяется Чхандогья-упанишаде). Здесь обсуждаются такие вопросы, как взаимосогласованность основоположений Упанишад, их непротиворечивость, их “плод” и “средства” достижения духовной цели.

По В. С. Сютюченко, период дивергенции и оформления классических систем веданты приходится на VII–XIV вв. Можно выделить три главные ведантистские школы: адвайта-веданта (или недвойственная веданта, настаивающая на абсолютном монизме), вишишта-адвайта-веданта (двойственно-недвойственная веданта; это учение о качественном единстве Абсолюта и индивидуальной души

(дживы) при их количественном различии; иногда еще говорят о ней как учении о тождестве в различиях) и, наконец, двайта-веданта (двойственная веданта, утверждающая коренное различие Брахмана и мира при абсолютной отделенности и абсолютной же зависимости второго от первого).

Главный представитель адвайта-веданты – знаменитый Шанкара (Шанкарачарья), время жизни которого предположительно приходится на VIII в.⁵⁰ Несмотря на его раннюю смерть, многие рассматривают его как величайшего мыслителя Индии, сравнимого в европейской философии с такой фигурой, как И. Кант. Второе течение веданты возглавлял Рамануджа (предположительно XI–XIII вв.), учение которого отличали от школы Шанкары как путь религиозной любви, ведущий к слиянию в соприкосновении, но не равенству “я” и Абсолюта. Третье течение классической веданты представлял Мадхва, время жизни которого относится к XIII – нач. XIV в. Он был близок к дуализму, различая в “действительном” (падаратха) две “стороны”: независимую (сватантра; речь, по существу, идет о Боге) и зависимую (паратантра). Вторая в свою очередь состоит из “отрицательных” (абхава) и “положительных” (бхава) существ. “Положительные” опять же разделяются на бессознательные (ачетана; пространство, время, материя) и наделенные сознанием души (четана). К этим трем главным школам классической веданты можно было бы добавить еще две: школы Виллабхи и Нимбарки, относящиеся уже к позднему средневековью⁵¹.

Три главные идеи веданты в целом таковы: идея лилы, т. е. порождения мира в ходе божественной игры; идея майи, т. е. скрытости сущности мира от посвященных; и идея мокши, т. е. возможности достичь освобождения для посвященных. Отталкиваясь от них, перейдем к краткому обзору адвайта-веданты, как она представлена у Шанкары.

Шри Шанкарачарья (прожил немногим более 30 лет; тем не менее Шанкаре приписывается порядка 400 произведений) многими адептами считался одной из аватар Шивы⁵². Шанкара – имя, которое можно перевести как “благодатный”, “милостивый”. Учителем Шанкары был Гаудапада, “Мандукья-карики” которого несут на себе следы влияния буддизма. Кстати, и сам Шанкара многими считался опасно близким к буддизму. Рамануджа прямо называл его “скрытым буддистом”; в самом деле, весьма легко дойти от признания лишь кажущегося подобия буддизма шуньявады и адвайты до утверждения их полного совпадения в основных положениях. Но есть и те, кто связывает с его именем вытеснение буддизма в VII–IX вв. и возрождение обновленного брахманизма⁵³. Шанкара принадлежал к ордену даснами, а настоятель его монастыря в Шрангери (Майсур) являлся главой ортодоксального брахманизма. Напротив, Рамануджа – член и даже вождь секты вайшнара (Южная Индия). Такой автор XX в., как К. Г. Доусон, рассматривал веданту в целом в качестве завершения и выхода за пределы ритуального порядка, а буддизм как реакцию против учения о жертвоприношении и господстве жречества (жрец и есть знаток ритуала и специалист по жертвоприношению).

Принцип адвайта-веданты гласит: “Все есть Бог, но Бог – больше, чем все”. Общее резюме веданты на первый взгляд очень просто и его можно было бы свести к трем положениям: только Брахман истинен, мир ложен, джива (Атман) и Брахман суть одно⁵⁴. Отсюда следует: нет ничего достойного приобретения, наслаждения и знания, кроме Брахмана, и кто знает Брахмана, есть Брахман. Или, если разругнуть: есть одно Единое, которое реально без второго; Единое реальное есть чистое сознание и блаженство, то есть ты (индийское мирозерцание можно, пожалуй, выразить в одной этой формуле, присутствующей уже в Упанишадах: “Тат твам аси”. Санскритское “Тат” – Тот; имеется в виду “невывра-

зимое высшее блаженство”, ибо это и Атман, и Брахман, и Пуруша. Так провозглашается принцип единства всего сущего: видеть себя во всем и всё сущее в себе); это подтверждается лишь непосредственным осознанием Брахмана. При этом Брахман абсолютно неконцептуализируем (даже логика относилась Шанкарой к апаравидье, сфере профанического, “не-высшего” знания). Второе, принцип таков: “Все есть Бог, но Бог – больше, чем все”. Поэтому “последнее слово” адвайты – интуитивное постижение Брахмана, который не имеет качеств (Ниргуна) и есть “всеисключающее начало” (нишпрапанча). Мы уже знаем, что вопрос о праманах, или источниках истинного знания, есть предварительное условие индийской философии. Этот вопрос звучит так: каким образом мы познаем? Для веданты это, прежде всего, не пратьякша (восприятие) или анумана (вывод), а шабда (слово, обладающее высшим авторитетом). Для веданты это, конечно же, Веды. И Шанкара говорил, что, поскольку истинная природа мировой причины не может быть ни объектом восприятия, ни объектом вывода, да и вообще не обосновывается никаким разумом и мышлением, только авторитет самоочевидных Вед может поддержать утверждение о Брахмане. На этом основании некоторые его противники обвиняли Шанкару в противоречии – в размышляющем отрицании разума и размышления.

Но если есть только единый Брахман без второго, откуда же возникает множественность? Она возникает силой майи или авидьи, которая заключается в создании ошибки, когда “предикаты” реального и субъективного (Брахман-Атман) переносятся на феноменальное и объективное, и наоборот. И это не просто чье-то личное незнание, а связанное с общим, космическим. Но каким бы оно ни было, по веданте реальное не может быть уничтожено, ибо тогда оно не было бы реальным.

Тем не менее для практических целей феноменальный мир признается реальным. Это как со сном: пока спящий не пробуждается, призраки сна считаются истинными. Впрочем, Шанкара различает три уровня познания и существования: 1) “отраженное” (пратибхасика), или уровень неупорядоченного мира иллюзий и сновидений; 2) уровень въвахарики, характерный “вовлеченностью” субъекта в изменчивый мир “имен и форм” (намарупа); на этом уровне мы имеем различие понятий реального (сат) и существующего (бхава) от “нереального” и “несуществующего”; 3) уровень парамартхика, где уже нет самого разделения на объект и субъект, нет какой-либо множественности.

Таким образом, Вселенная у Шанкары – это всего лишь волшебные переливы майи, магической иллюзии, скрывающей истинную и неизменную сущность. (Майя-авидья в адвайте – “это своего рода шакти Брахмана, его обратная сторона”, которая “не определена ни как тождественная ему, ни как отличная от него”.) Познание состоит в снятии этого “наваждения” – причем это одновременно и путь духовного самосовершенствования. Последнее надо иметь в виду, когда сталкиваешься с определением “пути Шанкары” как “пути Знания”. Хотя он и сам писал, что “одним только совершением добрых дел нельзя уничтожить неведения”, у него “мудрость есть то существенное, что помогает освобождению”⁵⁵. Само это познание “достигается единственно благодаря собственному пробуждению души” и требует соблюдения определенных условий, как-то: способность к мышлению без предубеждения, ясное мировоззрение, беспристрастное самопожертвование на благо человечества, внутренний покой и удовлетворение, освобождение себя от страстей, вожделий и обманов чувств.

Парадоксальность заключается вот в чем: хотя мир есть результат авидьи, конечная причина мира – сам Брахман. Здесь надо иметь в виду специфическую

ведантистскую теорию причины и следствия. В действительности они суть одно и то же; следствие всегда уже пребывает в самой причине в скрытом виде. Поэтому, раз Брахман есть все и ничто не существует, кроме него, сущность мира и есть сам Брахман. Таким образом, в вопросе соотношения причины и следствия ведантисты стоят на точке зрения их неразличения или субстанциального единства. Отсюда и “шокирующее” учение о субстанциальном тождестве Брахмана и феноменального мира. Концепция тождества причины и следствия (карья-карана-бхеда) имеет и такое следствие: не вновь созданное, чего раньше не было, а только новое проявление, так как причина никогда не уничтожается.

Тем не менее “только с началом истинного познания начинается его (человека. – Н. С.) действительное существование”⁵⁶. Такие же виды деятельности, как ритуал, обрядовая практика, доктринальное учение о богах, религиозная медицина, относятся Шанкарой к уровню вьявахарики. На этом уровне мир рассматривается сквозь призму майи, и в нем выделяются три “стороны”: сама майя, совокупность джив, Ишвара. Напомним, что джива есть индивидуальная душа, “сознание-свидетель” в сочетании с тремя телами: грубым, состоящим из пяти элементов⁵⁷ и называемым стхула-шарира; тонким, состоящим из 17 частей (среди которых выделим пять “жизненных дыханий”, чувства, или “манас”, рассудок, или “буддхи”) и называемым сукшма-шарира; и причинным, в котором скрыт “росток” самсары. Последнее называется карана-шарира (невывражимый образ, местопребывание интуиции, хотя основанием его служит собственное переходящее представление отделенности от Единства⁵⁸).

Как пишет современный исследователь веданты (В. С. Костюченко), джива связана с конечными, а Ишвара – с бесконечными, неограниченными “фантомами”. Причем Ишвара обладает как личным, так и безличным аспектами, будучи божественным началом, пронизывающим мир – и в то же время возвышающимся над ним. К уровню вьявахарики относит Шанкара и концепцию четырех “состояний сознания” (она присутствует уже в Упанишадах). Первое – это бодрствующее сознание, или всечеловеческое, ориентированное вовне (вайшнавары); это Атман, воспринимающий и действующий посредством манаса и индрий. Второе – так называемое “светящееся” сознание, или сон со сновидениями (тайджаса); сознание здесь ориентировано внутрь, на “тонкие” объекты, так как индрии перестают действовать. Третье состояние – мудрое, или “самополагающее сознание”; это глубокий сон без сновидений, где уже нет самой дифференциации на внутреннее и внешнее (праджня), это отделение Атмана не только от индрий, но и от манаса. Последнее состояние так и называется: “четвертое” (или “турия”), будучи принципиально неопишваемым. Оно, таким образом, постигается лишь апофатически и выводит нас уже за пределы уровня вьявахарики.

Итак, самопознание есть непосредственно божественное познание, или самопознание Бога в человеке, и в этом состоит конечная цель всего существования. А “познавший сущность стал выше печали” (Шанкара). В общем-то в адвайте говорят о двух видах знания: высшем (паравидья) и низшем (апаравидья). Первое заключается в отличении и тем самым свободе Атмана от всех упадхи (условия, обман, принуждения). Такое знание тождественно мокше. Второе учит не тому, как познавать, но как чтить Брахмана в его феноменальном состоянии (т. е. как личного Господа, Ишвару). Такое знание тождественно поклонению (упасана), которое считается обязательным для всех, кто еще не достиг высшего знания.

Надо сказать, что Шанкарачарья излагает и “психологические” предпосылки, необходимые для постижения Брахмана. (Кстати, ряд исследователей специ-

ально обращает внимание на обилие “психологических терминов” в санскрите, едва ли не в десять раз превосходящее их количество в древнегреческом языке.) Таких “предпосылок” как минимум четыре:

- способность различения вечного и не вечного;
- внутренняя отрешенность (вирага) от всех наслаждений (как земных, так и “небесных”);
- желание освобождения (мумукшатва);
- так называемые “шесть совершенств”⁵⁹.

Мы уже отмечали, что в таком познании необходимо опираться на шабду (авторитетное свидетельство, а это, прежде всего, свидетельство, исходящее из шрути). Если же говорить об интуиции (анубхава), то даже и она сама по себе не является истинной без предварительного познания Вед. Ибо как Брахман является вневременной, так Веды – “процессуальной” вечностью (заклячая в себе “план творения”).

Концепция Шанкары – одна из сложнейших. Не случайно ее сравнивали позднее и с учением Канта, и с теориями некоторых других великих европейских мыслителей (отдавая, впрочем, предпочтение именно Шанкаре). Мы коснулись лишь некоторых важных сторон этого учения, равно как и лишь некоторых принципиальных возражений, выдвинутых против адвайта-веданты⁶⁰. Тем не менее, подводя итоги нашего обзора, можно сказать, что, согласно адвайте, только тот, кто взирает на все сущее как на самого себя, освобождается и видит равенство (тульята) во всем. Ибо все вещи в природе (включая нас) суть лишь воплощенные результаты самоотражения Атмана в своей собственной сущности. Поэтому “кто познал Атмана; не имеющего ни дополнения, ни деятельности, свободного от всякого вещественного представления”, тот и только тот достигает покоя, блаженства и истинной свободы. Таков, если угодно, высший метафизический и религиозный пафос этого учения.

Вкратце – об отличительных особенностях учения Рамануджи. Его система представляет не строгий монизм, а монизм с различением. Брахман у него обладает качествами (знанием, энергией, состраданием и любовью); индивидуальная душа реальна, как и мир есть не результат авидьи, он реален, а Брахман действует как его внутренний правитель. Следовательно, и Ишвара не есть феноменальный Бог; поэтому же ни мир, ни индивидуальные души не прекратят своего существования. Как и Шанкара, Рамануджа придерживается взглядов Бадараяны и считает, что не обладающая сознанием причина не может создать мир. Зато у них различаются концепции майи; по Раманудже, Праkritи есть неотделимая часть Бога и реально претерпевает видоизменения, Шанкара же утверждает, что Бог не испытывает никаких реальных изменений. В своей теории создания мира Рамануджа скорее ближе к санкхье (сторонники эволюционной концепции, паринамавады), чем к Шанкаре (теория вивартавады, отрицающая реальность изменений).

В заключение рассмотрим такое специфически индийское духовное явление, как йога (несмотря на то что своя йогическая практика есть и в буддизме, и в даосизме, и т. д.). Йога (буквально: “соединение”) – метод дисциплинирования тела и ума для достижения высших уровней духовности. В этом смысле она носит своеобразный экспериментальный характер. Считается, что дух не ограничен разумом, но сама “мысль есть действие и только действие может придать мысли какую-то ценность” (С. Вивекананда). Вообще, современными неоведантисстами утверждается, что йога является системой “интегрального воспитания не только тела и разума, но и внутреннего духа... Короче говоря, йога – это еди-

нение с Божеством"⁶¹. Одновременно йогу можно рассматривать как практическую психологию Индии. Но утверждать лишь это, разумеется, совершенно недостаточно, ибо, повторяем, суть йоги – в преобразении всего нашего существа в средство проявления высшей, божественной жизни. Таким образом, речь должна идти о разветвленной системе напряженной деятельности самосовершенствования при помощи выявления и актуализации потенциалов, скрытых в природе человека. Это буквально связь, соединение индивида с универсальным и трансцендентным бытием.

Итак, йога в Индии понимается чрезвычайно широко – и при этом, однако, вполне конкретно. Правда, многие адепты утверждают, что вся жизнь вообще есть "грандиозная Йога Природы". Так, согласно все тому же Свами Вивекананде, йога является средством сжать эволюцию индивидов до размеров одной жизни – причем сознательная йога человека должна быть подобна бессознательной йоге природы. В конце концов йогу следует понимать как своего рода селекцию и конденсацию нашей деятельности в более напряженные формы всеобщих методов. Ее же собственный метод, как полагал Ауробиндо Гхош, состоит в том, чтобы привести все наше сознательное существо в состояние прочной связи и постоянного контакта с высшим божественным началом внутри себя, дабы оно преобразовало наше бытие в сверхбытие⁶². Полагаю, было бы ошибкой трактовать это в духе гордого и дерзкого европейского проекта Сверхчеловека.

Надо, впрочем, заметить, что интерес к йоге в массовой (прежде всего европейской и американской) культуре "развивался отнюдь не в прямой связи с научными культурологическими изысканиями и историко-философскими исследованиями"⁶³. Посему следует быть достаточно осторожным, сталкиваясь с разного рода популярными пособиями по йоге, обещающими реализацию сверхнормальных возможностей с помощью прикладного использования йогических методов⁶⁴. Мы будем заниматься не подробным изложением йогических методов или "технологий" йоги, но выяснением духовной и культурной сути йоги как определенной практики жизни. При этом не мешало бы помнить, что "йога... как метод работы с сознанием не выступает некоей отдельной областью индийской культуры или уникальным достижением какой-либо одной из религиозно-философских школ"⁶⁵.

Именно на примере йоги, пожалуй, лучше всего просматривается тот структурно-функциональный полиморфизм классических индийских религиозно-философских систем (а равно и буддизма), о котором настойчиво говорит В. И. Рудой. Имеется в виду то обстоятельство, что эти системы функционируют сразу на трех уровнях, между которыми есть определенное согласование: уровень религиозной доктрины (совокупность догматических положений); уровень практической техники и пути практического же обретения предписываемой доктриной цели (освобождение) и уровень концептуального осмысления этих определяющих целей и соответствующего опыта преобразования сознания (т. е. уровень логико-дискурсивного обоснования). Таким образом, в древнеиндийских трактатах можно выделить как минимум три этих взаимодействующих и переплетающихся слоя.

Для учения и практики йоги особенно значимы Йога-сутры Патанджали (датировка их создания простирается от II в. до н. э. и по IV в. н. э.) и Вьяса-бхашья (комментарии Вьясы к этим сутрам, относимые к IV в. н. э. В IX в. Вачаспати Мишрой был написан фундаментальный глоссарий к самому этому комментарию, Таттва-вайшаради). В Йога-сутрах Патанджали четыре главы, название которых можно перевести так: "О сосредоточении" (Самадхи-пада), "О способах

осуществления йоги" (Садхана-пада), "О совершенных способностях" (Вибхути-пада) и "Об абсолютном освобождении" (Кайвалья-пада). Первая глава, в общем-то, посвящена объяснению цели йоги, достижению высшего созерцания (причем различаются две его формы: созерцание с объектом и созерцание без объекта; первое является подготовительным по отношению ко второму. Это созерцание предполагает и вайрагью, достижение бесстрастия как победы над миром. Древняя мудрость гласит: "жить в мире, но не быть им"). Вторая глава описывает средства достижения самадхи. Третья – те сверхъестественные силы, которые могут быть достигнуты. Четвертая (от "кевала" – "один") повествует о глубоком созерцании и экстазе в состоянии кайвальи (которая и есть свобода, изолирование души от Вселенной и возвращение ее даже не к Ишваре, а к самой себе). По Вьясе, Вселенная охватывает семь миров; йогин же, достигший освобождения, не располагается ни в одном из миров. Для сравнения: даже боги высших сфер счастливых форм рождения погружены в сансару.

Любопытно, что для йогина "каждый внутренний опыт, вплоть до самого ужасного страдания или самого унижительного падения, становится шагом на пути к совершенству. Но при этом йогин не должен творить в уме, ибо существуют более великие истины видения, чем в уме человека"⁶⁶. Собственно, йога и стремится к прекращению всех функций ума-читты. Каких именно? Рассеянного состояния, когда ум скользит от одного объекта к другому (кшипта); притупленного состояния, свойственного, например, погруженности в сон (мудха); относительно умиротворенного состояния (викшипта); сосредоточенности на каком-либо объекте (экагра); и, наконец, достижения прекращения всякой деятельности ума (ниродха). Согласно Патанджали, жизнь Эго в сансаре постоянно подвергается пяти несчастьям (духкха, страдание, есть тотальный признак сансары): неправильно представлению о вечном и невечном, чистом и нечистом и т. д. (авидья); ошибочному отождествлению себя с органами тела и ума (асмита); привязанности к приятным вещам (рага); ненависти к неприятным (двеша); инстинктивной любви к жизни и боязни смерти (абхинивеша). Соответственно следует различать "загрязненную" деятельность сознания (она опосредована аффектами и служит полем накопления бессознательных следов кармы) и "незагрязненную". Последняя противостоит господству трех гун и существует, не смешиваясь с загрязненным сознанием и не порождая его. Откуда же возникают заблуждения? Именно из того "пятеричного неведения", о котором мы только что упомянули (собственно неведение, эгоизм, страсть, ненависть, жажда жизни). Такова концепция клеш, буквально "духовных недугов", "мучений"; т. е. это пять видов духовного невежества, являющихся модификациями авидьи как их общей основы. Когда они деятельны, то усиливают власть гун и способствуют "созреванию кармы", оставляя в психике "следы", самсары, приносящие "плоды"). Все эти загрязняющие формы работы сознания и подлежат устранению посредством йоги. Попытаемся схематически описать, как это в принципе происходит.

Прежде всего необходимо достичь сосредоточенности, без которого нет самой йоги. Условия его – прекращение концептуализирующей деятельности ума. Сознательная сосредоточенность – лишь предварительная ступень, на которой блокируется влечение к чувственным объектам и "поток сознания" направляется к различающему знанию. Последнее требует бесстрашия, воздержания, подвижничества и непрерывного усилия. Более высокая ступень сосредоточенности предполагает остановку деятельности сознания (при сохранении самскар, т. е. формирующих факторов). Это сознание, "лишенное опоры", безобъектное, по сути не существующее функционально. Метод его достижения – высшее бес-

страсти, где нет даже потенциальных следов аффективности и деятельности. В целом различаются четыре вида сосредоточения (созерцание реализуется посредством концентрации, а сосредоточенность – путем высшей ступени созерцания, когда оно лишается “собственной формы” и целиком растворяется в объекте): умозрительное; недискурсивное, постигающее “грубые объекты”; рефлексивное; нерелексивное, постигающее “тонкие объекты”. “Плод” последнего – внутреннее спокойствие (незагрязненность саттвы раджасом и тамасом, если говорить в терминах теории гун). И только в состоянии полного внутреннего спокойствия проявляется мудрость или способность видеть объект сам по себе, не рефлектируя процесс познания⁶⁷.

Перечислим основные методы достижения высшей йогической сосредоточенности (так называемый “восьмеричный путь” йоги). Низшую ступень занимает яма, или система самоконтроля, воздержания, куда включаются пять основных требований: ахимса (ненасилие, воздержание от нанесения вреда жизни), сатья⁶⁸ (правдивость, или требование видеть вещи как они есть; при этом имеется в виду не просто отказ от злой болтливости или ничего не щадящего остроумия, а буквально долг благотворности нашей речи), астейя (честность, противоположная беззаконию и алчности; непосвятельность на чужую собственность), брахмачария (сексуальное воздержание; но и этот обет надо понимать шире, как воздержание от потворства своим слабостям), апариграха (неприятие даров и вообще воздержание от всех привязанностей к чувственным объектам). Все это именуется “Великим обетом” и не ограничивается кастой. По существу, пять указанных обетов являются общими для всех классических школ (и разве эти, если так можно выразиться, “концепты” не сохраняют свою актуальность, жизненную значимость, регулятивную и побудительную силу и для нас?). Следующая ступень (и вместе метод) – нияма, или соблюдение религиозных предписаний. Пять основных требований: шадха (внутренняя и внешняя чистота)⁶⁹, тапас (строгость, аскетизм, безмолвие), свадхьяйя (чтение и изучение священных текстов), самтоша (радость, умение довольствоваться малым), исхварипранидхана (непрерывное почитание Господа). Далее следуют знаменитые асаны или дисциплина тела (основных асан – 84, наиболее важных – 14, среди них известная “поза лотоса”, падмасана). Асана должна быть устойчивой, совершенно неподвижной и не вызывать ощущения неудобства. В совершенной асане йогин не ощущает собственного тела. Только при овладении этими позами (в которых происходит релаксация, т. е. максимальное расслабление всех мышц, кроме участвующих в сохранении позы) возможно достичь сознательного регулирования дыхания (что составляет содержание следующей ступени). Асаны требуют снятия естественного напряжения и сосредоточенности сознания на “бесконечном” (это приводит организм в состояние неподверженности противоположным влияниям среды). Четвертая ступень (метод) – пранаяма, дисциплина дыхания (регулирование движений вдоха-выдоха). Пранаяма делает генерализирующую способность разума способной к концентрации. В более глубоком смысле это управление праной, тонкой энергией. Затем – пратьяхара, дисциплина чувств. Под последней подразумевается достижение отсутствия страстного влечения к объектам, реализация “законного” чувственного опыта, не запрещенного священными текстами (т. е. способность устранять чувственный опыт по своему желанию, отключая индрии от внешних объектов; говорится о “втягивании индрий внутрь”).

Перечисленные пять методов йоги считаются “внешними”. Следующие три “пути” (метода) образуют “внутреннюю садхану” (самьяма), или духовную прак-

тику. Кратко охарактеризуем их. Дхарана – фиксация, концентрация внимания на определенном пункте (определенной чакре). Дхьяна – созерцание; под этим, собственно говоря, можно понимать медитацию как таковую⁷⁰. Ее результат – полнейшее спокойствие, умиротворенность ума. И, наконец, самадхи как результат дхьяны: сверхсознание, в котором реализуется полная сосредоточенность, когда исчезает сознание познающего (самосознание) и “всплывает” познаваемое (сам объект). Как уже отмечалось, различаются три модификации ума (читта): ниродхическая (ниродхи-паринама), самадхическая (самадхи-паринама) и экаграта-паринама. Первая связана с подавлением самскар “бодрствования” и проявлением самскар “прекращения”. Вторая означает уничтожение разнонаправленности и возникновение единоподобности мысли. Третья и есть абсолютная единоподобность ума. Самсары – “следы”, “психические отпечатки”, сохраняющиеся в нашей психике с незапамятных времен. Говорят, что благодаря проникновению в самсары возможно воспоминание наших прежних существований.

Мы могли бы говорить о йоге веданты, опирающейся на “понятие” Пуруши, и йоге тантрической, которая отдает приоритет энергетическому аспекту, Шакти и Пракрити. Основные системы йоги веданты таковы: хатха-йога, сосредотачивающаяся на асанах и пранаяме с целью достижения совершенного владения телом и телесной жизнью. Далее, раджа-йога⁷¹, или йога медитации. Это своего рода “царский путь” в йоге, сосредоточенный на нашем ментальном существе (т. е. внимание фиксируется на читте, субстанции ментального сознания). Ее цель – сварадж, “самоуправление”, для чего требуется очистить ментальность и привести ее в состояние покоя. “Троичный путь” йоги – это путь бескорыстного деяния (карма-йога), бескорыстной любви (бхакти-йога) и бескорыстного знания (джняна-йога)⁷². Цель и метод первой (карма-йоги) – посвящение всей человеческой активности высшей Воле. Бхакти-йога практикует всеобъемлющее использование всех без исключения видов эмоциональных отношений, связывая их единой любовью к божественному. Джняна-йога ориентирована на постижение высшего Я. Один из ее главных методов – так называемая ничара, интеллектуальная рефлексия, на пути которой достигается правильное различение, вивека. Что касается современной йоги, она претендует на статус интегральной, опирающейся на общую основу всех этих систем и дающей их синтез.

Еще раз вернемся к значению самого слова “йога”. Мы уже говорили, что обычно его переводят как “соединение” (с Богом). Но Макс Мюллер⁷³ указывает на второй смысл корня этого слова: “упражняться в чем-нибудь” (а именно: в самом трудном). Йога, согласно Мюллеру, не столько соединение, сколько, напротив, разъединение и различение. В Бхагавадгите же мы читаем: “Йога есть успех во всех действиях”. Как разъединение йога и есть средство сдерживать деятельность и рассеянность мыслей, достигая предельного отвлечения мыслей (читта-врити-ниродха). Йога часто объединяется с санкхьей (система санкхья-йога). Некоторые вообще называют ее санкхьей с Богом или видоизменной санкхьей, пытающейся развить и систематизировать аскетическую дисциплину, посредством которой может быть достигнуто полное сосредоточение мышления. Признание преданности Ишваре – один из путей этого, главная же цель йоги, как мы уже знаем, – самадхи. Итак, йога стремится к вивеке (различению), мокше (свободе) и кайвалье (одиночеству), достигаемым в состоянии самадхи. Что же разрушает йога? Читту, деятельность мышления, самсары, “расположения”, “остатки”, “следы”, которые никогда не исчезают из нашей психики и могут пребывать в “дремотном” состоянии даже в Брахмане. Но, как пишет М. Мюллер, “ко-

нечная цель как йоги, так и санхьи, и даже веданты и буддизма, не поддается описанию. Нирвана в высшем смысле – имя и идея, но определить ее невозможно. Это то, что невидимо глазу и что не ведает ум человеческий⁷⁴.

О. Шпенглер писал об индийской истории как о самом решительном выражении “абсолютно аисторической души, какое только может быть”; она-де “никогда не обладала хотя бы малейшим ощущением “когда” в каком бы то ни было смысле”. И вот в этом “анонимном гештальте – таков гештальт и всей индийской истории – лежит перед нами индийская история”⁷⁵. Спрашивается, что это: научная точность, не останавливающаяся перед самыми крайними выводами, или самоуверенность “гениальной фантазии”, которая не способна усомниться в собственных радикальных “прозрениях”? Смушает категоричность, с которой богатство и гибкость – без чего не могло быть столь долгой истории – этой культуры превращаются в легко обозримую схему, поглощаются одним-единственным безусловным принципом. Как просто! “Индуус забывал все, египтянин не мог забыть ничего”. Таким образом, каждый обречен был пребывать в фатальности собственного культурного и “душевного” принципа.

Что стоит за подобной точкой зрения? Это становится понятным, если мы вспомним следующее заявление О. Шпенглера: “Вживание, созерцание, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия... таковы средства исторического исследования вообще”⁷⁶. Но не превращается ли тем самым исследование лишь в красивую метафору? Конечно, история может реконструироваться и по законам если не мифа, то художественного произведения. И это, пожалуй, соответствует “новому предмету” исторического рассмотрения, – не каузальные ряды исторических событий, но судьба отдельных культурно-исторических миров. Такое рассмотрение, естественно, должно обращаться к языку символов и оперировать им. Можно воспитать вкус к подобному видению и переживанию истории, но удастся ли превратить такое видение в науку, отвечающую тем критериям научной рациональности, которые до сих пор определяли успешное развитие познания, притязавшего на этот – научный – статус? Сомнения, которые возникают по данному поводу, далеко не беспочвенны.

Казалось бы, совсем иной дискурс исходит от верного адепта и проповедника индуизма. Обратимся хотя бы к Свами Вивекананде. В его книге “Мой учитель”⁷⁷ мы сталкиваемся с суждениями, которые кажутся очень знакомыми – своей прямолинейностью, идеологически предопределенным схематизмом и категоричностью. Западный человек, ясное дело, пребывает во власти материализма, технической цивилизации, погони за деньгами, наслаждением и властью. Он весь ориентирован на подчинение внешней природы, игнорируя природу внутреннюю. И хотя высказывается та оговорка, что западный идеал-де тоже нербхондим, “духовности Востока” отдается безусловный приоритет; с нею связана и глубинная ретроспекция (ведь именно “с Востока раздался голос, объявивший человечеству, что если человек обладает всем на свете и не обладает духовностью, какая ему от этого польза?”⁷⁸); с нею же связана и глобальная перспектива. Посему “каждый раз, когда происходит духовное обновление, исходной точкой является Азия”. И еще более однозначно: “Когда Запад хочет узнать что-либо о духе, о Боге, о душе, узнать значение и тайну Вселенной, ему надо обратиться к Востоку за разъяснением, и он должен учиться этому у Востока”⁷⁹.

Итак, лишь внешняя скорлупа бытия остается Западу; что же касается высших духовных реалий, то собственного опыта и знания на этот счет у западного человека, западной культуры как бы и нет. Но какова же эта прокламируемая сокровенная духовность “восточных людей”? Имея в виду индусов, С. Вивека-

нанда утверждает: “Они знают, что под корою материи живет настоящая, божественная сущность человека, которую не может осквернить никакой грех, никакой порок не может испортить, никакая похоть не может загрязнить”⁸⁰. Если понимать это буквально, какая вседозволенность открывается тут для эмпирического характера! Ибо ведь ничто эмпирическое не в состоянии затронуть и “исказать” эту “истинную природу” человека. Не случайно некоторые последователи делают вывод о том, что эллинация в индийской философии “самой личности, в которой сходятся уникальность и свобода, неизбежно ограничивает всю сферу нравственного”⁸¹.

Монография, из которой приведена последняя цитата, настолько примечательна, что на ней следует остановиться особо. Предпринимая в ней анализ древнеиндийской философии VI в. до н. э – IV в. н. э., автор отмечает существенную неразработанность (по сравнению, например, с буддологией) как в российской, так и в мировой индологии такого определяющего направления индийской философии, как брахманистская традиция теоретизирования. (Термину “брахманистская” автор отдает предпочтение – на определенных основаниях – по сравнению с названием “ведийская” или “индуистская” философия.) С учетом как этого, так и ряда других обстоятельств данная книга вносит важные дополнения, уточнения, а возможно, и определенную коррекцию того популярного и выборочного изложения, которое представлено выше. В частности, специфику историко-философского процесса в Индии автор увязывает с контекстом перманентной контраверсии полемике (т. е. важнейшую роль здесь играл как раз постоянный диалог брахманистской философии со своими оппонентами)⁸². Что касается диалога межкультурного (и все же остающегося при этом внутрикультурным фактом), то опять же можно ли согласиться с автором в его исходной посылке: “Диалог... перспективен лишь в том случае, когда его участники имеют реальное или по крайней мере реалистическое представление о своем партнере, а не довольствуются схематизированным, заранее предопределенным его образом, будь то образ тождественности чужого “своему” или его предельной “инаковости”⁸³. Вообще, исследованию автор предпосылает три методологических допущения, из коих мы приведем первое. Оно гласит: “Современный историк философии любого культурного региона... не может довольствоваться этимологическим пониманием философии как “любви к мудрости”, но должен видеть в ней определенный вид теоретической рефлексии”⁸⁴. Речь идет о необходимом выявлении и осмыслении демаркации между “еще-не-философией” и “уже-философией”. Данная проблема особенно значима по отношению именно к индийской философии. Дело в том, что и сегодня мы сталкиваемся в интерпретации этой философии с двумя крайностями (хотя обе их вполне можно отнести к одной и той же “дихотомической” культурологической парадигме, на основе которой была выработана система контрастных характеристик восточного и западного мирозозерцаний). Первая из них исходит их европоцентристской позиции, допуская существование и развитие на Востоке разве что отдельных философем. Вторая, которую автор называет ориенталистическим псевдоромантизмом, провозглашает восточную мысль высшим синтезом религии и философии. В. К. Шохин справедливо пишет – имея в виду оба случая – об упрощенном способе трактовки сложнейших компаративистских проблем. Само применение термина “философия” к этим двум явлениям, которые объявляются антиподами (европейское мышление и мышление индуистское), оказывается совершенно непоследовательным. Ведь оно, лишая оба феномена общего знаменателя, “не позволяет понять, что же дает право говорить об индийской философии, кото-

рая есть нечто, не отмеченное “родовыми” признаками философии, и все-таки “философия”⁸⁵. (Хотя еще Дойсен в своих работах намечал как “единую линию философии” индийско-парменидовско-платоновско-кантовско-шопенгауэровскую линию, находя существенные аналогии между всеми этими школами и мыслями.)

Если говорить об основных выводах, к которым приходит автор, то некоторые из них таковы. Первые опыты теоретизирования, рефлексии, как раз и полагающие начало философии, относятся к рубежу VI–V вв. до н. э. Иначе говоря, автор подвергает критике традиционную периодизацию истории индийской философии, относящей ее начало к Ведам и Упанишадам. Она характеризуется как “аккумулятивистская” и противостоит “дифференциалистскому” подходу (строгой дифференциации философского и нефилософского)⁸⁶. Философия есть особый род теоретической деятельности, возникающей в ситуации полемичности, альтернативности в культуре; эта деятельность отлична от “гносиса” (как знания, полученного недискурсивным путем) и экзегезы (толкования ритуалов). Богатый материал для поиска параллелей с греческой мыслью В. К. Шохин находит как раз в шраманский период (“бродячих аскетов”) брахманистской философии. Если взять, к примеру, Упанишады, то это вовсе не единая философская система, а, скорее, некая антология речений эзотериков-риши, которые выражают к тому же отнюдь не идентичные воззрения на мир и человека. Базовые же тексты шести даршан оформляются только к V веку н. э. Индийская “практическая философия” (традиционно противопоставляемая рефлексивной западной) есть лишь индийский вариант гносиса (как основного типа развития религиозной эзотерики); она не может претендовать на уникальность, будучи феноменом, однопорядковым как историческому гностицизму, так и античному орфизму и пифагореизму. Популяризаторы же этой уникальности просто игнорируют всю убедительность соответствующего неиндийского материала. Не одни только медитации, но постоянные диспуты, утонченные дискурсивные игры, развертывавшиеся перед придворной аудиторией, – вот что составляло саму “стихию всего индийского философствования”.

Конечно, здесь присутствует реальная, но отнюдь не уникальная проблема. Ибо соотношение “теоретического” и “практического” на материале индийской философии является неоднозначным и непростым. С одной стороны, индийская традиция вся пронизана эфиром гносиса, с другой – полна опытов совершенно самоценного теоретизирования и даже метатеоретизирования. Но то же самое мы находим, например, в античном неоплатонизме. Поэтому “история индийской философии – история таких же двуипостасных мыслителей”⁸⁷. Теургия у них совмещается с философией, мистическое созерцание – с дискурсивным анализом. Однако задача историка философии – отчетливо выделить и подвергнуть рефлексивному рассмотрению прежде всего именно последнее. Такое рассмотрение однозначно выявляет в индийском философствовании и критико-контравертивное исследование суждений, и системно-классификационное исследование понятий.

Какие же следствия вытекают отсюда для компаративистики, следствия, способные открыть в ней ряд новых перспектив? Во-первых, она в своих разысканиях “должна исходить из критерия, связанного не только с тем, “о чем”, но и “как” мыслит та или иная культура”. В конечном счете это обязывает нас к введению в компаративистику стадиальных параметров⁸⁸. Во-вторых, для современного философа эпохи мировых деперсонализаций “мировоззренческая интенция брахманистской философии может иметь... лишь отрицательную перспективу”.

И в-третьих, она же все-таки способна предложить даже и сегодня ряд достижений (типа классификационного анализа при разработке философских топиков или эпистемологических теорий, систематизирующих основные валидные источники знания)⁸⁹.

Таким образом, не может быть и речи ни о “разоблачительном”, ни об “апологетическом” уклонах в истинно научной компаративистике. Подведем некоторые итоги. Возможно, что современный западный философ действительно не имеет шансов найти в брахманистской философии решение своих экзистенциальных проблем. Но это не значит, что тем самым закрыт всякий путь к плодотворному диалогу с иными традициями и подчас более широким временным диапазоном, нежели в европейской философии, с иным типом рациональности. Что касается влечения к “восточной философии” самой пестрой публики, то я не думаю, что оно является одновременно и запоздалым, и затянувшимся. В таком представлении присутствует уж слишком суровая и нетерпимая оценка. И вряд ли здесь нам обещан легкий путь. Ведь индийская мудрость требует расти посредством деятельности, лишённой эгоизма и желаний. Мыслить – это значит практиковать высшие духовные состояния, обретая дорогу к Богу; это попытка реализовать познание по ту сторону дискурсивного, рефлектирующего интеллекта (не отбрасывая его, а превосходя). Индийская традиция характеризуется как путь исчезновения эгоизма, нечистоты и неведения. В этом смысле индусская философия – наука экспериментальная; в ней, по мнению многих ее адептов, спекулятивный метод играет второстепенную роль (хотя русский мыслитель Л. Шестов признавал индийскую философию бесконечно более спекулятивной, чем греческая). И сегодня для индуса “ум, поглощенный мыслями, – это не свободный ум, а постоянная мысль о свободе лишь питает его ограниченность”⁹⁰.

Если же говорить об Индии в целом, то это слишком обширная и разнородная страна, чтобы богатство ее истории и культуры можно было подвести под одну мерку. Но есть нечто, в той или иной мере присущее всем формам существования индийской культуры, являющееся воплощением индийского духа, – черты, которые нельзя нивелировать, о каком бы феномене индийской жизни мы ни говорили.

Индия... “Она – миф и идея, мечта и видение и в то же самое время нечто совершенно реальное, осязаемое, осязаемое”⁹¹. Эта реальность Индии имеет, по словам того же автора, широкую основу и может быть приспособлена почти к любому окружению (что мы и наблюдаем, сталкиваясь с распространением традиционных и новых учений Индии). Не все, но очень многое здесь связано с исключительной свободой мысли, которая всегда существовала в Индии, парадоксально сочетаясь с жесткими социальными ограничениями. Не потому ли знакомство с ее культурой дарит нам радость – несмотря на все те трудности, с которыми мы при этом сталкиваемся?

Примечания

¹ История Древнего Востока // Под ред. В. И. Кузицина. М.: Высшая школа, 1988; История стран Азии и Африки в Средние века. Ч. 1–2. МГУ, 1987; Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1–2. М.: Высшая школа, 1987; Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985; Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987.

² Арья, “благородный”, было общим самоназванием древнеиндийских и древнеиранских племен. Арии – носители индоевропейских языков.

³ История Древнего Востока. С. 307.

⁴ Кстати, Ашоке приписывают изречение: “Кто из приверженцев своей веры хулит чужую, на самом деле лишь вредит своей вере”. Его политика “завоевания праведностью” вела к широкой миссионерской деятельности. Время его правления – время едва ли не наибольшего влияния буддизма в Индии.

⁵ Основой кастовой системы (джати) послужила система четырех основных варн, сложившаяся в Древней Индии. Варны – социальные сословия, ранги (буквально: “цвет”, “качество”). Четыре варны – брахманы, т. е. жрецы, мыслители; кшатрии, правители и воины; вайши, прежде всего земледельцы, свободные общинники; шудры, т. е. батраки, наемные рабочие. Вне системы варн стояли неприкасаемые, чандала, которые занимались ритуально нечистой работой. Варны можно рассматривать как четыре основных типа внутренней природы человека; тот, кто стоит вне варны, лишён “качества” и вообще не может считаться человеком. Смена же варны возможна только через порог смерти, в последующих перерождениях. Каждая варна определяет свою метафизическую цель, которую и обязаны реализовывать члены соответствующей варны. Что касается каст, то это обособившиеся эндогамные группы. За каждой кастой закреплялись строго определенные виды деятельности. В силу этого в кастовом обществе развилась система джадж-мани – т. е. внутриобщинная система натурального обмена видами деятельности. Возникла парадоксальная ситуация, когда члены высших каст и шагу не могли ступить без помощи каст неприкасаемых: ведь без деятельности последних невозможно было поддерживать свою метафизическую чистоту, совершать похоронные и свадебные обряды и т. д. Существовали, разумеется, и внутрикастовые различия. Таким образом, кастовые перегородки пронизывали все индийское общество, одновременно и разделяя, и связывая его.

⁶ Расцвет империи Гуптов приходится на время правления Чандрагупты II, 380–415 гг. Однако на рубеже V–VI вв. опустошительные набеги гуннов приводят к распаду Северной Индии на ряд мелких государств.

⁷ Если говорить о Южной Индии, то в VIII–XII вв. самым мощным государством здесь была держава Раштракутов, достигшая зенита могущества при Говинде III (рубеж VIII–IX вв.). X–XII вв. характеризуются также борьбой династии Поздних Чалукьев и Чольского государства; обе эти державы в XIII в. приходят в упадок, что, кстати, политически обусловило отставание Юга от Севера. Кроме того, следует упомянуть государство Бахмани (возникло в 1347 г., распалось в XVI в.; именно его описал русский купец и путешественник Афанасий Никитин), а также возникшее в первой половине XIV в. государство Виджаянагар. Интересующихся более живой, почти беллетристически изложенной историей Индии мы адресуем к книге Дж. Неру “Открытие Индии” (Кн. 1–2. М.: Политиздат, 1989). Излагая краткий очерк не столько политической, сколько духовной истории своей великой страны вплоть до современности, он, в частности, пишет: “Индия всегда была любопытным сочетанием консерватизма на практике и взрывной мысли” (Кн. 1. С. 351).

⁸ Ольденбург С. Ф. Культура Индии. М.: Наука, 1991; Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, 1980. Для сравнения с современностью можно рекомендовать: Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. М.: Художественная литература, 1987. Кстати, в своей книге Ольденбург также утверждает: “... Два резких разделения человечества – Запад и Восток. Из всех разделений это было самое глубокое” (с. 20). А задачу востоковедения он определяет так: “Мы считаем, что, только поняв надлежащим образом Восток с его громадными культурными достижениями, человечество может надлежащим образом понять себя, познать себя, т. е. сделать то, без чего не может быть настоящей жизни человечества, ибо вне сознания нет жизни, а есть только существование” (с. 33).

⁹ Европейская индология зарождается в конце XVIII в., совпадая с европейской (прежде всего со стороны Великобритании) военной, политической и финансовой экспансией на Восток. Уже к концу XVIII – нач. XIX в. был осуществлен перевод ряда древних произведений (“Законов Ману”, Бхагавадгиты и др.) на европейские языки. В XIX в. Ф. Бопп доказывает родство санскрита с основными европейскими языками (открытие индоевропейской семьи языков). В середине этого же века М. Мюллер основывает 50-томную серию “Священные книги Востока”. Немецкие романтики вообще склонны были рассматривать Индию как исток всей мировой культуры. В конце XIX в. изучение буддизма позволило изменить многие слишком предвзятые взгляды в отношении индийского общества и культуры. Весьма значительной была русская школа буддологии. Достаточно назвать интернациональную серию “Буддийской библиотеки”, которая выходила в Петербурге под ред. С. Ф. Ольденбурга.

¹⁰ Каст насчитывалось несколько сотен; “каста – явление исключительно индийское, и все попытки сопоставить ее с сословными делениями надо признать неудачными” (Ольденбург С. Ф. Цит. произв. С. 33–34).

¹¹ Там же. С. 25.

¹² Цит. по: Неру Дж. Открытие Индии. Кн. 1. С. 114.

¹³ Другой автор, Ауробиндо Гхош, писал: “Философия – это интеллектуальный поиск фундаментальной истины вещей, человека... религия, которая не является выражением философской истины, превращается в предрассудок и обскурантизм, а философия, которая не динамизирует себя посредством религиозного духа, – это бесплодный свет, поскольку она не может стать практичной”. Возможно, это уже чрезмерно современный взгляд на проблему. Тем не менее следует сразу же отметить, что философия в Индии никогда не была – как на Западе – “служанкой теологии”. Но, кажется, и никогда не существовала полностью вне религиозного контекста.

¹⁴ Неру Дж. Цит. произв. Кн. 1. С. 126.

¹⁵ Соловьев Вл. С. Лекции по истории философии // ВФ. 1989. № 6. Соловьев, в частности, утверждал: “Отрицание природы – сущность индийской философии (и это при том, что в ней существовала целая традиция натурфилософии! – Н. С.). Но, отрицая природу, индус не знал ее; “отношение индуса к природе есть отрицание, не находящее своего утверждения” (с. 93, 94). Мнение знаменитого русского философа – отнюдь не исключение. Вот как сопоставлял индийскую культуру и Запад, к примеру, А. Швейцер. Если упростить (но не исказить) точку зрения этого автора, то Индия и Запад различаются по следующим принципиальным параметрам: для первой характерны миро- и жизнеотрицание, последовательный монизм и истинный мистицизм, тогда как для второго – миро- и жизнеутверждение, дуализм и доктринерство. Но это очевидным образом односторонние позиции, которые, следовательно, нуждаются в каком-то синтезе. Впрочем, предоставим слово самому Швейцеру. Отказывая Западу в подлинном мистицизме, а индийской мысли – в этизме (тогда как практически вся ведическая литература в значительной мере пронизана религиозно-этическим духом), он пишет: “Европейская мысль исходит из признания этического миро- и жизнеутверждения наиболее ценным по содержанию мировоззрением. Индийская мысль определена иным убеждением – что совершенное мировоззрение есть мистика. Следовательно, европейская мысль тяготеет к тому, чтобы выработать мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения, которое по характеру своему было бы мистическим, индийское же – к тому, чтобы сделать содержанием мистики этическое миро- и жизнеутверждение... великая задача философии вообще – создать мистику этического миро- и жизнеутверждения” (Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1998. С. 220).

- ¹⁶ Приводя мнение Г. Лебона о том, что “методический и ясный ум греков никогда не мог оказать ни малейшего влияния на безмерную, лишённую всякой методичности фантазию индийцев”, С. Ф. Ольденбург считает необходимым достаточным резюмировать: “Именно крайнее стремление к методичности, систематизации, продуманной до мельчайших подробностей, составляет резко отличительную черту этого (индийского. – Н. С.) ума” (Цит. произв. С. 113). Итак, индийское мышление, по Ольденбургу, характеризуется как раз склонностью к систематизации, методичности и известной схематичности, причем все эти схемы и абстрактные формулы затем весьма искусно прилагаются к практике.
- ¹⁷ “Вертикальный слой” Вед: Мантры (буквально “орудие духа”, первоначальное ядро Вед), Брахманы, Араньяки, Упанишады. “Горизонтальный слой” образуют четыре самхиты. Деление на четыре соответствует структуре жертвенного обряда, в котором участвуют четыре главных исполнителя: хотар, взывающий к богам, произнося гимны Ригведы; удгатар, сопровождающий жертву пением Самаведы; адхварью, исполняющий необходимые в обряде действия, произнося при этом формулы Яджурведы; брахман, наблюдающий за правильным ходом всей церемонии.
- ¹⁸ Сыркин А. Я., см. его предисловие в: Упанишады. М.: Наука. Кн. 1. 1992. С. 12. Следует отметить переосмысление ведийского политеизма в духе монизма. Как известно, индуистский пантеон насчитывает около 3300 богов, причем границы между богами и людьми не вполне определены. (Кстати, арии не поклонялись изображениям богов.) Достаточно условно их можно разбить на три группы: “небесные”, “земные” и “промежуточные”. Но все они подчинены некоей безличной космической силе, имеющей и смысл “нравственного закона”, – рите. Даже такие боги, как Варуна или Индра (бог бури; большинство гимнов Ригведы повествует о битвах этого бога), – лишь стражи риты. Однако Брахман в Ригведе еще не является субстанциальной основой мира; это, скорее, некое “священное слово” и связанная с ним сила. Далее, Упанишады отличает гораздо более умозрительный характер. Акцент здесь перенесен с ритуала на достижение “истинного знания” о непреходящем Брахмане, без чего уже не может быть действительной ни аскезы, ни подвижничество. Проще говоря, Упанишады выдвигают по сути новый идеал сокровенного Знания, обладающего магическими свойствами. В связи с этим появляется и учение о двух путях жизни: “путь богов” (для просветленных, отрекшихся от мирской жизни) и “путь предков” (для домохозяина, который имеет возможность при праведной жизни в последующем перерождении достичь высшей касты). Характерен для многих Упанишад и диалогизм, диалогическая форма изложения (правда, в таком “диалоге” доминирует, скорее, не дискуссия, а проповедь посвященного).
- ¹⁹ Впоследствии некоторые авторы (Сутапа Дас и др.) начинают причислять к Ведам и эпические тексты Рамаяны, Махабхараты и 18 основных пуран (“сказания о древности”), а также веданта-сутры, обвиняя при этом западных ученых в неправомерном сокращении “священного текста” индуизма. Возвращаясь к Упанишадам, приведем мнение Дж. Неру: “Упанишады проникнуты духом исследования, искания, страстью к открытию истины о вещах” (Цит. произв. Кн. 1. С. 135–136). Сравните с призывом, содержащимся в одной из Упанишад (Брихадараньяка): “Веди меня от небытия к бытию! Веди меня от тьмы к свету! Веди меня от смерти к бессмертию!” Переводы Упанишад на Западе произвели глубокое впечатление на европейцев. А. Шопенгауэр говорил: “Изучение Упанишад было утехой моей жизни, и оно станет утешением мне и в смерти”. И в самом деле, для того настроения, философским проповедником которого выступал Шопенгауэр, утешительны многие мысли из Упанишад (“Что такое эта вселенная? Из чего она возникает? Во что она переходит? – В свободе она возникает, в свободе существует и в свободе растворяется”).

- ²⁰ Для традиционной индийской культуры вообще чрезвычайно значим “принцип древности” (санатва). Учитель прежде всего вводит в традицию, корни которой внеисторичны, восходя к божественному. Адхьяпа (от глагола со значением “учить наизусть”) – общий термин для наставника. Но существовали различные типы учителей. Ачарья (“обычай”, “правило”) – тот, кто впервые знакомит с Ведами и надевает на мальчика священный шнур (эта процедура знаменовала посвящение в сакральное знание, “второе”, т. е. духовное рождение; “дваждырожденными” могли быть только предшественники трех высших каст). Упадхья – преподаватель, берущий плату за обучение; он знакомит с какой-то специальной отраслью знания. Особо следует сказать об институте гуру (или институте религиозного наставничества). Гуру является воспитателем вплоть до стадии саньясы. “Должность” семейного гуру была по сути наследственной. Статус гуру отражен в “Законах Ману”, а в Упанишадах гуру приравнен к богам. (В “Законах Ману” говорилось: “Почитанием матери ученик достигает этого мира, почитанием отца – среднего, почитанием гуру – мира Брахмана.”) Такой авторитет, как Свами Шавананда, утверждал: “Гуру абсолютно необходим каждому, стремящемуся идти по пути духа. Только гуру увидит ваши недостатки... Гуру есть олицетворенный Бог, призванный направлять усилия ищущего” (цит. по: Индия: религия в политике и общественном сознании. М.: Наука, 1991. С. 75). Можно говорить о гуру фамильных, йогических и так называемых “новых гуру” (дждет-гуру или гуру “реактивного века, притязующих на роль нынешних “богочеловеков”. Фигура неогуру, возникающая в 60–70-х гг., – парадоксальный феномен синкретического слияния индийской и американской религиозности). Следует упомянуть и о концепции, высказанной В. С. Семеновым: “...Существо трансляции традиционной культуры состоит в том, что с помощью специальных приемов духовная личность учителя воспроизводится в ученике. В тех случаях, когда эта передача имеет место, культура воспроизводится, в противном случае – нет” (см. его статью в: Художественные традиции литератур Востока и современность: ранние формы традиционализма. М., 1985. С. 42).
- ²¹ Упанишады. Кн. 1. С. 79.
- ²² Неру Дж. Открытие Индии. Кн. 1. С. 75.
- ²³ Чаттериджи Бр. Сокровенная религиозная философия Индии. Харьков, 1991. С. III.
- ²⁴ Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1988. С. 185.
- ²⁵ Лингам Шивы изображается в форме эллипсоида, который, как известно, имеет два центра; как Ом (А-У-М) – изначальный звук, так лингам – основополагающая форма, которая лежит в основе творения. Из единого Брахмана является Шива-Шакти, отец и мать всего существующего. Это два аспекта самого Шивы – мужской (Космическое Сознание) и женский (Космическая Энергия). Поэтому столь важен в шиваизме фаллический культ, сексуальный аспект, культ Камы, бога любви. В любовной игре Шивы и Шакти возникает мир.
- ²⁶ Это отнесение Будды к числу одной из аватар Вишну чрезвычайно показательно для индуизма. Каждая из аватар имеет свой символический смысл. Остановимся лишь на одной. Парашурама своим топором уничтожает касту восставших воинов и свою согрешившую мать. В трактовке Ю. Эволы это означает преодоление деградировавшей мужественности и духовности, поставленной под знак женского начала. Парашурама удаляется затем в аскетическую обитель на вершине горы Махендра. Однако в “последние времена” он появляется в форме сакрального “короля”, Калки. Символическое рождение Калки происходит в Шамбхане (а это, согласно традиционалистам, сакральный гиперборейский центр в цепи преемственности индуистских и тибетских учений). “Время нашего мира” завершится последней битвой Калки с “темным веком”, персонифицированным в Кали и в демонических предводителях Коке и Викоке.

- ²⁷ Кстати, на идее эволюции (не в дарвиновском, разумеется, смысле) покоится и идеология кастового строя. Ведь каждая каста (варна) призвана развить в человеке определенные духовные стороны: у шудр это долг послушания и земного служения, у вайшьев – бескорыстие и долг праведного употребления земных благ, у кшатриев – самоотверженность и готовность жертвовать жизнью во имя долга, у брахманов – равнодушие ко всему земному и стремление к освобождению. Варны (а следовательно, и касты) имеют не только этическое-религиозное, но и, так сказать, “натуралистическое” обоснование. Ибо каждая варна характеризуется преобладанием определенной гуны (“качества”). Что касается значения категории жертвы, то в индуизме сама идея творения связана с космическим жертвоприношением (см., например, древнеиндийский миф о Пуруше, “Первочеловеке”). Брахманистская формула гласит: “Поистине, человек – жертвоприношение”. Согласно В. Н. Романову, культуру Древней Индии как раз и отличает господство ритуалистической эпистемы, когда буквально все группировалось вокруг понятия жертвоприношения.
- ²⁸ В цитированной выше книге “Индия: религия и политика в общественном сознании” основные черты индуизма представлены так: холизм, постулат о нераздельности материального и духовного, сакрального и светского; иерархичность всех элементов мироздания; представление о постоянном движении, обусловленном законом кармы; универсализм (отраженный и в учении о дхарме и дхармическом сознании); связанная с этой универсальностью толерантность; гибкость, способность поглощать новые идеи путем расширения ареала собственного распротражения либо развития себя самого.
- ²⁹ Идеологию бхакти иногда называют “индуистским протестантизмом”; для нее характерно отрицание каст. Можно назвать три основных пути соединения индивидуальной души с Богом: путь праведного деяния (карма), путь священного знания (джняна) и путь бескорыстной любви (бхакти). Два направления бхакти связаны с двумя пониманиями Бога: как “имеющего качества” (сагуна), когда Бог признается единым, но его необходимо почитать в определенной антропоморфной ипостаси Рамы или Кришны; как “не имеющего качеств” (ниргуна), когда Рама, Кришна и т. д. воспринимаются лишь как имена единого божества, лишённого видимой формы (а потому и не нуждающегося в храмах, обрядах, жрецах и т. п.).
- ³⁰ Закон перевоплощения правит ростом человеческой индивидуальности. Основной его принцип таков: форма разбивается и уничтожается, а жизнь сохраняется и развивается. Страдание и возникает от неверного отождествления своего сознательного “я” с преходящей формой, а не вечной жизнью.
- ³¹ Причинно-следственная цепь в мире сансары непрерывна. Колесо сансары в Йогасутрах описывается так: “От добродетели (дхарма) – наслаждение, от порока (адхарма) – страдание, от наслаждения – привязанность (рага), от страдания – отвращение (двеша). От привязанности и отвращения возникают усилия (пратьяна), результаты усилий – действия ума, речи и тела. Эти действия приносят вред или пользу, т. е. они добродетельны или порочны и вновь ведут к наслаждению и страданию, привязанности и отвращению”. Различают три вида кармы: скрытая (именно она может переноситься из одной жизни в другую), действующая, зарождающаяся. Еще одна – йогическая – “классификация” различает карму черную (поступки злодеев черны), черно-белую (поступки, приносящие и вред и пользу другим), белую (накапливается теми, кто занимается подвижничеством, повторением мантр, медитацией и т. д.), ни-черную-ни-белую (относится к последней стадии телесного существования йогина, устранившего клеши). В результате отречения от плодов деятельности она ни белая, ни черная. Базовые аффекты (которые в йоге рассматриваются как ложные наполнители сознания), “опираясь друг на друга”, расширяют кармический поток, усиливая созревание кармы (это и есть клеши, буквально: “недуги”, “мучения”). Клеши – пять видов духовного не-

вежества: неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни. В сущности, основа всех клеш – авидья, неведение, т. е. все клеши – ее модификации. Они могут существовать в четырех состояниях: “дремлющие”, “ослабленные”, “прерванные”, “полностью развернутые”. Цель йога – ослабление и полное устранение клеш. Действия же под влиянием клеш оставляют в психике “следы” – самсары, которые и приносят (согласно карме) соответствующие “плоды”. Карма определяет будущую жизнь по трем важнейшим показателям: форма рождения, продолжительность жизни, тип опыта.

- ³² Один из космогонических мифов гласит о самосущем Брахмане, который создает космическое яйцо; из последнего рождается бог-творец Брахман. При этом скорлупа яйца раскалывается на две половинки, из которых верхняя образует небо, а нижняя – землю; “щель” между ними – пространство соединения с Брахманом и вознаграждения добрых дел.

³³ Упанишады. Кн. 1. С. 126.

³⁴ Там же. С. 93.

- ³⁵ Майя – свойство или способность Брахмана быть феноменальным в существовании вещей. Употребление слова “майя” для обозначения обмана чувств, иллюзии, очарования, собственно, не является вполне правомочным. Свами Вивекананда утверждал: “Майя веданты... не идеализм и не реализм, и даже не теория. Она просто обозначение того, что представляем собою мы и нас окружающее”. В Ригведе это некая чудесная (божественная) сила. В понятии “мировой иллюзии” она, по-видимому, впервые упоминается в Прашне. В системе адвайты майя характеризуется так: это ни сат (реальное), ни асат (нереальное), неописуемая (анирвачания), лишённая сознания (джада), непроявленная (авьякта), безначальная (анади), порождающая мир, состоящая из трех гун. Две основные “функции” майи – сокрытие, затемнение (аварана) и расщепление (викшепа). Или – сокрывать реальное и создавать наметки нереального. Авидья (неведение) – субъективная сторона опыта дживы (индивида; можно сказать, что это Атман, ограниченный объектом). Таким образом, майя не есть ни бытие, ни небытие, а некая промежуточная “форма”.

³⁶ Илиаде Мирча. Аспекты мифа. М., 1995. С. 121.

- ³⁷ По-своему пытаются использовать концепцию метафизических планов и нынешние сборники “Великой Традиции”. См., например: Дугин А. Пути Абсолюта. М., Арктогея, 1991. Правда, эта книга, по словам автора, “предназначена тем, кто не только ненавидит современность, но и понимает (исходя из ненависти? – Н. С.) всю бесполезность и обманчивость предлагаемых выходов из духовного тупика антитрадиционной, атеистической, профанической и количественной цивилизации” (с. 6). Для автора не только нет ни малейшего сомнения в абсолютной греховности и испорченности современного мира, но и сам человек есть существо, имя которому – слабость, порочность, ограниченность и т. п. Индуизм, однако, – по крайней мере, так, как мы его рассматриваем, – верит в силы человека. В трактовке автора, далее, и христианство целиком стоит на апофатической и негативной точке зрения в понимании Первопринципа Бытия. При этом, кажется, совершенно игнорируется позитивность христианского понятия ипостасности и не затрагивается центральная для христианства тема Воплощения. Что касается метафизики – которая существует лишь в рамках традиции – то она определяется как единство трех равно негативных понятий: собственно “мета-физики” (преодоление “физики”), трансцендентности (запредельное) и абсолютности (полнота отрешенности).

- ³⁸ Школу санкхьи потом сопоставляли со средневековым схоластом Скотом Эриугеной, “четыре природы” которого характеризуются как только создающее, только созидаемое, и то и другое, ни то ни другое. И в школе санкхьи “корень” (Пракри-

ти) – “не-модификация”; семь первых ступеней ее дисэволюции, начиная с Махата (Великое), – “модифицируемые-модификации”; шестнадцать последующих – “модификации”; Пуруша – “не-модифицируемое и не-модификация”. Непризнание Ишвары в этой школе связано с тем, что Пуруша может познавать лишь то, что ему предоставляет интеллект-буддхи.

³⁹ Этой схеме соответствует индуистское учение о семи сферах божественной жизни: так называемые Ади и Анупадака – два высших непроявленных плана; далее по нисходящей последовательно идут нирванический план (Атман), духовный план (буддхи), ментальный план (на котором реализуется высший и низший манас, ум), астральный план (кама) и физический план (на котором существуют наши грубое и эфирное тела; последнее служит проводником праны, жизненной энергии). Все это также и уровни восхождения по степеням духовного совершенства. Жизнь Вселенной протекает в пяти низших сферах, на которых существуют и семь начал человеческой природы (Атман, буддхи, высший и низший манас, кама (астральное тело), эфирное и грубое тела). Характерно, что согласно традиционной точке зрения только четыре низших начала (а лишь они имеют пол) составляют личность – и они же не перевоплощаются, т. е. это в человеке погибает. Смерть ведь и есть разобщение физического тела и его эфирного двойника. Примерно через три дня – согласно этим взглядам, повторяемым современными оккультными “науками”, – сбрасывается и эфирное тело, в астральном же мире человек пребывает до тех пор, пока не будут исчерпаны энергии страстей, развившихся во время земной жизни. Истинное же, не умирающее Эго человека состоит из трех высших начал (подробнее см., например: Браман Чаттерджи. Современная религиозная философия Индии). Это вечное Эго человека определяется здесь как соединение Божественной воли (Атман), мудрости (буддхи) и высшего манаса (деятельная совесть). Впрочем, по проблеме реинкарнации – с учетом ее резкой критики христианаством – С. Т. К. Чари высказывается чрезвычайно острожно: “Даже при наличии веры в реинкарнацию она занимает в индуизме вторичное положение. Цель заключается в освобождении от цикла реинкарнации” (Великие мыслители о великих вопросах: Современная западная философия. М., 2000). Причем надлежит – как полагает этот современный автор – различать эмпирическое, “мерцающее”, сознание и трансцендентальное; лишь второе является личным и уникальным, тогда как первое лишено четких границ. Главной проблемой для индустиста является возможность соприкоснуться со своим трансцендентальным “я”, уловить его в колесе рождений. Но “каким образом душа вообще начинает участвовать в земном цикле, если она имеет внеэмпирическую природу? Это очень трудный для индуистской метафизики вопрос” (Цит. произв. С. 147, 154).

⁴⁰ Д. Б. Зильберман в своей книге “Генезис значения в философии индуизма” (М., 1998) утверждает, что именно в индийской культуре – в отличие от западной – мы можем найти полное осуществление взаимной коммуникации и комплементарности классических философских систем. В рамках своего метода модального методологизирования он трактует шесть упомянутых даршан как шесть эпистемологических дисциплин, разворачивающих друг друга. Каждая даршана как бы исполняет свою “философскую роль”, реализуя некоторый специфический тип мышления, а именно: веданта – “методологический”, миманса – “понятийный”, санхья – “имажинативный”, йога – “проективный”, ньяя – “организационный” и вайшешика – “феноменологический”.

⁴¹ Условиями познания ньяя признавала наличие познающего субъекта, познаваемый объект, результат познания и праманы, средства познания. Выделялись следующие факторы восприятия: индрии – чувства, арта – их объекты, санникарша – контакт чувств с их объектами, джняна – знание, порождаемое этим контактом. Переход от воспринятого к невоспринятому образует виды вывода:

пурват – когда мы воспринимаем предшествующее и выводим последующее; пешават – когда воспринимаем консеквент и выводим антецедент; саманьята дришта – вывод, основанный на единообразии опыта. Школа ньяя выделяла десять членов силлогизма. Признавались и исследовались три причины возникновения иллюзий: доша – дефект в чувствующем органе; санпрайога – представление части или одной стороны вместо целого объекта; санскара – беспокоящее влияние предубеждения, привычки, которое способствует возникновению не относящихся к делу воспоминаний.

⁴² В общем-то можно говорить о пяти “великих элементах”, которые признавались индийской мыслью: земля – вода – огонь – ветер – акаша. Особенно интересен последний, ибо акаша – это некая пространственная среда, отличная от самого пространства, но всепроникающая (эфир); акаша рассматривалась, в частности, в качестве субстрата звука – подобно тому как душа есть субстрат сознания. Для выражения понятия пространства существовала другая категория – дик (букв.: “направление”), тогда как “кала” значило “время”.

⁴³ Для более подробного знакомства со всеми этими и другими школами индийской философии мы отсылаем читателя к работам: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1–2. М., 1957 (в 1993 г. вышло второе издание); Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994. В серии “Философское наследие” издан том “Древнеиндийская философия” (М.: Мысль, 1963).

⁴⁴ “Дозволюционное” состояние Праkritи (прадханы) – непроявленное (авьякта). Но с нарушением равновесия трех потенций (гун) начинается своего рода “эволюция” (впрочем, точнее было бы говорить об инволюции), когда из авьякты сначала возникает махат (“великое”), буддхи, или разум; следует сразу же заметить, что буддхи не есть нечто бестелесное, как Пуруша, но являясь продуктом проявления Праkritи, оказывается тонкой субстанцией всех умственных процессов; затем последовательно проявляются “самосознание” (аханкара); пять танматр (тонких элементов): звук, осязание, запах, форма или цвет, вкус; ум (манас); пять органов чувств (джнянендрий); пять органов действия (кармендрий); пять вещественных элементов (махабхуты). Но цель адепта состоит в достижении свободы, а свободен только Пуруша. И только через устранение привязанности к различающей деятельности сознания (а ее еще надо достичь) можно прийти к полному отъединению Пуруши от гун.

⁴⁵ Для первого знакомства с ведантой и ее историей можно обратиться к книге В. С. Костюченко “Классическая веданта и неоведанта” (М.: Мысль, 1983). Более подробно о неоведанте можно узнать в работах А. Д. Литмана “Современная индийская философия” (М.: Мысль, 1985) и “Философия независимой Индии. Проблемы, противоречия, дискуссии” (М.: Наука, 1988). Сегодня достаточно широко на русском языке изданы и труды Шри Ауробиндо Гхоша, Джиду Кришнамурти, Свами Вивекананды и др.

⁴⁶ Цит. по: Неру Д. Открытие Индии. Кн. 1. С. 141; см. также: Мюллер Макс. Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995.

⁴⁷ Цит. по: Неру Д. Открытие Индии. Кн. 2. С. 92.

⁴⁸ Бхагавадгита. Перевод. Комментарий. СПб., 1994; Шри Шримад А. Ч., Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхагавадгита как она есть: В 2 т. Акционерное общество “Латуанус”, 1990.

⁴⁹ Цит. по: Реверс. Философско-религиозный и литературный альманах. СПб., 1992. С. 12.

⁵⁰ См. книгу Н. В. Исаевой “Шанкара и индийская философия” (М.: Наука, 1991). Если не ошибаюсь, это первое на русском языке специальное исследование, посвященное Шанкаре (разумеется, речь идет о монографическом исследовании). Укажем также на издания в русском переводе (хотя и в сокращении) текстов самого Шанкары: Атма-Бодха. Вивека-Чудомани. Таттва-Бодха. М., 1992; Шри Шан-

- карачарья. Разъяснение изречения. Путь к совершенному самопознанию. Пятиричность. СПб., 1993.
- ⁵¹ Существовало и вишнаитское течение веданты, представленное, например, младшим современником Шанкары, Бхаскарарой. Здесь развивалась концепция бхеды-абхеды, или Брахмана, одновременно в двух аспектах: трансцендентном и имманентном. В двайте (например, двайта-адвайта-веданте Нимбарки, что можно перевести как “двойственность-и-недвойственность”) различались души вечно свободные, освободившиеся и связанные, из которых одни были избраны к спасению, другие предназначены к аду, а третьи обречены на вечное блуждание в сансаре. Здесь, как отмечает Н. В. Исаева (см. цит. произв.), возможно влияние ислама. Напомним, что уже в XII в. в Индию проникают мусульманские завоеватели. Среди мусульман Индии преобладают суниты.
- ⁵² “Аватара” – от санскр. корня со значением “идти вниз”; “проявляться”.
- ⁵³ Шанкаре приписывается классификация школ буддизма в соответствии с интерпретацией реальности: шуньявада признает, что “есть” только пустота; виджнянавада признает существующим только сознание; сарвастивада, развивая теорию “обусловленного происхождения”, доктрину “моментальности” и учение о “несоставных элементах”, признает все существующим, но для саутрантиков безусловно реальны только переходящие элементы, а вайбхашики выдвигают представление о существовании некоей основы невоспринимаемых элементов, которая передвигается в “трех временах”. Поэтому и в целом буддизм определяется Шанкарой как “учение об отсутствии, несуществовании”. В связи с этим сравним основные теории иллюзии: в шуньяваде иллюзия рассматривается как ложное знание (кхьяти) несуществующего (асат); в виджнянаваде – как ложное знание чистого “я” (Атмана), т. е. ложное познание самого себя; в адвайте это ложное знание невыразимого (анирвачанья).
- ⁵⁴ Как пишет Сутапа Дас, Шанкара дает нам наиболее последовательное изложение концепции имперсонализма, включающее Параматмана и Бхагавана (Бхагаван – Верховная личность Бога; это сам Кришна, и Сутапа Дас исповедует именно кришнаизм. Напомним, что Движение сознания Кришны было основано в 1965 г. Бхактиведанто Свами Прабхупадой). Здесь все было сосредоточено в Брахмане, причем не имеющем качеств. Но истина не может быть полной, будучи лишена личностного аспекта. Отсюда – предпочтение, отдаваемое автором школам Рамануджи и Мадхвы. Однако как быть с тем, что и Шанкара опирался на Веды? Автор усматривает разницу в методе; Шанкара-де придерживался метода объяснения на основе “косвенных значений” (гауна-врити), а не “прямых” (мукхья-врити). Мир не является абсолютно нереальным, ибо он – проявление энергии Кришны; мир нереален лишь в смысле бренности всего в нем существующего. К тому же без общения реально различающихся личностей не может быть достигнута ананда (блаженство). Надо, однако, заметить, что и у Шанкары мир не реален, но и не нереален. Возражая против “майявади” (последователей Шанкары), Сутапа Дас пишет: если Атман тождествен Брахману, то как он мог оказаться в иллюзии материалистического самоотождествления? Однако истинный Атман вовсе не пребывает в этой иллюзии. Далее Сутапа Дас приводит высказывание одного из западных авторов в подтверждение своего взгляда на Шанкару: “Мистики-бхаты считают, что полное отождествление Атмана с Брахманом в состоянии чистой изоляции исключает саму возможность любовных отношений с Богом и может привести лишь к духовному бесплодию” (цит. по: Реверс. С. 28).
- ⁵⁵ Шанкара. Цит. произв. С. 9.
- ⁵⁶ Там же. С. 7.
- ⁵⁷ Их, впрочем, надо понимать в трансцендентальном смысле – так, что в каждом скрыты все остальные.
- ⁵⁸ В “Вивека-Чудамани” Шанкара говорит о пяти “покровах” Атмана, который, образуя наше вечное неразрушимое “я”, присутствует, подобно корню, в любом опыте и суждении. Во-первых, это аннамайя, “телесная оболочка”, во-вторых – пранамайя, “жизненное тело” (изменение жизненного дыхания), в-третьих – маномайя, “тело мыслей” (органы восприятия вместе с манасом), в-четвертых – виджнянамайя, “тело развернутого сознания”, образованное буддхи, который связан лишь со своими отправлениями и органами восприятия, в-пятых – анандамайя, “тело блаженства” или “просветительное тело”, в котором осуществляются высшие склонности и идеалы. Главное проявление этого покрова и есть сон без сновидений. Атман же отличен от всех пяти покровов и есть “свидетель”, “зритель” трех низших состояний (бодрствования, сна и сна без сновидений). Все эти пять покровов следует рассматривать как произведения дживы. Но “когда неведение исчезает, дживы больше не существует; поэтому по природе она недействительная (несущественная)” (Шанкара. Цит. произв. С. 82).
- ⁵⁹ Шанкара имеет в виду “шестеричную способность” к покою, а именно: шама (сдержанность, или управление своими мыслями; проще говоря – спокойствие ума); дама (самообладание, или сила, позволяющая не отдаваться внешним влияниям, контроль над органами чувств), упарама (отречение, исполнение долга), титикша (внутренняя сосредоточенность, равнодушное перенесение трудностей, страданий или наслаждений), шраддха (вера в учение, излагаемое шрути; непоколебимое доверие к истине того, чему учит внутренний духовный руководитель), самадхана (единство желания и мышления, стремление к одной-единственной цели, самососредоточенность).
- ⁶⁰ Например, интересно было бы коснуться теории причинности. Схематизируя, можно выделить три основные концепции индийской мысли на этот счет: 1) саткарьявада (ее придерживается веданта; следствие здесь признается содержащимся в самой причине); 2) асаткарьявада (буддизм; следствие не содержится в причине); 3) садасаткарья-вада (джайнизм; следствие лишь частично содержится в причине). По вопросу критики Шанкары вновь обратимся к Раманудже. Из трех главных положений адвайты (Брахман истинен, мир ложен, джива и Брахман суть одно и то же), он принимает лишь первое. Но Брахман для него,помним, – не безличное и абсолютно единое мировое сознание, а саморазличный Абсолют, синтезирующий в себе личное и безличное. Против концепции майявады (иллюзорность мира) он выдвигает семь аргументов: недостижение основы (ашрая-анупапатти), недостижение сокрытия (тиродхана-анупапатти), недостижение собственной природы (сварупа-анупапатти), недостижение неопишуемости (анирвачаниятва-анупапатти), недостижение источников достоверного знания (прамана-анупапатти), недостижение “устранителя” незнания (нивартака-анупапатти), недостижение устранения незнания (ниврити-анупапатти). Все эти вопросы излагаются в книге В. С. Костюченко “Классическая веданта и неоведанта”, к которой мы и адресуем читателя.
- ⁶¹ Цит. по: Качева А. А. Индуистские мистические организации и диалог культур. М.: Наука, 1989. С. 50.
- ⁶² Гхош Шри Аурубиндо. Синтез Йоги. СПб.: Алетейя, 1992. С. 41; см. также: Вивекананда Свами. Практическая веданта. М.: Ладомир, 1993. С. 560.
- ⁶³ См. вводную статью Е. П. Островской и В. И. Рудого в: Классическая йога. М.: Наука, 1992. С. 9.
- ⁶⁴ А достижение самадхи, утверждают йоги, приводит к обладанию сверхъестественными силами (вибхути) и совершенствами (сиддхи). К таковым, например, относятся знание о своем прежнем состоянии, знание мыслей другого, способность переселяться в тело другого человека, делаться невидимым, предвидеть смерть человека и т. д. В том числе имеется в виду и возможность обретения полного знания одним лишь созерцанием соответствующего объекта.

- ⁶⁵ Там же.
- ⁶⁶ Гхош Ауробиндо. Цит. произв. С. 43, 130. Кстати, мышление и вообще “является только разведчиком и пионером; оно в состоянии вести, но не командовать или достигать цели” (Там же. С. 250).
- ⁶⁷ Можно говорить о трех йогических модификациях ума (читты): ниродхическая (ниродхи-паринама), связанная с подавлением самскар “бодрствования” и проявлением самскар “прекращения”; самадхическая (самадхи-паринама), ведущая к уничтожению разнонаправленности ума и возникновению единогонаправленности; экаграта-паринама, абсолютная единогонаправленность ума. Кстати, поскольку связь сознания с тем или иным телом есть результат скрытых следов кармы, а йог в состоянии ослаблять такую карму, то он может “переносить” свое сознание в любое иное тело. Считается, что йогин, достигший освобождения, уже не располагает ни в одном из семи миров (т. е. он превосходит даже богов, ведущих блаженную жизнь в высших сферах – тем не менее также вовлеченных в сансару).
- ⁶⁸ На этих двух “категориях” необходимо остановиться особо. Принцип ненасилия является здесь определяющим. Вообще, принцип ахимсы значим для всего индийского мышления. М. Ганди считал, что “ненасилие – величайшая сила, имеющаяся в распоряжении человечества” и оно “должно заполнить все бытие, а не применяться к отдельным действиям” (цит. по: Индия: религия в политическом и общественном сознании. С. 59, 60). На этой основе возникло целое движение сарвадайи с лозунгом “ненасильственной революции”. Ибо М. Ганди настойчиво пропагандировал, что именно принцип ахимсы образует главный нерв всей индийской мысли и истории (впрочем, далеко не все были с ним согласны). С сатъей связано другое понятие, обозначаемое как сатъяграха (буквально: “упорство в истине”). Из заявления Комитета Национального конгресса периода ненасильственной борьбы с английским владычеством: “Сатъяграха означает доброжелательность по отношению ко всем, особенно же по отношению к оппонентам”. Сатъя есть истина одновременно в мыслях, словах и действиях; можно утверждать, что ахимса есть средство, а сатъя – цель. Ибо “истина должна стать дыханием нашей жизни”.
- ⁶⁹ Во всем индуизме очищению придается исключительное значение. Достаточно сказать, что в йоге существует целая система очищения тела, включая такие процедуры, как очищение пищевода и желудка водой или воздухом, общее очищение кишечника водой, очищение полости носа тканью или водой, массаж внутренних органов с помощью попеременного сокращения и “вращения” мышц живота и т. д.
- ⁷⁰ “Медитация – это освобождение ума от его собственных мыслей на всех уровнях”; “медитация есть очищение от того, что известно ... чтобы могло проявиться неизвестное” (цит. по: Кришнамурти Дж. Проблемы жизни. М.: Разум, 1993. С. 134, 42).
- ⁷¹ Как писал Ауробиндо Гхош, “вся раджа-йога зависит от этого восприятия и опыта, утверждающего, что посредством определенных внутренних процессов ваши внутренние элементы, их сочетания, функции, силы могут быть разделены или растворены, могут быть снова соединены и использованы совершенно новыми и ранее невозможными способами или же могут быть преобразованы и объединены в новом общем синтезе” (цит. по: Неру Д. Открытие Индии. Кн. 1: С. 292).
- ⁷² Надо иметь в виду, о каком именно знании идет речь. Так, виджняна – это низшее, дискурсивное знание. Джжняна, напротив, есть высшее, интуитивное прозрение; по существу, это кульминация праджни, высшей мудрости. Тройственная операция джняна-йоги: шравана, манана, видхиасана (слышание, мышление, фиксирование в концентрации). Возможно, читатель слышал также о так называемой кундалини-йоге. Там, где у Патанджали после хатха-йоги начинается раджа-йога, здесь

- реализуются методы на основе установок тантры, носящей сугубо эзотерический смысл: вопрос, в который мы не можем здесь подробно входить.
- ⁷³ См. его “Шесть систем индийской философии” (М.: Искусство, 1995).
- ⁷⁴ Цит. произв. С. 351.
- ⁷⁵ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993. С. 138, 139.
- ⁷⁶ Там же. С. 156.
- ⁷⁷ Вивекананда С. Мой учитель. Рига (Факсимильное воспроизводство издания 1935 года. Учитель – Шри Рамакришна).
- ⁷⁸ Вивекананда С. Цит. произв. С. 4.
- ⁷⁹ Там же. С. 5.
- ⁸⁰ Там же. С. 6.
- ⁸¹ Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.: Восточная литература, РАН, 1994. С. 299.
- ⁸² Впрочем, вообще “одной из важнейших закономерностей генезиса философии является непосредственная связь историко-философского процесса с ситуацией альтернативности в культуре, возникновением оппозиций и полемики, “диссидентства” (Шохин В. К. Цит. произв. С. 296).
- ⁸³ Там же. С. 5.
- ⁸⁴ Там же. С. II. Кстати, на с. 15–16 приводится довольно внушительный ряд наиболее известных работ по философии Индии западных исследователей.
- ⁸⁵ Там же. С. 18.
- ⁸⁶ Подробно об этом см. статью В. К. Шохина в 4-томном труде о рационализме в философии стран Востока: Рационалистическая традиция и современность. Индия. Т. 1. М., 1988.
- ⁸⁷ Там же. С. 26.
- ⁸⁸ Автор, выявляя впечатляющие параллели в развитии греческой и брахманистской философий, одновременно указывает существенные стадийные различия, связанные с особенностями философствования в этих разных культурах. Так, для индийского философствования характерна гораздо большая риторизированность, в силу чего основной интерес переносится с собственно доказательства на убеждение аудитории и победу в диспуте. Это же дает автору повод провести аналогию между теорией дискуссии, как она была развита в Древней Индии, и современной “новой риторикой” как общей теорией аргументации, учитывающей не только логическую структуру суждений, но и их аргументативную интенцию; в конечном счете это радикально расширяет горизонты рациональности гуманитарных дисциплин.
- ⁸⁹ Шохин В. К. Цит. произв. С. 288–300.
- ⁹⁰ Кришнамурти Дж. Цит. произв. С. 403.
- ⁹¹ Неру Д. Открытие Индии. Кн. 2. С. 469–470.

КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНЕГО И СРЕДНЕВЕКОВОГО КИТАЯ

Основные темы:

- Краткий очерк истории Китая
- Культура, религия, литература
- Классические философские школы. Китайская натурфилософия
- Конфуцианство и легизм
- Даосизм

Возможно, это преувеличение, но, думаю, не очень большое: изучение китайской культуры – такое занятие, труднее, сложнее и изнурительнее которого найти и назвать весьма нелегко. Чего стоит одна китайская письменность (по всей видимости, самая сложная в мире). Но дело не только в ней. Работы целого ряда синологов выявляют совершенно иную логику дискурса и разную стратегию смысла китайской культуры¹, нежели присущие культуре европейской. Здесь, к примеру, нет систематической практики приписывания речи или действия определенному агенту, нет греческого различия между чувственной вещью и ее идеей, между копией и ее интеллигибельной моделью, нет трансценденции. Почему? И как китайская культура обходится без всего этого? Недоуменный вопрос европейца.

И однако я могу сразу же добавить, что тот, кто прикоснулся к этой культуре, ощутил ее совершенно своеобразный “вкус”, будет покорен и испытает интерес, который невозможно насытить. Ибо китайская культура – необъятна как по своей протяженности, так и по своему содержанию, столь далекому от западного.

Сегодня только к области исторических анекдотов (или, говоря мягче, недоуражений) можно отнести суждения вроде того, которое высказывал В. Соловьев в своей статье “Китай и Европа”: “Абсолютная пустота или безразличие как умозрительный принцип и отрицание жизни, знания и прогресса как необходимо-практический вывод – вот сущность “китаизма”. В то же время китайская культура не может не поражать нас своей необычностью, “экзотичностью”. По поводу последнего академик В. М. Алексеев писал: “Науку о Китае можно определить как ликвидацию экзотики: из причудливого, смешного, непонятного – в обычные ряды фактов и наблюдений. Отойдя от экзотики, т. е. от кажущейся внешней оригинальности явления, через суровую школу изучения этого явления мы приходим к пониманию истинно нового в призме всего человечества”². Собственно говоря, данный методологический принцип применим при исследовании любой удаленной от нас, чуждой нам культуры.

Древнекитайская цивилизация возникла на основе неолитических культур (Яншао, Луншань), сложившихся в V–III тысячелетии до н. э. по среднему и нижнему течению реки Хуанхэ, а также Янцзы (Желтая и Длинная реки). Примерно во II тыс. до н. э. возникает иньская этническая общность, а в I тыс. до н. э.

складывается (главным образом в процессе взаимодействия иньцев и чжоуцев) древнекитайский этнос. В иньскую эпоху появляется письменность. Следует подчеркнуть ее сакральный смысл и магическую функцию, поскольку она наделялась статусом медиатора, выступая посредником между людьми и высшими силами. Одновременно надо сказать и о ее ритуально-бюрократическом характере. Эта письменность содержит порядка 80 тысяч иероглифов (впрочем, для чтения современного газетного текста достаточно знания 5–6 тысяч иероглифов). Число грамотных в эпоху средневековья было в пределах 5% населения. Русское наименование “Китай” происходит, видимо, от тюркской передачи “кидань” (народ, населявший империю Ляо, соперницу Среднего государства). Европейское наименование (Чжунго – Центральное/Среднее государство; Тянься – Поднебесная) – China (от Цин). На 1997 г. территория Китая составляла 9,2 млн кв. км (1/13 земного шара), а численность населения – 1236,26 млн человек (22% населения Земли). Столицы древнего и средневекового Китая – Чаньань, Лоян, Кайфын; Пекин (Северная столица, тогда как Нанкин – Южная столица) был основан в V–IV вв. до н. э.

Традиционная китайская историография³ дает периодизацию древней и средневековой истории Китая в соответствии с правившими династиями. (Впрочем, можно с уверенностью констатировать несостоятельность формационного подхода к Китаю.) Согласно этой периодизации, за эпохой мифических “пяти императоров” (Фу Си, Хуан-ди, Шэнь-нун, Яо, Шунь)⁴ идет время правления “трех династий”: полуполюгендарной Ся (XXIII–XVIII вв. до н. э.), Шан-Инь (XVII–XI вв. до н. э.) и Чжоу (XI–III вв. до н. э.). Эпоха Шан-Инь – это время возникновения бронзовых орудий, городов, раннеклассовых государств, письменности. В этих ранних государствах главным делом признавались жертвоприношения и войны (заметим, что основной ударной силой в то время являлись легкие боевые колесницы). Итак, ритуал жертвоприношений (включая и человеческие) рассматривался как важнейшее государственное дело; ван – правитель и одновременно верховный жрец – определял волю божества по трещинам на гадательных костях жертвенных животных⁵. В этот же период возникает культ Шанди – племенного первопредка и одновременно высшего духа, которому поклонялись шаньиньцы. Считалось, что он повелевает всеми другими духами и ниспосылает жизненные блага в зависимости от правильности и обильности жертвоприношений. Позднее (уже в эпоху Чжоу) происходит его трансформация в образ “Неба” (Тянь). Это означало целый переворот в строе ментальности людей того времени. Суть в том, что отныне именно от “Неба” исходит “небесное повеление”, в связи с чем возникает концепция “небесного мандата” (тянь-мин), даруемого “Небом” на управление государством⁶. Владелец такового признается “Сыном Неба” (Тянь-цзы). “Даруется” же “небесный мандат” тому, кто является носителем “дэ”, добродетели с оттенком сакральной благодати⁷. (Понятие “дэ” зарождалось, видимо, в эпоху Чжоу; три основных его компонента: почитание Неба, почитание старших, защита народа. Или – пять основных норм дэ, возводимых к Чжоу-гуну: почитать Небо, почитать предков, не предаваться праздности, проявлять осторожность в применении наказаний, заниматься воспитанием народа.) Существует, впрочем, мнение об отрицательной роли концепции “небесного мандата” в обществе, поскольку она пробуждала сепаратистские настроения. Ведь больше уже не требовалось сакральных свидетельств, подтверждающих притязания на высшую власть (дэ как магическая сила правителя, ниспосланная еще до рождения); все подтверждалось или опровергалось реальными политическими событиями.

Битва при Муе (1122 г. до н. э.) положила конец династии Инь. Последний ее правитель, Чжоу Синь, в отчаянии покончил жизнь самоубийством⁸. Легендарный предок племени Чжоу – Хоу-Цзи, “Государь-Зерно”, впоследствии возведенный в ранг божества земледелия. Но реальный основатель династии – У-ван. Эпоха Чжоу делится на два периода: Западное Чжоу (XI–VIII вв. до н. э.) и Восточное (VIII–III вв. до н. э.). Последний включает периоды Чуньцю (или Лего, “отдельные государства”; это классический период китайской античности, когда на территории Китая существовало два десятка государств) и Чжаньго (период “Борющихся царств”). Именно в период Чжаньго (V–III вв. до н. э.) и формируются основные школы классической китайской философии. Социальная организация китайского общества этой эпохи базировалась на категории цзу – объединении ряда больших семей из одной родственной группы. Члены цзу делились на две возрастные ветви: фу сюн (“отцы и старшие братья” или те, кто были главами больших семей) и цзы ди (“сыновья и младшие братья”). Отсюда берет начало знаменитый принцип “почитания отцов и старших братьев”, столь значимый в конфуцианстве.

Цзуну, связанные с патронимией правителя царства, считались аристократическими. Их главы занимали важные административные посты. Напротив, руководство рядовых цзунов осуществлял совет старейшин. Но всегда на родственную связь внутри цзуна (а он мог объединять до тысячи семей) накладывались идеологические и хозяйственные цели. Историки говорят об экономическом подъеме этого периода, широком распространении железных орудий, развитии торговли и ремесел, что свидетельствовало и о росте городов. Появление наследственных наделов, изменение формы налогообложения (поземельный налог) привели к возникновению массы обедневших общинников.

Все эти новые явления обусловили существование в данный период такого специфического института, как странствующие ученые. В эпоху реформ, подрывавших позиции аристократии, это были, прежде всего, “специалисты” по управлению государством; и не случайно, что почти во всех философских школах этого времени доминировала тема “искусства управления”⁹. Но, по сути дела, речь здесь должна идти о своего рода свободных интеллектуалах, каковыми и были все эти “книжники”, всегда готовые дать совет относительно “совершенного управления Поднебесной”.

После чжоуских завоеваний складывается система социальных рангов. Уже Шан-Ян, реформатор IV в. до н. э., говорил о 20 рангах знатности. От ранга зависело практически все: совокупность доступных благ, положение, престиж, размер вознаграждения, одежда, характер жилища (как прижизненного, так и погребного), обряд похорон. Ранг наследовался старшим сыном (остальные опускались на ступень ниже)¹⁰. Высший правитель – ван – считался собственником всей земли (как и полагается “Сыну Неба”), а все жители “Поднебесной” – его слугами.

В III в. до н. э. династию Цинь¹¹ сменяет империя Хань. Тут тоже две эпохи: Западная Хань (III–I вв. до н. э.) и Поздняя (Восточная) Хань (I–III вв. н. э.). Расцвет Ханьской империи – это “золотой век” правления У-ди, время, когда конфуцианство было принято в качестве единой государственной идеологии. Но Хань пришлось вести изнурительную борьбу с племенами сюнну (кочевники из Центральной Азии) и юэ (племена юго-восточных приморских районов). И хотя во II в. до н. э. Ханьская империя становится одной из крупнейших в древнем мире, как и всякая крупная империя, она не отличалась прочностью. После кровопролитной войны, вызванной крестяньскими восстаниями, возникает Поздняя Хань. Но уже в I–II вв. н. э. ряд восстаний (особенно “Желтых повязок” 184 г.),

идеология которых была связана с трансформированным в религиозно-мистическое учение даосизмом, ослабляют Хань. После ее крушения начинается эпоха “Троецарствия” (Саньго, 220–265 гг.), эпоха, с которой мы можем вести историю раннего китайского средневековья.

В конце III в. в Китае установилась единая власть цзиньского императора Сыма Яня. Проводя политику укрепления государства, он осуществил некоторые реформы: в частности, аграрная реформа предоставила каждому право на земельный надел при условии выполнения ряда повинностей в пользу государства. Однако практически весь IV в. был заполнен борьбой с кочевыми племенами, создавшими в Северном Китае несколько государств. Вообще возникает противостояние юга и севера, которого не было в Древнем Китае. На севере устанавливается династия Северных Вэй, на юге – династия Восточная Цзинь. Впрочем, к концу VI в. это различие несколько сглаживается. Это обстоятельство и некоторые политические условия того времени привели к воссоединению страны под эгидой династии Суй (581–618 гг.). В суйскую эпоху была укреплена и достроена Великая китайская стена, создан Великий канал, связавший экономику севера и юга. Но в конце концов могущество этой династии также пошатнулось, в чем немалую роль сыграли внутренние неурядицы и восстания. Новую династию Тан (618–907 гг.) основал шансийский правитель Ли Юань. Можно сказать, что в эту эпоху в Китае завершается процесс феодализации¹². После разграблений и опустошений периода IV–V вв. возрождается городская жизнь. Особой роскошью отличались три танские столицы – Чаньань, Лоян, Тайюань. Н. И. Конрад называл танский (и следующий за ним сунский) период истории Китая – специфическим “китайским Возрождением”. Действительно, это эпоха расцвета культуры; особенно выделяется VIII в. – “золотой век” китайской поэзии и литературы (достаточно назвать лишь имена Ли Бо, 699–762 гг., и Ду Фу, 712–770). В 737 г. публикуется всеобъемлющий кодекс юридических норм, созданный на основе конфуцианского учения (так называемый “Тан люй шуй”). Любопытно, что нарушение нормативных сроков обработки документов расценивалось как уголовное преступление. Власть этой династии была ослаблена мятежом Ань Лушаня (755 г.). Во второй половине IX в. историк сталкивается с целой чередой восстаний, среди которых выделяется движение, возглавлявшееся Хуан Чао (в 881 г. он даже вступил в танскую столицу, провозгласив себя императором). Это была настоящая крестьянская война, не имевшая прецедента по своему размаху и потерпевшая поражение лишь в 884 г. Вследствие всей этой кровавой борьбы империя Тан пала, за ней последовала “Эпоха пяти династий и десяти царств” (906–960 гг.). И вновь мы сталкиваемся с полосой междоусобных войн, охватившей всю страну. Вероятно, только угроза со стороны киданей с реальной возможностью попасть в полную зависимость мобилизовала силы объединения. В 960 г. военачальник Чжао Куаньинь провозглашает себя императором, полагая начало династии Сун. Именно при этой династии происходит канонизация Конфуция и возникает неоконфуцианство (сунское конфуцианство) – прежде всего, как движение за “новое толкование” классических произведений, призванное “очистить” их от даосских и буддистских наслоений. Главные фигуры здесь – братья Чэн Хао (1032–1085) и Чэн И (1033–1107), а также знаменитый Чжу Си (1130–1200)¹³. Сунская эпоха отличается также своими культурными достижениями. В этот период в Китае были изобретены компас, книгопечатание с разборным шрифтом, налажено производство знаменитого сунского фарфора. Возникает монохромная живопись, а в поэзии – жанр *цы* (жанр письменной поэзии, бравшей за основу народную мелодию).

Империя Сун прекратила существование под натиском Хубилая (внук Чингисхана), который в 1279 г. основал в Китае новую династию Юань. Владычество монголов было свергнуто лишь в 1368 г., когда Чжу Юаньчжан провозгласил себя первым императором новой династии Мин (1368–1644 гг.). Последняя – манчжурская – династия Цин существовала в Китае на протяжении 1644–1911 гг. (синьхайская революция 1911 г., свергнув монархический строй, привела к созданию в Китае республики).

Итак, период исторического развития Китая охватывает ни много ни мало четыре с половиной тысячи лет. Мы можем зафиксировать уникальность этой истории и культуры, ибо речь идет о единственной цивилизации, зародившейся еще в эпоху неолита и существующей по сию пору. При этом уже с XIII в. до н. э. дошли письменные источники, документирующие древнейшую историю Китая. (Кстати, труд рабов никогда не был здесь базовой производительной силой, поскольку китайская государственность никогда не располагала свободными землями, которые позволяли бы создать рабовладельческие латифундии.) Напомним, что основоположник китайской историографии Сыма Цянь в своих “Исторических записках” ведет историю Китая едва ли не с мифических времен Хуан-ди (2697–2597 гг. до н. э.). Естественно, что столь протяженная и столь политически напряженная история не в последнюю очередь должна была определять сосредоточенность китайской философии на социально-политических, государственно-административных и этических вопросах, коим подчинялись все остальные.

Слушая музыку далеких эпох и чужих стран, человек, воспитанный на принципиально иных эстетических традициях, чаще всего будет воспринимать ее как бессмысленный, варварский шум. То же самое может происходить и с восприятием чужой культуры в целом. Но есть некий моральный духовный долг, который обязывает и побуждает нас открыть иную красоту, дать ей место в своей душе, услышать внутреннюю гармонию этого “шума”.

Есть все основания говорить о максимальной чуждости китайской культуры, китайской цивилизации европейскому Западу. Здесь можно сослаться на последнюю книгу одного из самых интересных современных русских синологов, А. И. Кобзева¹⁴, где говорится о китайской философии как предельной альтернативе европейской (что уже само по себе должно делать ее особенно интересной). Индийская и арабская мысль гораздо ближе европейской, нежели китайская, доминантой в которой (по А. И. Кобзеву) была концепция натурализма и нумерология. Заметим, что философия в Китае всегда была и рассматривалась как “наука наук”. Далеко не последнюю роль здесь играет и принципиальное различие языков: с одной стороны, иероглифического (о нем – ниже), с другой – базирующегося на алфавите. Именно с алфавитным языком европейской культуры многие исследователи связывают и возникновение идеи натурального ряда, и регулятивную роль для западного мышления логического вывода, дедукции, и саму победу аристотелевско-стоической логики над пифагорейско-платонической аритмологией (структурологией).

В то же время нет никаких сомнений в наличии китайской культуры: “Китайскую культуру, охватившую своим влиянием весь Дальний Восток, т. е. почти треть человечества, нельзя не назвать мировой”¹⁵. Но не только это свидетельствует о ее величии. Например, еще в эпоху Шан-Инь в Китае был создан лунно-

солнечный календарь (год = 366 дн.); уже в VII в. до н. э. здесь существовали солнечные часы; во втором веке н. э. (т. е. задолго до Европы) в Китае была изобретена бумага. Можно было бы назвать и многое другое. Если, допустим, обратиться к средневековому Китаю, мы найдем здесь распространение “энциклопедий” по самым разным отраслям знания. Назовем одну, наиболее позднюю, “Тушу Цзичэн”. Это 800 (!) томов современного издания. После работ выдающихся западных синологов (назовем лишь несколько имен: А. Масперо. Древний Китай; Дж. Нидэм с его фундаментальной “Наукой и цивилизацией в Китае”; Н. Сивин; сюда надо включить хотя бы основоположников русского – Н. Я. Бичурин и советского – В. М. Алексеев – китаеведения¹⁶) не может быть никакой речи о “культурной отсталости” Китая.

Есть, разумеется, и другая сторона этой же темы. Еще до н. э. возникает представление о некоем родственном единстве всех жителей среднего течения реки Хуанхэ; это так называемые “хуася” (чжуся), которые противоплавали себя остальным “варварам”. В дальнейшем, поскольку Китай рассматривался как центр Вселенной (“Чжунго”, “Срединный”), все иные народы и страны считались “варварами”. Ибо только “Поднебесная” осуществляла и могла осуществлять “Путь Неба”. Иные нации поэтому призваны быть вассалами Китая. И сама китайская мудрость – это мудрость, оправданная традицией, древностью, которая неведома тем же европейцам. Отсюда следовало, что чужеземные науки обладают малой значимостью – и вообще все чужеземное воспринималось неприязненно или презрительно. Ибо – чему же учиться у “варваров” и “дикарей”? Кстати говоря, именно “вследствие этого первое же соприкосновение китайцев с санскритом и буддистской литературой обнаружило полную их неспособность своими силами справиться с прочтением и тем паче переводом буддистской литературы”¹⁷. Однако в конце концов китайская культура ассимилировала буддизм, точнее, “китаизировала” его. Гораздо трагичнее было столкновение этой культуры с европейской цивилизацией в XIX в. (мы имеем в виду, например, “опиумные войны”, начавшиеся в 1840 г.).

Но какая великая культура не страдала подобным же высокомерием и не жила в опыте соприкосновения с иными народами, цивилизациями, иным образом жизни и мысли?

Говорят, что в основе духовной культуры Китая лежит так называемая “триада учений” (сань цзяо): даосизм, конфуцианство, буддизм. Тем не менее история и лик каждого из этих учений чрезвычайно многообразны и неоднозначны. И это не случайно, учитывая разнообразие самой истории и культуры Древнего Китая, разделенного на множество царств и регионов. Как мы уже отмечали, особенно существенной была противоположность севера и юга. Здесь следует отметить, что этико-политическое учение конфуцианства возникло именно на севере, тогда как для юга характерны, скорее, эстетические и мистические настроения, мифопоэтический образ мышления. Иначе говоря, более “рациональному” северу противостоит более архаичный и “экзальтированный” юг страны¹⁸.

Но можно сказать, что основы китайской духовности (на которых и зиждется конфуцианское понимание государства и государственности) были заложены еще во времена чжоуских правителей. Это так называемые “пять принципов отношений” (у лунь), которые гласят о необходимости любви между отцом и сыновьями, долге справедливости в отношениях между государем и подданными, о таком же долге (а вовсе не любви) во взаимоотношениях мужа и жены, о порядке в отношениях между старшими и младшими, а также о верности и искренности в дружбе. Все эти отношения, таким образом, во-первых, входили в сферу жизнедеятель-

тельность государства; во-вторых, имели некое этическое содержание – в смысле следования определенной ритуализированной форме. Ритуал здесь вовсе не является чем-то внешним; если угодно, “внешнее” в ритуале и есть “внутреннее”. Соответственно для китайца нет большей трагедии¹⁹, чем “потеря лица”, связанная с публичным обвинением, унижением и т. д. Это было равнозначно моральной смерти.

Собственно, и в качестве “личности” здесь выступала не столько отдельная индивидуальность, сколько семья, род. Культ семьи в Китае имел, так сказать, свою “онтологию” в культе предков. Мы уже отмечали, что в иньской цивилизации существовал верховный бог Шанди как предок-тотем иньцев. Постепенная гипертрофия культа предков образовала основу религиозной системы Древнего Китая. Более того, культ предков выступал одним из столпов социального порядка²⁰. Как развитие этого культа сформировался и культ Неба, когда чжоуский ван стал рассматриваться в качестве его “сына”²¹.

Древняя религия китайцев концентрировалась вокруг ритуала жертвоприношений, что рассматривалось как служение духам Неба (тянь-шэнь), духам земли (ди-чжи) и духам умерших людей (жэнь-гуй). Эти жертвоприношения строго регламентировались. Нельзя было рассчитывать ни на обильный урожай, ни на личное благополучие, не принеся особых жертв этим духам. Вплоть до эпохи Чжоу существовали и ритуальные захоронения: люди и вещи, служившие вану при жизни, должны были сопровождать его и в потустороннем существовании. Возникновение представлений о душе относится примерно к V веку. Согласно этим представлениям, у человека есть две “души”: животная, материальная, возникающая в момент зачатия (с которого поэтому и исчисляется возраст китайца), – и духовная, появляющаяся с момента рождения (дыхание). Первая (“по”) после смерти возвращалась в землю, обращаясь в злой дух “гуй”; для успокоения этого духа и нужны жертвоприношения, дабы от него не исходил “блуждающий огонь и плач душ”. Вторая (“хунь”) после смерти возносилась на небо, превращаясь в дух “шэнь”, считавшийся добрым и наделенным способностью устанавливать связь между людьми и потусторонними силами. (Эти сведения отражены в трактате “Цзочжуань”, который является комментарием к летописи “Чуньцю”.) Хунь считается янской (мужской), и сила ее в шэнь, духе, который и есть ее сущность. Поэтому хунь и объединяется с благотворными духами. По – иньская (женская) часть; и если похоронный обряд не был совершен должным образом, по может превратиться в злобного гуй.

Ритуал жертвоприношения предкам завершался трапезой, часто превращавшейся в буйное пиршество. Вообще, следует отметить эту особенность китайской религиозности, которую Л. С. Васильев²² характеризовал так: “Только в Китае на богов можно было пожаловаться, апеллировать к властям, обращая внимание на невыполнение божеством его долга. Только в Китае можно было официально наказывать божество в лице представляющего его в храме идола”; “ни священного трепета, ни преданной любви-бхакти – почти исключительно деловой расчет”. Таким образом, если “индийскую ментальность” отличает доминирование неких мистических абстракций, индивидуалистических поисков “спасения”, углубленная интровертированность, господство инструкции и медитации с особой “техникой исцеления”, то в Китае мы находим нечто совсем иное – установка на “полноту жизни” с выделенной значимостью в ней социальной этики, административной практики и соответственно утилитарно ориентированного рационализма. Впрочем, можно говорить и об известной “двухполюсности” древнекитайской культуры, определявшей ее внутренний динамизм. На “катафати-

ческом полюсе” располагалось конфуцианство с его верой во всемогущество слова, культом литературного текста, рационализмом и даже “прагматизмом” и центрированностью на ритуале. “Апофатический полюс” составляли главным образом даосизм и чань-буддизм с их утверждением о невозможности выразить и постичь в словах и знаках высшую истину, с их мистикой и магией, а также бунтарским эгалитаризмом и утопизмом, который был присущ многим даосским сектам. Если о конфуцианстве трудно говорить как о специфически китайской религии (как в силу известного “рационального” характера этого учения, так и просто потому, что не было никакой “конфуцианской церкви”, – коли не признавать таковой самого государства и его чиновников в качестве “священнослужителей”), то о даосизме мы даже обязаны сказать как о подлинно самобытной китайской религии, существующей и поныне.

В человеке китайская традиция выделяла две “стороны”: “чжи” – натура, природные свойства и “вэнь”²³ – категория, нуждающаяся в специальном пояснении. Дело в том, что иероглиф “вэнь” передает очень многообразное содержание: это и “мировой узор” вещей, и “священные письмена”, и письменность вообще, и некий принцип индивидуализации сущего, и культурное начало в человеке, и культура как таковая. Речь идет не о противопоставлении этих двух “начал” в человеке (сравните с восходящим еще к античности противопоставлением “натуры” и “культуры”), но об их гармонии. Конфуций говорил так: “Если же человеке естественность побеждает культуру, он становится дикарем; если же культура побеждает естественность, он становится ученым-книжником. Только тогда, когда культура и естественность в человеке уравниваются друг друга, он становится благородным мужем”. Понятие “благородного мужа” (цзюньцзы) – ключевое в конфуцианстве (об этом – ниже); оно и характеризуется гармоничным сочетанием “культуры” (вэнь) и “естественности”.

Для конфуцианцев вэнь – это прежде всего “литература”²⁴, которая и является высшим воплощением и выражением мудрости. Без культа “письменного слова” так же не понять китайской культуры, как без культа прекрасного тела – культуры греческой. Колоссальный объем этой литературы просто подавляет. Например, “Генеральная библиография всех книг во всех 4-х разделах” (Сыку цзюаньшу цзуншу, XVIII в.) – т. е. только лишь она – насчитывает 10 тыс. томов с лишним. Литература китайских писателей-комментаторов, дошедшая до нас (а дошло далеко не все), по словам В. М. Алексеева, “достигла таких размеров, что ... нельзя и думать (особенно иностранцу) перечитать все труды даже по самому ограниченному предмету, – в частности по одной книге (например, по “Лунь юй”, “Шуцзин” и т. д.)”. И вот “вся эта литература вызвана, главным образом, постоянными неясностями иероглифов и их соединений, которые можно объяснить только из исключительно твердо и хорошо продуманной системы мыслей писателя, особенностей его эпохи и звучащих в нем стилей”²⁵. Поэтому здесь никак нельзя обойти тему иероглифической письменности.

Об уникальности китайской иероглифики говорит уже сам факт ее четырехтысячелетнего существования. Хотя легенда гласит о сотворении письменности Цан Се в XXV в. до н. э., реальное ее начало следует вести с надписей на гадательных костях иньской эпохи. Впоследствии вэнь и стало означать все, зафиксированное на бамбуковых планках или шелке. Иероглиф (слово, заимствованное из греческого языка и значившее “священные письмена, высеченные на камне”) был не только “предметом” изучения, но и почитания. Иероглифическая письменность – ключ (и подчас единственный) к необъятному историческому и литературному наследию Китая. Это также необходимый элемент и даже

сама база традиционного образования. Последнее обязывало овладеть “сложной орфографией иероглифики, семантическими рядами, различными вариантами начертания знаков, графическими стилями и т. п. Необходимо было также знание закономерностей фонетической структуры языка, классификации иероглифических знаков по рифмам, тональности, интонации и т. д.”²⁶.

Однако одного знания грамматики и лексики (современные словари китайского языка могут насчитывать свыше 60 тыс. иероглифов) все еще было мало. “Речь шла об эрудированности: умении читать и интерпретировать древнекитайские тексты, восходящие к доисторическому периоду и написанные на языках “гувэнь” и “вэньянь”. А это в свою очередь означало следующее: “...владеет своеобразием и манерой письма их авторов, литературными послылками и намеками, афоризмами и цитатами, знать события и факты, именные иероглифы исторических личностей, полководцев, мыслителей, литераторов и т. д.”²⁷ В свете этого становятся понятными знаменитые слова Конфуция: не изобретать, а передавать.

Указанные обстоятельства превращали овладение иероглифической письменностью в исключительно трудное дело. Парадоксальным следствием этого было то, что сама письменность, определявшая столь высокую цену и ценность образования, превратилась в почти непреодолимое препятствие на пути широкого просвещения. Существовала своего рода монополия на ученость, ибо, чтобы овладеть письменностью, необходимо было просидеть за книгами десятков и более лет. Поэтому не удивителен глубокий разрыв между образованной элитой и необразованной массой. Зато правящая элита действительно была одной из самых высокообразованных и именно в гуманитарном смысле слова (все шесть видов конфуцианского искусства – правила поведения, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, письмо и счет – были ориентированы на самосовершенствование человека).

Итак, “канон” образованности в Китае включал в себя умение воспроизводить по памяти классические тексты, знание канонических комментариев к ним, владение искусством толкования²⁸ этих текстов, умение самому сочинять, подражая нормативным стилям. Фундаментом конфуцианской образованности являлись 13 канонических книг (“Шисань цзин”, “Тринадцать канонов”) этой школы. Их объединяют в “Четверокнижие” (Сышу; включает “Лунь юй”, запись бесед и изречений Конфуция; “Да сюэ”, “Великое учение”; “Чжун юн”, “Учение о середине”; “Мэн-цзы”, изречения “учителя Мэн”), “Пятикнижие” (У цзин), “Семикинижие” и т. д. Кратко поговорим о “Пятикнижии”, в которое входили следующие “трактаты”: “Шицзин”, “Книга песен”, своего рода поэтическая энциклопедия китайской древности (охватывающая период с XI по VII вв. до н. э.); книга, которую нередко называют душой китайского народа. Это поэтический синтез собственно стиха, танца и музыки, выражающий сам “дух древнекитайской жизни” (Н. Т. Федоренко). Конфуций говорил: “Если ты не изучаешь “Шицзин”, с тобой не о чем разговаривать... если ты не изучаешь этику (ритуал), у тебя не будет устоев”²⁹. Далее, это – “Шуцзин”, “Книга историй”, первые ссылки на которую относятся к VI–V вв. до н. э. В частности, в “Шуцзин” излагаются уложения и законы “совершенно мудрых правителей” Яо, Шуня, Юя, Вэнь-вана и др.³⁰ Затем – это “Лицзи”, “Записки о ритуале”, а также – “Чуньцю” (“Весны и осени”, или “Летопись” Конфуция). И наконец – это знаменитый текст “И цзин” (“Книга перемен”), о котором мы скажем позже отдельно. Если добавить сюда трактат “Юэцзин”, повествующий о музыке, получим “Шестикнижие”. Конфуцианский тезис гласит: начинай образование с поэзии, упрочивай его правилами (ритуал) и завершай его музыкой. Из “Юэцзин” сохранились лишь отрывки. Следует заме-

тить, что музыка в Древнем Китае имела культовый характер. Существовал особый чиновник, ведавший музыкой, в обязанности которого входило “воспитание” гармонии, почтительности и постоянства”³¹.

Полагаю, не лишне будет сказать и несколько слов о “духе” китайского искусства, основных его принципах³². На искусство большое влияние оказали учения даосов и чань-буддистов. Китайское искусство было пронизано стремлением постичь Дао, выразить неопределимые идеи. Иначе говоря, его отличало единство сокрытия и выражения; сам творческий процесс описывался в терминах “безыскусности”, “простоты”, “неприкрашенности”, “пустоты”. Один из главных эстетических принципов состоял в требовании выражения “исконной красоты” (бэнь сэ). Это искусство намека, сдержанности и освобождения от желаний. Причем, как пишет Дж. Роули, “китайцы не просто подавляли агрессивные эмоции, они перебарщивали мосты между человеческими переживаниями и состояниями природы”³³. Высокая значимость отсутствующего (см. нейтральные пустоты в китайской живописи, превращенные в одухотворенную пустоту) вела к тому, что “кун” (пустоты) становились самым важным элементом пейзажа, намекая на особое “таинство пустоты”. “Ничего подобного, – утверждает Дж. Роули, – не было на Западе”³⁴.

Дао проявляется в искусстве как “ци”, а ци – это дух, духовная реальность. Тайна ци составляла секрет художественной ценности произведения (“Если художнику удавалось постичь ци, все остальное выходило само собой”, – писал Дж. Роули). В сочетании с категорией “юнь” (“гармония”, “созвучие”, “выдержанность”; в широком смысле слова – стиль) возникало понятие “ци юнь”, “духовного созвучия”. Отсюда – принцип (сформулированный Се Хэ в V в.) “ци-юнь шэн-дун”: “созвучие духа – движение жизни”. Все это говорило об отсутствии границы между жизнью природы и опытом человека. И поэтому, например, пейзаж (как главная тема китайской живописи) существовал сам по себе, а не в качестве средства выражения человеческих переживаний. Традиционный для китайского искусства и культуры вообще идеал “духовного соприкосновения” (шэнь хуэй) предполагал опыт открытости вещей, мирового пространства, “встречи пустоты с пустотой”, взаимной открытости Неба и Земли. Одна из главных идей всего китайского мирозерцания – идея недвойственности присутствующего и отсутствующего, внешнего и внутреннего, потенциального и актуального. В это вписывалась и специфическая концепция “сердца” как единства сознания и тела как одновременно самоустранения и самовысвобождения человека. Интуиция и воображение ценились выше разума и эмпирических знаний, совершенствование – выше осведомленности. Истина не воспринималась как истина без утонченности и даже утонченной ускользаемости. Шэнь Цзунцян так поэтически сформулировал “пути духовного самосовершенствования” (XVIII в.): “Очищать свое сердце, дабы освободиться от суетных забот; Вникать в книги, дабы постичь принципы вещей; Бежать легкой славы, дабы охватить собой весь мир; Искать дружбы возвышенных людей, дабы совершенствовать свои манеры”.

Но это, разумеется, не означает, что здесь не было никаких конститутивных внутренних оппозиций. Таковым, например, являлось “противостояние” (а точнее, взаимодополнительность) “ли – цюй” (“вечных принципов – очарования, прелести”). В идеальном смысле эстетическую ценность обуславливала именно взаимодополнительность конфуцианского изящества, возвышенности – и даосской безыскусности и искренности. Закон так называемого “перевернутого усилия” обязывал художника не концентрировать чрезмерное внимание на усилии; оно должно быть “естественным”, незаметным.

Выражают и передают ли “дух” китайского искусства сжатые и обобщающие формулировки, характеризующие, допустим, искусство дотанской эпохи как стиль “возвышенной сдержанности”, танского и сунского периодов – как искусство “невозмутимого покоя”, минской династии – как искусство, в котором доминировали интерес к чувствам, изящным вещам, ощущение “радости жизни”, и, наконец, – цинскую эстетику как склонную к сентиментальности, преувеличениям и миниатюрности? Во всяком случае, можно согласиться с тем, что “китайцы предпочитали религии искусство жить в этом мире, рационализации – поэтическое мышление, дающее простор воображению... китайская живопись отличалась совершенством художественной чистоты”³⁵.

Если попытаться сформулировать некую *систему* основных ценностей древнекитайской культуры в целом, то можно выделить следующие положения: мудрость абсолютна и истина познана; поэтому нужно жить по уже установленным правилам; попытка что-то радикально изменить кощунственна, – на страже установленной мудрости стоит чиновничество, прошедшее сито тройного конкурсного отбора; любое новшество, если оно все же допускается, должно камуфлироваться в традиционные одежды; возвеличение, культ долга (переносимого и на взаимоотношения с “потусторонними силами”). Процессы социума рассматривались здесь в единстве с природными, космологическими. Единственным же существом, которое было способно как поддерживать, так и нарушать должный порядок социокосмических процессов, считался человек. И поэтому человек – самое ценное между Небом и Землей (концепция “сань цай” – “три дара”: “три материала”: Небо – Человек – Земля). Поэтому же длительность каждой фазы (утверждение, расцвет, деградация и гибель) зависела только от поступков людей. Отсюда – приоритет антропологической и социологической проблематики и роль ритуала, через который осуществляется корреляция бытия социума с космическими закономерностями. Итак, для китайской культуры характерны набор жестких мировоззренческих моделей, исходя из которых осуществляется тотальная регламентация жизни (тенденции детерминирования и унификации всех видов человеческой деятельности); соответственно – их использование для упорочения национальной государственности (при практическом слиянии светской и духовной власти); приоритет трансперсональных ценностей над личностными и направленность на постоянную созидательную цивилизационную деятельность.

На этом мы закончим краткий обзор некоторых сторон китайской культуры и перейдем к рассмотрению философии Древнего Китая.

Если следовать достаточно расхожей антитезе, то Запад отличает интерес к соотношению природы и человека, приоритет формальной логики и “базирующейся” на ней науки, акцент на правах и обязанностях личности. Напротив, одна из важных черт традиционной китайской культуры – проповедь идеала прочного правления и обеспечения порядка в Поднебесной. Соответственно мыслителей в первую очередь интересовала проблема гармонии общества и человека; приоритет здесь отдавался этике и нумерологии, выступавшей в качестве “всеобщей методологии”, а акцент переносился на родственные связи и ритуал.

Как известно, Запад смог разработать формальную логику, каковая и сыграла роль “общей методологии” научного познания. До такой высоты логические исследования в Китае не поднялись. Функции подобного рода “общей методологии” взяла на себя *нумерология*, или некая числовая и символическая системология

алгебраического типа. Однако числовые и пространственные комплексы в данном случае связывались не по законам чистой математики, а символически, ассоциативно, мнемонически, суггестивно. Все это выступало своего рода обобщенной формул жертвенной ритуальной практики, связанной с земледельческим календарем. Отвлеченному мышлению (в западном значении слова) препятствовала сама изобразительная природа китайской иероглифики. Такой известный исследователь, как Гранэ, фиксировал в качестве основной особенности китайского мышления “исключительное уважение к числовой символике, связанное с полным пренебрежением ко всяким количественным концепциям”. Приводя и комментируя это высказывание, С. М. Эйзенштейн (да, знаменитый кинорежиссер чрезвычайно интересовался китайской культурой, и этот интерес отнюдь не являлся дилетантским) пишет, что у китайцев “научные системы построены не по принципам отвлеченного мышления, а по нормам мышления чувственного”. А это значит – “по образу и подобию художественных произведений”³⁶. (Кстати, иероглиф “сы”, обозначающий “мышление”, состоит из двух элементов, в свою очередь обозначающих “поле” и “сердце”, т. е. это как бы “сознание-сердце”, возделывающее “поле”.) Также и В. А. Кривцов в цитированной нами книге считает характерным для китайской мысли не следование строгой логике, а раскованность и игру ассоциациями, склонность к аналогиям и намеку, апелляции не столько к разуму, сколько к сердцу. Важно не “доказать”, а “показать”. Короче говоря, специфически китайский способ мышления обычно характеризуют как “ассоциативный”, “коррелятивный”; он направлен на группировку явлений и вещей по сходству и подобию, организуя их в “коррелятивные ряды”. (Если соотношение отдельного и общего европейцы склонны рассматривать по схеме “единица – множество”, то китайцы, скорее, по схеме “часть – целое”.) Китайское мышление выработало целый ряд классификаций: двоичная (инь – ян), троичная (Небо – Человек – Земля), пятеричная (как самый емкий символ мироздания: пять космических фаз-стихий, четыре стороны света плюс центр, пять планет, родов существ, вкусов, музыкальных нот, внутренних органов, видов счастья и несчастья и т. д.; таким образом, именно пятерича лежит в основе всеобщей классификации и связывает воедино физический мир и мир человеческий³⁷).

Если сравнивать Китай и Индию, то “древнекитайская мысль развивалась принципиально в ином русле, нежели древнеиндийская. Если для Индии был характерен явственный уклон в онтологические поиски загадок бытия, то для китайской культуры главным было решение проблем социальной этики и политической администрации”³⁸. По образному выражению Т. П. Григорьевой, “белое или черное – европейская модель; белое станет черным – китайская модель; белое и есть черное – индийская модель”. Согласно этому автору, “система” западного мышления базируется на принципе “двоичности”, что обусловило его антиномизм и само отношение господства/подчинения как доминирующего принципа; напротив, в “системе” китайского мышления превалирует “троичная” структура, предопределяя принцип недualности (адвайта – в Индии, буэр – в Китае, фуни – в Японии). Греческий Логос-огонь вводит отношение необратимости; это очищение уничтожающим огнем, путь борьбы и жертвы. Китайское Дао-вода вводит отношение обратимости; это путь недеяния и верности Основе.

А. И. Кобзев (один из крупнейших сегодня в России специалистов по китайской нумерологии) дает такую сжатую “формулу” китайской философии: она организована “по принципу ценностно-нормативной генерализации в условиях главенства нумерологии”³⁹. Отличительным для Древнего Китая являлся синкретизм науки и философии, тормозивший развитие и той, и другой. Тем не менее

(или именно поэтому) философия в Китае, находясь в средоточии всей культуры, играла центральную роль и выполняла функции и науки “по преимуществу”, и идеологии, и практического учения жизни, и даже своего рода религии. Собственно говоря, необходимо вовсе не доказательство того, что “философия в некотором смысле там была”, а, скорее, показ того, “какой она была”. Но такой подход, пожалуй, с неизбежностью ведет к утверждению абсолютной инакости и автохтонности китайской традиции. А. И. Кобзев рассматривает китайскую философию в трех аспектах: в аспекте “прагматическом” она выступает как царица наук, в “семантическом” – как натурализм, а в “синтаксическом” – как нумерологическая методология. Что касается китайского философского лексикона, то он предстает перед нами как ограниченный и систематизированный круг терминов, соответствующих классификационным схемам китайской культуры в целом. При этом термин был в этом мышлении стимулом для идеи, а не наоборот. К тому же значение того или иного термина оказывалось функцией его сочетания с другими терминами, в силу чего он мог иметь – в этих разных сочетаниях – подчас прямо противоположные значения⁴⁰.

Вернемся еще раз к китайской нумерологии. Ее расцвет А. И. Кобзев относит к эпохе Хань, а качественный скачок в ее развитии (когда вся нумерологическая методология подвергнется “тотальной экспликации и развернутому анализу”) – к эпохе Сун (X–XIII вв.). Согласно этому автору, универсальный символический классификационализм (чем и являлась нумерология) распространял структурно-числовую упорядоченность и на план содержания, и на план выражения. Причем поскольку китайский язык не знает категории числа (поэтому мир слабо дифференцируется на множества и индивидов), но обладает развитой системой классификаторов (счетных слов), которые качественно различают множества считааемых объектов, то “классификационный взгляд на мир заложен в самом китайском языке”⁴¹. Нумерологическая схематика, по сути, подавила протологику (см. трактаты “Мо-цзы”, “Гунсунь Лун-цзы”, “Сюнь-цзы”), оказавшись в роли своеобразного каркаса всей культуры (почему, по А. И. Кобзеву, и нельзя говорить о якобы сугубом эмпиризме китайской науки). Это же определяло и уникальную “сетчатую” структуру мироздания в китайской натурфилософии. Как видим, последствия различия если не в самом способе, то в структурных акцентах мышления могли быть весьма существенными. Допустим, западное мышление особую роль отводило идеализирующей абстракции, тогда как китайское – репрезентирующей. В силу этого человек, например, рассматривался лишь как “самая ценная из вещей” (зато и понятие “вещи” лишалось негативных коннотаций), репрезентирующая все остальные вещи. С западной точки зрения это означало, что в этой культуре мир вещей антропологизировался, мир человека натурализировался – что снимало саму возможность противоречия между ними.

А. И. Кобзев пишет и о регулятивной роли для западного мышления противоречия (отсюда унарность в сокращенном виде и бинарность – в полном), а для китайского – контрарности, противоположности (что в полном виде дает нам тернарность, структурно более богатую, нежели бинарность). Мышление, в котором столь значима связка “есть” (чего мы не найдем в китайском языке), необходимо “организуется” субъектно-предикатной структурой и вокруг нее. Отсюда – основополагающая роль категории субстанции (сущности) и принципа тождества; это познание, ориентированное на установление единственного объекта. В китайской же науке и культуре в целом значимы процесс и отношения; это, как мы уже отмечали, “коррелятивное мышление”, ориентированное в своем познании исходным признанием принципиальной множественности объектов.

В силу столь большого значения нумерологии неизмеримо возрастают трудности в чтении и понимании древних текстов⁴². В формальном смысле безусловное признание текстологического канона вело к обширному комментаторству и экзегезе, что и воспринималось как доминантная форма творчества. Но числовая оформленность текста в китайской нумерологии предопределяла и его оригинальную нелинейную структуру. Поэтому “в китайской традиции философские и научные тексты часто отличаются специфической невыявленностью и даже намеренной зашифрованностью общетеоретических и общеметодологических оснований, выявление которых требует проведения специальных реконструктивных процедур”⁴³.

Перейдем к классическим школам древнекитайской философии (напомним, что “золотой век” этой философии можно датировать периодом V–III вв. до н. э.). Кроме школы натурфилософов (инь-ян-цзя) традиционно выделялись еще следующие: школа “служилых людей” (конфуцианство), даосизм, легизм (школа “законников”), моисты (последователи учения Мо-ди), школа “номиналистов” или китайских “софистов”. Иногда к этому списку добавлялись еще так называемые школа “эклектиков”, школа “аграрников”, школа “рассказчиков”, школа “прагматиков”, а также “военная” школа. В общем-то вплоть до революции определяющими в духовной жизни Китая были конфуцианство (причем конфуцианство в особенности), даосизм и чань-буддизм (о нем будет говориться в отдельной главе). Не случайно впоследствии возникла идея сущностного единства всех “трех учений” (сань цзяо хэ и: “три учения соединяются в одно”; принцип, получивший наибольшее распространение в эпоху Мин). Однако в определенные периоды было значимо и учение “законников” (фа-цзя). Обзор основных идей именно этих школ мы и попытаемся дать.

Но вначале – несколько слов о китайской натурфилософии. Дело в том, что, по мнению ряда исследователей, именно в Китае натуралистическая модель была доведена до виртуозности (когда Дао рассматривается и утверждается в качестве принципа, единотелесного с видимым миром; сравним, например, с Индией, где буквально происходит разрыв с натуралистической моделью бытия и тотальное обесценение (Брахман) мира феноменального). Можно сослаться уже на традиционные благодарения Природы в Древнем Китае (напомним, что тогда существовали жертвенные государственные алтари в честь духов Неба и Земли). Эта гармония с природой предполагала не одно лишь ее познание, а прежде всего общение с ней (требующее уединения), бережное отношение к ней и даже служение и регулярное благодарение. Этот культ природы отражен и в китайской литературе, достаточно сослаться на “литературу гор и вод” (шаньшуй взньсюэ) или на пейзажную поэзию (шаньшуйши). Дж. Роули (книгу которого мы уже упоминали) склонен даже утверждать, что “в Китае мерой вещей был не человек (ср. с “протагоровским тезисом” о человеке как “мере всех вещей”. – Н. С.), а природа. Соответственно психологический масштаб в Китае имел отношение к неизмеримости природы”⁴⁴. Но в то же время человек – это “сердце Неба и Земли”. И никакого противоречия в этом для китайца, кажется, не существовало.

Итак, мы можем говорить о своеобразном натурализме и космологизме китайской духовной традиции. Школа “натурфилософов” не случайно носила имя “инь-ян-цзя”; именно учение об инь и ян (имевшее общекитайское значение) лежало в основе этой натурфилософии. Что же такое инь и ян? Согласно распространенному учению, в основе сущего находится Ци, или Единое, эфир (говорили о “юань-ци”, “изначальной пневме”, одновременно и универсальной суб-

ническое включение человека в такой “контекст” требует от него и теоретического понимания, и практического осуществления; таким образом, исключается конфликт внутреннего и внешнего, каковые, напротив, развиваются друг из друга; при этом человек уделяет внимание как себе, так и окружающему, обретая возможность высшей формы творчества (творчества добра); так, благодаря выдержанному единству абстракции и конкретности достигается полная гибкость системы. В “Книге перемен” выделяются четыре – весьма характерные для китайской ментальности – пути к совершенной мудрости: через слова достигь понимания текста изречений; через действия подойти к пониманию текста изречений; через устройство орудий достигь понимания образов; через гадания подойти к пониманию предсказаний.

Разумеется, это несколько отвлеченное описание никоим образом не передает всего богатства содержания “И цзин”. Поэтому (очень сжато) рассмотрим интерпретацию (возможную) двух последних гексаграмм (см. их начертание выше). “Уже конец”; эта гексаграмма символизирует состояние, в котором гармония, казалось бы, полностью достигнута; так, на нечетных, т. е. сильных позициях, располагаются сильные (светлые) *ян*, а на четных – слабые (темные) *инь*. Вместе с тем гексаграмма “говорит” о создании отдельного, появлении индивидуального. Но это – еще малая индивидуальность, ей только предстоит стать великой. Поэтому сохраняется возможность развития для малого. Получается, что “человек должен выйти из своего гармонического развития и, сознательно нарушив эту гармонию, двинуться в хаос, ибо в хаосе он находит свободу для своего творчества”⁴⁸.

Это создает предпосылки для перехода к следующей гексаграмме, которая, казалось бы, символизирует последнюю, завершающую ситуацию. Но не случайно же эта гексаграмма имеет наименование “еще не конец”! Как это понимать? Прежде всего, сквозь структуру этой гексаграммы хаос рассматривается не как разлад созданного; напротив, он трактуется как бесконечность, как возможность бесконечного творчества все вновь и вновь. Но движение через хаос требует способности опираться на самого себя, ибо в хаосе не на что опереться и положиться. Стойкость оказывается центральной, характерной чертой человека; она сообщает ему благородство, способное излучаться во все окружающее. А благородство в специфически китайском смысле – это внутренняя правдивость. В пределах мрака и хаоса сияет внутренняя правда. И это – исходная точка для нового цикла жизни и творчества. С одной оговоркой: если вовремя не приступил к творчеству, то лучше удовлетворишься тем, чего достиг, – спокойным миром старости; иначе будешь захлестнут силами хаоса.

Выходит, что этот трактат, столь эзотерический и странный для обычного европейского взгляда, для китайца – буквально кладезь мудрости, одно из высших выражений китайской учености. Поэтому не вызывает особого удивления то большое влияние, которое он оказал на конфуцианство, к рассмотрению коего мы сейчас и переходим. (Меньшее влияние он оказал на даосизм, в основном способствуя теоретическому обоснованию алхимии, и почти незаметно его влияние на буддизм.)

Конфуций (Кун-цзы, около 551–478 гг. до н. э.; его родина – городок Цюйфу) – образец мудреца и, как говорят, “Учитель Китая”. Если смотреть в той громадной исторической перспективе, преимуществом наличия которой мы обла-

даем, то вряд ли возможно назвать равного ему по силе, широте охвата и долговременности того влияния, какое он оказал на всю китайскую культуру. Это “философ приуроченности”. Мэн-цзы и называл его “мудрецом, соответствующим времени”; но это время оказалось исторически очень протяженным, оно длится и сейчас⁴⁹.

Знаменитый тезис Конфуция – “шу эр бу цзо” (“излагать, а не сочинять”, “я лишь передаю, а не создаю; люблю древность и верю в нее”⁵⁰) – не должен скрыть от нас некой радикальной новости, заключавшейся в его учении. (А разве не прекрасен, не возвышен его завет – жить “в согласии со всеми, но никому не уподобляясь”?) Сама эпоха, которой принадлежало время жизни Конфуция, отличалась драматизмом и динамизмом: это период, когда община во все большей степени лишалась своих традиционных прав, непосредственно подчиняясь государству; свободные общинники со своими органами самоуправления превращались в “подданных”. Это учение, проповедовавшее в данных условиях “верность древности”, во многом определило параметры формирования мышления и национального характера китайцев⁵¹. И нам, действительно, приходится признать, что китайцы в той или иной мере – даже придерживаясь даосских или буддистских взглядов – были и остаются “конфуцианцами”. И вот какую любопытную мысль высказывают о конфуцианстве Холл и Эймс: эта “традиция означает признание права голоса за самым необычным из всех классов – классом наших предков. Это демократия мертвых. Традиция отказывается подчиниться небольшой по численности, но в то же время высокомерной олигархии тех, кому просто случилось быть живыми. Демократы обычно выступают против лишения прав исходя из происхождения, традиция – против того же в отношении тех, кто оказался мертвым”⁵².

Образец мудреца... Мыслители Древнего Китая утверждали: обыкновенные люди привязаны к тому, что находится вовне; достойные люди привержены тому, что находится внутри; мудрый же знает, что и то и другое – неправда. Но, кажется, для Конфуция правдой было и то и другое. Не случайно же он говорил: “Вожделение и отвращение – вот великие крайности человеческого сердца. Человек скрывает свое сердце – его ни измерить, ни взвесить. Прекрасное и безобразное – все таится в человеческом сердце, но цвета его не увидишь”⁵³. Отсюда – важность “очищения сердца”. Вот одно из китайских рассуждений (кстати, оно само похоже на некий интеллектуальный узор, иероглиф): чтобы управлять Поднебесной, надо уметь управлять владением; чтобы управлять владением, надо уметь управлять своей семьей; чтобы управлять семьей, надо уметь управлять самим собой; чтобы управлять собой, надо уметь очищать сердце (ум; ибо ум для китайца сосредоточен в сердце); залог чистого сердца – искренность в помыслах, они же рождаются углублением познания; а познание проистекает от постижения сути вещей. Не является ли ключевым моментом всего этого ветвящегося рассуждения самосовершенствование личности?

Способность мудрого и состоит в том, чтобы “вместить всю тьму вещей в крохотное пространство сердца”. И вообще, по словам В. Малявина⁵⁴, “мудрец в китайской традиции⁵⁵... не познает мир, а “вкушает гармонию” и потому радуется жизни”; таков и конфуцианский муж, которому сознание непрерывности своего морального долга давало обретение радости. Но надо иметь в виду и то, что мудрец в конфуцианстве обладал статусом ученого; это был, так сказать, советник-профессионал высшей пробы, отличавшийся высокой нравственностью и духовной независимостью. Согласно же А. И. Кобзеву, “конфуцианский мыслитель – прежде всего практик, а не создатель моральной теории, нормативной этики или

метаэтики, поэтому его мировоззренческая характеристика есть не что иное, как руководство к действию⁵⁶.

Есть некое противоречие во всех этих образах китайского мудреца, если ставить их непосредственно друг возле друга, а не пытаться с их помощью очертить само идеальное "пространство" этой мудрости. В самом деле, как согласовать практическую эту фигуру с тем утверждением (тоже не лишенным оснований), что в Китае каждый мудрец одинок, как Дао, и не нуждается в Другом, а следовательно, не испытывает потребности в споре, диалоге и т. п.? Одинок – но он же и "всеобщ", выступая не как проповедник, а как проводник. Он одинок, но тем и отличается, по мнению ряда исследователей, от европейского философа, что не имеет собственной "системы мысли" и оказывается как бы полностью прозрачным. И тогда "сквозь него проступает, просвечивает жизнь народная и вселенская".

Как бы там ни было, обратимся к самому учению Конфуция (представление о котором дают прежде всего такие трактаты, как "Лунь юй" и "Лицзи"; кстати, первый перевод "Лунь юй" на английский язык принадлежит Дж. Леггу, XIX в.). И здесь нас ожидает первый парадокс, ибо главное в этом учении – само же учение как не имеющий завершения процесс. В высшей степени показательна начальная фраза из "Лунь юй": "Учитель сказал: «учиться и всякое время прикладывать выученное к делу – разве это не удовольствие?»»; или: "учись так, словно твоих знаний тебе вечно не хватает, и так, словно ты вечно страшишься растерять свои познания". Широко известны и другие афоризмы Конфуция, подчеркивающие значимость учения; например: "Учиться с ненасытной жадностью и просвещать людей, не зная усталости", – разве это не своеобразный императив, которому должен следовать всякий, берущийся за дело образования? Учение есть для Конфуция основное и постоянное дело всей жизни; жизнь начинается учением и завершается учением. И если тут приходится говорить о воле, то именно как о "воле к чтению", которое есть, во-первых, принцип жизни, а во-вторых, – жизни свободной, нескованной (значит, и традиция – не усы!) и радостной. Сам Конфуций так описывал свой жизненный путь:

В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учению;
В тридцать лет я имел прочную основу;
В сорок лет у меня не осталось сомнений;
В пятьдесят лет я познал веление Небес;
В шестьдесят лет я настроил свой слух;
А теперь в свои семьдесят лет я следую зову сердца, не нарушая правил.

Совершенно неверно было бы сводить все это к одному лишь культу книжных знаний⁵⁷. Ибо для китайца истина рождается не в споре, а в семье, – и потому служение истине совпадает по смыслу с делом продолжения рода, продолжения себя в потомках (равно как и продолжение предков в себе). Отсюда – понимание учителя как духовного родства; отсюда же и принцип, гласящий: "В обучении не должно быть различия между людьми". Иначе говоря, люди равны в своем праве на обучение; образование, следовательно, оказывается самым демократическим институтом (сравни это с иерархической системой рангов, на которой базировалось все китайское общество). Если жить – значит учиться, а учиться – это значит жить, то нет такого места и времени, где и когда нельзя было бы учиться ("найдется ли в мире такое место, где Учитель не смог бы извлечь для себя урок?").

Вообще-то говоря, Конфуций вводит различие "обладающих знаниями от рождения" и "обладающих знаниями благодаря учению". Себя он относил ко вторым. Первые выше, но их очень мало. Далее идут те, кто обратился к учению, попав в затруднительное положение, а ниже всех стоят те, кто, даже попав в затруднительное положение, не учится. В то же время "по природе люди близки друг другу, но в процессе обучения далеко отходят друг от друга". По Конфуцию, учиться надо даже у "нехороших" (так называемые "учителя с обратной стороны").

Поразительное отсутствие в учении Конфуция пренебрежения к чему-либо и высокомерия (для "достоинного мужа", говорил он, нет ни массы, ни избранных, нет ни малых, ни больших; в этом и состоит способность иметь в себе все, не зная при этом гордыни); и это доводится до парадокса отсутствия в его учении как раз "своего учения". Но не потому ли оно и оказывается "учением как таковым"? Спрашивается, что же не может быть отделено от него никаким выделяющим и изолирующим определением (типа "мое", "наше", "свое" и т. п.)? Кажется, ясно одно: данное учение невозможно, нельзя свести к какой-то доктрине, каковую оставалось бы лишь заучить. Конфуцианское учение с самого начала не отделяло себя от жизни, но обязывало жить, внимая "бесконечному богатству разнообразия жизни" и воспитывая "безупречную чуткость духа" (В. Малаявин). Не для отстраненного "постижения", а для вхождения в это учение требовалось в некотором смысле преодоление парящего над эмпирическим существованием "мира идей", обращения к вещественному и бытовому; и тогда усилие понимания (обязательно понимающее и самое себя) оказывалось способным открыть духовную утонченность в самой банальности повседневного и бытового. Таким образом, это буквально мудрость (и трудность) проживания обыкновенного как подлинного; или – проживание его в подлинности, т. е. серьезно и искренне.

Еще одна замечательная особенность конфуцианского учения (невозможность и ненужность законченной системы понятий) – необходимость творчества⁵⁸. К этому побуждает уже сам жанр конфуцианской словесности (афоризм, почти анекдот, своеобразная притча). Здесь всегда предполагалось возникновение потребности "домыслить" и по-своему пережить то же самое. Но речь идет именно о со-творчестве, а не выпячивании собственного творчества. Ведь для китайского понимания личности вообще характерно уклонение от открытого (или даже скрытого) отстаивания своих личных интересов; и это не трусость и не лицемерие, а нежелание иметь и демонстрировать твердое ядро собственного "я" (что, напротив, так отличает европейца). В этом свете становится понятным ключевой для конфуцианства тезис "любить древность и доверять ей". Он означает не просто и не только уважение к другому, но вообще любовь и доверие к тому, что предваряюще предопределяет любую "данность" твоего существования, делая его возможным. Или – то, что предшествует всякому нашему опыту, но оказывается при этом не "чистой трансцендентальностью", а жизненностью.

Мы же вправе спросить, чему, собственно, стремится учить Конфуций? Ответ будет таков: "как быть человеком". Не Богом, не "сверхчеловеком", "белокурой бестией" и т. п., а человеком, найдя и обретя основу человечности в этой посто-сторонней жизни. Вот мы и подошли к основополагающей "категории" конфуцианства – "гуманность", "человеколюбие", "жэнь"⁵⁹. Согласно взглядам Конфуция, совершенству изначальной "природы" сущего принадлежат "пять постоянств": жэнь ("человеколюбие"), ли ("благопристойность", "соблюдение ритуала"), и ("справедливость", "чувство долга"), синь ("искренность"), чжи ("мудрость"). Точный перевод этих специфических терминов конфуцианства сталкивается с большими трудностями. Мы здесь коснемся прояснения смысла

лишь двух из них – жэнь и ли. Ибо без жэнь, по Конфуцию, нет и ли, тогда как ли (ритуал) есть основа как человека, так и общества и государства (ли-ритуал – регулирует отношение “человек – общество”, а хэ – гармония – отношение “человек – природа”).

Понятие “жэнь” пронизывает все остальные категории конфуцианского учения, а категория “ли” объединяет их в общую структуру. Правила поведения (ли) Учитель связывал с “уступчивостью” и достижением согласия, а жэнь определял как “любовь к людям”, “сдерживание себя и возврат к правилам поведения”. Жэнь, – говорил Конфуций, – это когда человек способен преодолеть себя, собственные недостатки, дабы вернуться к ли. Графический иероглиф “жэнь” состоит из двух частей: левая означает “человек”, правая – “два”. Получается по смыслу, что это обязательно некая взаимность, с помощью которой в Поднебесной можно осуществить пять необходимых “вещей”: достоинство, широта, доверие, сообразительность и милосердие. Итак, если в человеке нет жэнь, то одно лишь следование ритуалу (ли) ничего не даст. Не идет ли в самом деле речь (пользуясь словами В. Малявина) “о точно выверенной мере общительности: о подобии без тождества и о различии без противостояния”⁶⁰?

Итак, что же есть жэнь? “Это когда сам хочешь определиться в жизни и одновременно помогаешь другому определиться в жизни, когда сам хочешь чего-то достичь и одновременно помогаешь другому достичь того же. Умение отыскать пример вблизи и называется жэнь”. Или, скажем так, жэнь есть практическое человеколюбие (не связанное с каким-либо отвращением или пренебрежением к себе).

Ритуал (ли) не есть “проблема” для конфуцианства; главный вопрос – “для чего ритуал?”. Оказывается, что ритуальность есть исходная точка и для жизни, и для размышления. Управлять собой, управлять государством невозможно вне и без ритуала (который в широком смысле слова есть способ ориентации вещей и событий, созидающий культуру; и более того, – “механизм”, вписывающий тебя в ритм вселенской жизни). Собственно, управление для конфуцианца и состоит в исправлении (в первую очередь самого себя) соответственно ритуалу. Получается ни больше ни меньше, как то, что ритуал выступает в роли фундамента всей человеческой деятельности и человеческого общежития. Ибо жить по ритуалу – значит жить в общительности со всеми людьми. Таким образом, ритуал (ли) есть некая всеобщая мера гармонии и сердцевина ее является сдержанность. Ритуал отвечает на вопрос “как” и “когда”, тем самым осуществляя постоянную переключку “предшествующего” – сянь – и “последующего” – хуу.

Наконец, будучи своего рода “пресуществлением” человека, он заключает в себе и некий парадокс. Этот “парадокс ритуальности” состоит в следующем: ритуал обязывает к исполнению роли, новой в каждой иной ситуации (тем самым он имплицитно признает бесконечную изменчивость человека); и он же навязывает поведению человека (поступкам, речи и даже мышлению) определенные и подчас весьма жесткие рамки. Это, так сказать, одновременное присутствие анонимных форм и интимных переживаний. В ритуале, таким образом, без всякого противоречия совмещаются глубочайшая загадочность и обыденная очевидность.

Подведем итог этому истолкованию феномена ритуальности в китайской культуре: ритуал принадлежит всем, есть сама Среда общения; передает непреходящие ценности; требует самоумаления (ставя пределы нашему эгоизму), но и сообщает достоинство. Ритуал, если угодно, тождествен “бытию”; но это бытие иерархическое, “бодрствующее” и “самопочитаемое-почитаемое”. Но он даже “больше” бытия, будучи одновременно и этичен, и онтологичен, и прагматичен.

Без этого конфуцианского учения о ритуале нельзя вполне понять и концепцию “исправления имен” (чжэнмин). Речь здесь идет вовсе не о поиске лишь соответствий между именами и предметами, но о правильной оценке вещей, когда человек должен соответствовать состоянию “человечности”, никогда не являющемуся у Конфуция абстрактным (например, сын должен пребывать в состоянии “сыновства”, отец – в состоянии “отцовства”, правитель – в состоянии “правлящего” и т. д.). Принцип “исправления имен” имеет прямое отношение и к правлению. Ведь если “имена неправильны, речи противоречивы; когда речь противоречива, дела не завершаются успехом; когда дела не завершаются успехом, не процветают правила поведения и музыка; а тогда и наказания и штрафы налагаются неправильно; народу некуда поставить ноги и положить руки”. Этико-политические взгляды Конфуция направлены против легистского принципа “руководить народом с помощью законов и вносить в народ порядок с помощью наказаний”. Конфуций выдвигает иной принцип: “руководить народом с помощью добродетели и вносить в народ порядок с помощью правил поведения”. Требование – “ценить народ” и потому сначала “обогатить его”, а потом “воспитывать”; как замечал Учитель, “можно убрать командующего тремя армиями, но нельзя лишить простолудинов их стремлений”. Итак, перед нами вовсе не утопист; скорее – прагматик, отстаивающий ненасильственные методы управления (дэ чжу син фу: “благая сила – главное, наказание – дополнительное”). Но в целом Конфуций поддерживал концепцию “золотой середины”, что значило: держать в руках две крайности, но использовать середину, не допуская как “чрезмерности”, так и “отставания”. Несдержанные поспешно стремятся вперед, осторожные ничего не делают.

Теперь мы можем вернуться к центральному в конфуцианстве образу цзюньцзы, “благородного мужа” (этически, а не социально противопоставляемого “низкому человеку”, сяо жэнь)⁶¹. Это и есть живая артикуляция всех “пяти постоянств”. Прежде всего, “благородный муж ни на мгновение не расстается с жэнь” (см.: Лунь юй. Гл. 4. Ли жэнь). А образец человеколюбия (жэнь), по Конфуцию, – это умение смотреть на других, как на самого себя. “Благородного мужа” отличают три великих нравственных принципа: умение делать вещи “прямыми и правильными” (в чем и состоит мудрость), умение быть твердым (таково мужество) и умение быть мягким (гуманность). Сам Конфуций, характеризуя эту фигуру, говорил в том смысле, что цзюньцзы в доброте не расточителен, в желаниях не алчен, в величии не горд, вызывая почтение, не жесток и, принуждая к труду, не вызывает гнева. Цзюньцзы способен быть разным с разными, сохраняя при этом постоянство (каковое выражается в следующих качествах “человечности”: учтивость (и потому тебя уважают), великодушие (и потому ты привлекаешь к себе людей), честность (и потому пользуешься доверием других), прилежность (и потому добиваешься успеха), доброта (и потому способен использовать людей на службе). Короче говоря, цзюньцзы – это человек, являющий нам и то, как “быть человеком”, и то, что значит “быть человеком”. Таков идеал (и при этом вполне практический), предлагаемый конфуцианством: жить, следуя определенным правилам – и все же совершенно свободно.

Любопытно и отношение Конфуция к “потустороннему”. Его подход таков: “почитать духов и души умерших, но держаться от них подальше”. Это и есть мудрость. Не научившись служить людям, как мы можем служить духам? – спрашивал Конфуций; и не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?

Какова дальнейшая судьба конфуцианского учения? Здесь нет места для подробного освещения этой очень большой темы; поэтому мы назовем лишь не-

сколько наиболее значимых (с точки зрения дальнейшей истории конфуцианства) имен. Первым переработал и развил идеи Конфуция мыслитель Мэн-цзы (около 372–289 гг. до н. э.). Его главная мысль состоит в том, что “гуманность” приходит к человеку не извне, а присуща ему изначально. В самом деле, всем людям так или иначе свойственно чувство сострадания (и это гуманность), чувство стыда и отвращения ко злу (и это справедливость), чувство почтения и благоговения (и это правила приличия) и чувства правды и неправды (а это способность познания). Так утверждал Мэн-цзы – и, таким образом, жэнь у него обретает смысл природной склонности человека к добру. А потому не имеющий этих четырех начал (чувства сострадания, стыда и отвращения ко злу, самоотречения и уступчивости, способности одобрения и порицания) – собственно говоря, не человек. Эти четыре начала, считает Мэн-цзы, то же самое, что и четыре конечности тела; удали их – и будет лишь безобразный обрубок. Однако данные четыре начала необходимо обогащать; в противном случае их будет недостаточно даже для служения родителям.

Мы, следовательно, находим у Мэн-цзы достаточно серьезное переосмысление категории жэнь. А именно: жэнь сводится к четырем этическим началам, которые врождены человеку, но нуждаются в обогащении. Главное в этом последнем сосредоточено в деятельности “сердца” и в том, чтобы братья не за второстепенное, а за основное⁶². Замечательным мне кажется тезис: “У гуманного человека нет противников”. По особенностям “сердца” Мэн-цзы выделял и четыре группы людей: сострадательные, стыдливые и способные негодовать по поводу неблагоприятных поступков, скромные и уступчивые, отстаивающие истину.

Противоположную в отношении человеческой “природы” позицию занял Сюнь-цзы (около 313–238 гг. до н. э.), отстаивавший, в частности, принцип “равенства посредством неравенства” (имеется в виду необходимость иерархического разделения обязанностей). Он полагал, что “природа” человека, скорее, зла или склонна к злу. Но реформатором, который придал конфуцианству характер государственной идеологии, следует признать Дун Чжуншу (около 179–104 гг. до н. э.), основоположника так называемого ханьского конфуцианства. Между тем в начале эпохи Хань (“период умиротворения народа”) процветал даосизм; конфуцианство же усиливается к середине II в. до н. э. Поскольку новое конфуцианство многое заимствует из легизма (хотя формально и осуждает его), то оно отличается от старого по своему стилю и идеологии. Например, согласно Сюнь Юэ, “добродетель и наказание соответствуют друг другу”, и это “есть явление вполне обычное”. Дун Чжуншу развил учение Конфуция и Мэн-цзы о “воле Неба” в плане собственной телеологической концепции о “взаимном воздействии Неба и человека”. В то же время он поддерживал конфуцианский тезис дэ чжун цай цин (дэ, добродетель – главное, цай, талант – второстепенное). Этот сторонник конфуцианства придал во многом ему мистический оттенок.

В эпоху Тан (618–906 гг.) происходит своеобразный ренессанс конфуцианской идеологии, во многом подготовивший появление неоконфуцианства Сунской династии. Это неоконфуцианство (дао сюэ) сунской и минской эпох развило концепции ли сюэ (учение о ли как сущности мира; к примеру, для Чжу Си, XII в., ли есть основа всех вещей, тогда как ци есть их материальная энергия) и синь сюэ (учение о “мыслении-сердце” как основе мира; центральная фигура здесь – Ван Янмин, 1472–1529 гг.). Если Чжу Си подвел определенный “онтологический базис” под социально-этическую конструкцию неоконфуцианства, то Ван Янмин – главная философская фигура эпохи Мин – осуществил “погружение” онтологии в этику, предложив своего рода персоналистическое истолкование кон-

фуцианства; при этом мы находим у него и натуралистическое учение гилозоистического и панпсихического толка⁶³. Вообще говоря, в истории неоконфуцианства после Конфуция можно различать несколько эпох. При этом неоконфуцианское учение неоднократно вступало в своего рода “синтез” с другими учениями. Первым таким “синтезом”, характерным уже для классического неоконфуцианства, можно считать определенный симбиоз с идеями даосизма и иньян-цзя. Второй – неоконфуцианство XI–XVII вв. (эпохи Сун – Мин) – с гносеологической и онтологической проблематикой буддизма. На первый план выходят такие основные понятия конфуцианства, как син (индивидуальная природа), ли (принцип), мин (предопределение), и (долг-справедливость), ци (пневма), синь (сердце) и др. Третий (с 20-х гг. XX в.; предпосылки его даны уже Лян Цичао, Кан Ювэем, Чжан Чжидунем) был связан с усвоением идей западной цивилизации. Это так называемое постконфуцианство.

Как уже отмечалось, основу классической конфуцианской образованности составляло собственно конфуцианское “Четверокнижие” (Сышу), куда входили: “Да сюэ”⁶⁴ (Великое учение), “Лунь юй”, “Чжун юн” (Срединное неизменное, глава “Ли цзы”), “Мэн-цзы”. Двумя же главными школами неоконфуцианства считаются школы братьев Чэн – Чжу Си и Лу Цзююаня (XII в.) – Ван Янмина. Иногда их различают как учения “ли сюэ” и “синь сюэ”⁶⁵. Еще раз об основной идее Чжу Си: ли – исходное субстанциальное начало, которое образует природу вещей и определяет их структуру. Совокупность всего множества “принципов” отдельных вещей – Тайци, “Великий предел”. Это не что иное, как универсальная тотальность ли, оформляющая инертную ци (пневму). Таким образом, ли логически предшествует ци (но не онтологически, так как в то же время они у Чжу Си не делимы друг от друга). Следует учитывать и то, что ли в данной системе наделяется и статусом этического начала⁶⁶.

Ван Янмин приоритет отдает “категории” синь (сердце). Его “четыре постулата”, высказанные на мосту Небесного источника (1527 г.), гласят: “отсутствие добра и зла – такова сущность сердца”; “наличие добра и зла – таково движение помыслов”; “знание добра и зла – таково благомыслие”⁶⁷; “совершение добра и устранение зла – таково выверение вещей”. Отсюда, следует, что “выверять вещи” надлежит в собственном сердце и что “сердце и есть принцип” (синь цзили). Принцип Ван Янмина: “Главное – это наставление собственного сердца”, ибо “вне сердца нет вещей”. Это и раскрывается в концепциях “выправления сердца” (чжэн синь), “удостоверения искренности воли” (чэн и) и “изначального сердца” (бэнь синь), которому присуще “врожденное знание” (лянь чжи), способное интуитивно различать добро и зло.

Между этими двумя авторами существовали различия и, в частности, по проблеме соотношения “знания – действия” (чжи-син). Принцип Чжу Си: “Знание легко, действие трудно”. (Впоследствии Сунь Ятсен высказал противоположную мысль о трудности знания и “легкости” действия.) Ван Янмин склонен был, скорее, трактовать “знание” и “действие” как совпадающие в единстве.

Особая тема – отношение конфуцианства и легизма⁶⁸. Дело в том, что через всю китайскую историю мы можем проследить противостояние (с той или иной мерой проявленности) двух основных течений морально-общественной и политической мысли. Одна базировалась на приоритете категорий жэнь и ли (главное – это долг перед семьей и государством, почтение к высшим, милосердие и справедливость в отношении к низшим); другая – на приоритете принципа фа (закон), когда главным признавалось благо государства, народом же надлежит править методом наказаний и оболванивания (юйминь). У Конфуция по суще-

ству именно семья (патриархальная) являлась моделью государства (одно из его изречений гласит: “Правитель дает наставления государству, не покидая своей семьи”). Тем самым политика оказывалась у него не просто неотделимой от морали, но непосредственно самой практической моралью. В. А. Рубин по этому поводу пишет: “Он поэтому вовсе не стремился к каким-то политическим преобразованиям – он хотел не новых реформ, новых отношений, он прилагал усилия к гуманизации существующих отношений”⁶⁹. Но это вело в том числе к игнорированию всей важности техники политико-государственного управления. “Эту слабость конфуцианской теории и использовали легисты, предложив свою теорию, в которой они, давая продуманную технику управления, провозглашали ее полную эмансипацию от морали. Можно сказать, что чжэн (управление) они оторвали от жэнь (гуманности)”. Например, один из представителей школы легистов, Шэнь Бухай, развил целую концепцию искусства управления, включавшую следующие принципы: у-вэй (отсутствие видимого действия при постоянной мобилизованности), чжэн-мин (все должно соответствовать своему наименованию), син-мин (сфера компетенции должна быть ограничена должностью), принцип подбора кандидатов на должность по их пригодности к ее исполнению, принцип sporadической проверки и контроля (что требовало унификации чиновников)⁷⁰.

Таким образом, требование управления при помощи ли отсылало к господству традиции и значимости этических ценностей; такова была концепция конфуцианства. Управление же при помощи фа (закон) ссылалось на силу, а не на добродетель, на систему наград и наказаний, а не на почитательность. Соответственно идеал правителя, рисуемый легистами, полемичен в отношении цзюнь-цзы. Закон нечувствителен к этическому порядку и не нуждается в особом “личном дополнении”, каковым является у Конфуция фигура “благородного мужа”. Поскольку именно легисты разрабатывали концепцию государственного управления хозяйством (и вообще государственного контроля над всеми сферами жизни), то В. А. Рубин не без оснований полагал, что школа фа-цзя была школой тоталитарной политической мысли⁷¹. Весь пафос легизма – это пафос власти; но в этом пафосе было и практическое стремление покончить с неэффективностью управления такой огромной страной. Разумеется, “закон”, о котором постоянно говорят легисты, – это не то установление, которое подлежит публичному обсуждению, а то, которое подлежит только беспрекословному исполнению. Сущность этого закона – наказание и устрашение, а не убеждение и приобщение. Приведем несколько тезисов одного из крупнейших представителей этой школы Шан-Яна: “Искусство хорошего управления в том, чтобы отстранять умных и удалять знающих”; “В стране, достигшей гегемонии, на девять наказаний приходится лишь одно поощрение”; “Наказания рожают силу, сила рождает мощь, мощь рождает величие, а величие рождает доброжелательность”; “Слабый народ – сильное государство, сильный народ – слабое государство. Поэтому *дао* государства состоит в ослаблении народа”.

Парадокс многих легистских рассуждений в том, что именно наказание есть для них основа справедливости, а потому, по Шан-Яну, наказания должны не следовать за проступками, а упреждать их. “Путь правителя – наказания”; и Шан-Ян прямо пишет: “...мой метод возврата к добродетели путем смертных казней и примирения справедливости с насилием”⁷². Народ – это то, что используется государством, а не организм, которому государство служит. Поскольку закон осуществляется посредством системы наказаний и наград, а наказания имеют у легистов тройкий приоритет перед наградами (чисто количественный, по степени, по предшествованию), то возникает парадоксальная ситуация, когда закон во-

площается главным образом и прежде всего, – в наказании. Идеология государства как самоценного и совершенного института доходила у многих представителей этой школы до прямого цинизма, с требованием обязательной практики доносов и вменением коллективной ответственности. Все конфуцианские ценности (ли, музыка, Шицзин, Шуцзин, почитание древности, добродетель, сыновняя почитательность, братский долг, искренность, доверие, честность, бескорыстие, человеколюбие, справедливость, восприятие войны как чего-то недолжного) объявлялись “паразитами”, угрожающими государству.

Итак, “в самом начале китайского государства лежала попытка создать деспотическую, абсолютно централизованную структуру, и в период Хань, после краха этой попытки, возникло сознание необходимости того, чтобы управление опиралось на духовную элиту. Это сознание и разработка собственной техники управления привели к невиданно высокому образовательному уровню правящей элиты, что и является одним из существенных моментов, объясняющих прочность Китая”⁷³.

Но далеко не сразу конфуцианство, особенно в той форме, которую ему придал Мэн-цзы (с его прекраснородушной идеей добра и бескорыстной природы человека), смогло одержать победу над этим циничным реализмом школы фа-цзя. Можно согласиться с мнением Л. С. Переломова, что в определенном смысле политическую судьбу конфуцианства спас Сюнь-цзы, который встал на путь некоего синтеза обеих школ. Так, он ратовал за высокие награды, но и за сильные наказания (ибо то и другое – средства и признаки могущественного государства). Он переосмыслил конфуцианскую категорию ли в духе легистского принципа фа. Короче говоря, именно Сюнь-цзы во многом определил направление развития всего последующего ханьского конфуцианства; с него можно вести историю качественных изменений в конфуцианстве, которые в конце концов приводят нас к неоконфуцианству сунской и минской эпох.

В рамках данной главы нам осталось рассмотреть учение даосов. Но “в лице даосизма мы имеем самую трудную, сложную и таинственную идеологию древнего Китая”; “даосы в принципе отвергали всякую логику и это заранее обрекает на неудачу всякую попытку сформулировать логически их систему”⁷⁴. Так не безнадежная ли это задача – говорить о даосизме?

Достаточно представительная литература⁷⁵ показывает, что – нет, не безнадежная. Тем не менее нам придется согласиться с тем, что вовсе не категория, соответствующая греческому “Логосу”, а “хаос” есть ключевое понятие даосизма; именно “хаос” (хунь дунь) – парадигма и образец всего сущего.

Однако прежде всего следует сказать об истории даосизма. Традиционная точка зрения на нее такова: философский даосизм начинается с трактата “Лао-цзы” (получая свое завершение в “Чжуан-цзы” и начиная клониться к упадку с “Ле-цзы”), в поздней же Хань он вырождается в смесь суеверия, демонологии, алхимии, магии и колдовства. Для современной же даологии основополагающими можно признать труды А. Масперо. Согласно его точке зрения, философский даосизм – всего лишь момент в становлении даосской традиции (и ему уже предшествовала религиозная даосская практика). Сегодня оппозиция дао-цзя – дао-цзяо не считается вполне корректной (дао-цзя – философский даосизм; дао-цзяо – религиозный; дао сянь – учение даосов о “бессмертных”). И все же в сложном явлении даосизма можно различать собственно религиозную доктрину; литургическую ритуальную практику; специфическую даосскую психотехни-

ку (то, что часто именуют даосской йогой); философскую рефлексию; алхимию (внутреннюю и внешнюю). Многие японские исследователи полагают, что единое даосское мирозерцание разворачивается на разных планах как религиозный и как философский даосизм.

Что касается истории даосизма, то мы следуем здесь периодизации Е. Торчинова⁷⁶. Этот автор выделяет период формирования целостной даосской традиции (вплоть до создания школы "Пути Небесных наставников" в 142 г.); период раннего даосизма (142–220 гг.); период развития и реформ (220–960 гг.); даосизм эпохи Мин и Цин (до 1911 г.). Согласно этой периодизации, даосская традиция в ее более или менее завершённой форме конституируется в эпоху Позднего Хань и, далее, в III–IV вв. Тогда же возникают первые школы ортодоксального даосизма⁷⁷. В VII–VIII вв. (эпоха Тан) даосизм достигает едва ли не наибольшего влияния, превращаясь из национальной в региональную религию. Формируется и институт даосского монашества (в этот же период происходит становление традиции "внутренней алхимии", а также новый расцвет даосской философии). В XIII в. возникают "реформированные школы" даосизма, но в 1281 г. выходит также указ монгольского императора Хубилая о сожжении даосских текстов, с чего начинается упадок даосизма.

Теперь – о философском даосизме. Здесь можно выделить периоды IV–III вв. до н. э. ("Лао-цзы", "Чжуан-цзы"), III–IV вв. н. э. (философская традиция существовала в это время в виде "учения о Сокровенном"; к так называемому "неодаосизму" можно отнести Ван Би, Хэ Яня, Сян Сю, Го Сяна), VII–VIII вв. (танский расцвет).

Кроме знаменитых "Даодэцзин" и "Чжуан-цзы" следует назвать известный трактат Гэ Хуна (III–IV вв.) "Баопу-цзы", в котором можно различать эзотерическую часть (нэй пянь), где обсуждается даосская тематика и проблемы алхимии, и часть экзотерическую (вай пянь), где представлена в основном конфуцианская этико-политическая проблематика. Первым же памятником даосской религии считается "Тайпин цзин", в котором представлена и социально-религиозная утопия даосов. Но настоящим даосским канон – и чрезвычайно обширным – это "Дао цзан", полный текст которого формировался на протяжении V–XV вв. (Например, издание 1923–1926 гг. насчитывает 1120 томов и 112 папок; таков объем этого кладезя даосской мудрости.)

Перейдем к рассмотрению "понятий", конституирующих само это учение. Даосское изречение гласит: "Пути людей следуют путям земли; пути земли следуют путям небес; пути небес следуют Дао; а Дао следует естественности". Но что же такое Дао?

Пожалуй, уже сама форма вопроса ("что это?") порождает непреодолимые затруднения. Ведь даосизм (с его установкой на незнакомость, недвойственность и "естественность") призывает нас устами Лао-цзы "видеть форму бесформенного, слышать голос беззвучного". И если следовать той "оценке" Дао, которая исходит от даоса ("смотрю на него и не вижу, поэтому называю его невидимым; слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым; пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим"), то что же определенного можно сказать о Дао? Вот почему считалось, что учение о Дао "требует отказа от силы и излишних желаний, устранения мудрствований и лишней учености". Иначе говоря, силой не вынудишь Дао раскрыться, при посредстве самой глубокой учености не овладеешь им, но лишь бесконечно удалишься; Дао неотзывчиво на желания и не проявляемо умственным анализом. Вообще "великое Дао не может быть названо... Дао, которое проявилось, не есть настоящее Дао. Поэтому

совершенен тот, кто может остановиться на том, что ему неизвестно". Здесь, таким образом, "падает" сама обязательность и значимость "вопросания" как парадигмы философствования, его сути и важнейшего дела. Дао не есть то, что побуждает нас к теоретической рефлексии, но к некоему истинному осуществлению жизни. В "Даодэцзин" так и говорится: "Человек высшей учености (не надо заблуждаться, речь идет об "учености" в конфуцианском смысле слова. – Н. С.), узнав о Дао (а не "познав Дао". – Н. С.), стремится к его осуществлению. Человек средней учености, узнав о Дао, то соблюдает его, то нарушает. Человек низкой учености, узнав о Дао, подвергает его насмешке".

Т. П. Григорьева, проводя сопоставление китайского Дао и греческого Логоса, намечает следующую культурологическую (более того, онтологическую) оппозицию: Дао (Путь – "Пустотность") – Логос (Разум – Слово); первое – невыявленное, бесформенное – есть "единство Хаоса"; второе – воплощенное, оформленное – есть упорядочивающий Смысл. (Отсюда и возникает концепция "Восток – Запад": это как ян – инь.)

Если сравнить конфуцианское и даосское понимание Дао, то для первых – это путь истины, норма этики, закон справедливого и мудрого управления, тогда как для вторых Дао онтологично; оно есть "изначальная первосубстанция", создающая сущее и дающая ему норму и закон бытия. Однако не очень-то точны все эти западные категории в передаче специфически даосского понимания Дао. Прежде всего, "понятие" Дао имеет разные семантические уровни, и все они "взаимодействуют"; поэтому Дао – это и единая сущность всего, и всепроникающий "закон", и естественный путь вещей, и "пустотное" начало всех вещей (как "пустота" Дао неисчерпаемо и объемлет все), и "небытие", рождающее из себя "бытие". Западному уму Дао "предстает" как некий внесубстанциальный предел, как самосущая естественность, пустота (сюй), которая все в себя вмещает, сама себя "устраняет" ("опустошает") и "требует" понимания себя одновременно как отсутствия наличия, предельной целостности бытия, бесконечной перспективы его же (бытия) самотрансформации. Дао диалектично (но и мистично); оно постижимо лишь в своей непостижимости; оно величайшее – но одновременно и мельчайшее, творит, порождает все – и в то же время бездейтельно, и т. д. Таково это "ускользающее", учение о котором и есть главное в философском даосизме.

Как говорится в "Чжуан-цзы" (его автор жил около 369–286 гг. до н. э.), Дао "само для себя начало, само для себя основа... Оно опережает первоначало и все же не является высоким, оно ниже шести точек пространства и все же не является глубоким; оно рождено раньше неба и земли и все же не является древним; оно старше глубокой древности и все же не является старым".

Будучи первоосновой всего сущего, Дао одновременно есть и "истинная природа" каждого человека. Поэтому даосы решительно критиковали конфуцианскую концепцию ли, отдавая безусловное предпочтение "изначальной естественности" (цзыжань, "таковость" сущего, "само-бытность"). С этой точки зрения "личность, подвергающаяся насилию правил "ли", есть в то же время продукт этого насилия, поэтому, стремясь подавить эгоцентризм и анархические тенденции в человеке, конфуцианские правила, наоборот, усиливают их, увеличивая тем самым энтропию". Даосское же понимание духовного совершенствования выражалось в таких понятиях, как "довертывание жизни вспять", "сбережение единства", "возвращение в пустоту". (Загадочная даосская "формула" чун сюань говорит о "двойной сокрытости", "двойной глубине" сущего.)

Одно из главных и по-разному интерпретируемых положений "Даодэцзин" гласит: "Дао рождает одно, оно рождает двух, двое рождают трех, а трое – все

вещи". Возможно, "трое" – это само Дао, дэ, ци (нечто вроде жизненной силы, энергии, пневмы), после чего мы можем уже говорить о ян – инь, пронизанных ци.

Исходя из сказанного, отметим следующие аспекты Дао: тончайшее; тишайшее; неуловимое; и то, что можно назвать "хаотическим единством". Таковы, если угодно, "атрибуты" Дао. Оно характеризуется как "сокровенное" (сюань), "тайное" (мяо), "неясное и смутное" (хуан ху). Даосы говорят, далее, о Дао безымянном (умин) и Дао именуемом (юмин). Но мы уже отмечали, что "истинное Дао", собственно говоря, не есть Дао проявленное.

Тем не менее есть некая манифестация Дао в этом мире. Даосы говорят: Дао рождает все вещи, а дэ вскармливает их. Дэ и следует трактовать как манифестацию Дао. Опять же обращаем внимание на различие в понимании этой "категории" даосами и конфуцианцами.

Для конфуцианца дэ – это "добродетель", нравственная сила (хотя такой перевод может оспариваться; например, по И. С. Лисевичу, дэ – отнюдь не добродетель, но "некий качественно определенный тип энергии, личной силы: дарование, признание"). Для даоса же дэ – это "внутреннее", некая индивидуальная конкретизация вещей (одновременно связанная с манифестацией Дао). В даосизме выстраивается целая "последовательность", полемически заостренная против конфуцианства; утверждалось, что дэ возникает после утраты Дао; жэнь, в свою очередь, – после утраты дэ; долг (и) возникает после утраты жэнь; ритуал (ли) – после утраты долга; искренность же (синь) – это укрепление дэ.

Посредством Дао и дэ характеризуется даосский мудрец: "Дао мудреца – деяние без борьбы, дэ мудреца – создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, быть старшим и не повелевать". "Парадокс" этой фигуры: ставя себя позади других, мудрец поэтому постоянно оказывается впереди. И это не просто парадокс, а парадоксальная закономерность. Ведь главное для него – не опровергать другого и вообще "не открывать что-то, никому не известное, а научиться видеть, что нечто дается человеку прежде всякого познания, научиться внимать непреходящей правде вещей". Соответственно конфуцианской категории цзюньцзы (благородный муж) противопоставляется категория чжэнь жэнь (совершенно мудрый человек). Это "тот, кто способен вернуться к тому, что его породило, и вновь обрести бесформенность".

Итак, совершенномудрый – "соответствующий" Дао. Но оно "пусто", т. е. "соответствовать" ему может лишь "недеяние", у-вэй. В этом и состоит метод даоса, который в "Даодэцзин" описывается так: "Нужно сделать свое сознание предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. В мире большое разнообразие вещей, но все они возвращаются к своему истоку".

Было бы ошибкой трактовать принцип у-вэй как требование абсолютной бездеятельности. Скорее, это естественное отношение к вещам и самому себе. Вообще даосская "категория" "у" обозначает некую "постоянную не-данность", некий внесущностный и все предвосхищающий предел форм. При этом речь идет не только о "не-деянии", но и о "не-мышлении" (у нань), "отсутствии желаний" (у юй), "не я" (у во). "Я" для даоса – это только функция, условность. Высшая цель состояла в достижении состояния "великого единения" (Датун), которое понималось как состояние полного самоотречения и единства с "тьмой вещей" (вань-у). В то же время главный акцент здесь ставился не на преодолении собственного "Я", но на реализации "естественности" (цзыжань). Ведь и "Дао постоянно пребывает в недеянии, но нет ничего, чего бы оно не делало". Поэтому мудрецы и правители должны уподобиться Дао, делая "пустыми" свои сердца.

Это значит, что они ни с кем не вступают в борьбу (борьба – не самоцель) и не стремятся никого захватить (Лао-цзы называл это "тайственной добродетелью"). Дао подобно воде, которая приносит пользу всем существам, ни с кем не борется и не гнушается никакими местами. Но именно потому, что ты не ведешь борьбы, никто в Поднебесной не в силах бороться с тобой.

Отсутствие деяний – ненарушение принципа "естественности" – критерий единения с Дао. Значит, прежде всего надлежит научиться управлять своей психикой в соответствии с методом у-вэй. Следуя этому, даос мог переживать любое чувство (допустим, чувство ярости в единоборстве), не переживая его как такое (т. е. находясь в "не-деянии"). Пафос у-вэй в том, чтобы сохранять полную невозмутимость духа (бу-дун-синь) в любых ситуациях. Весь парадокс в том и заключался, чтобы практиковать полный покой не в уединении и отрешении от жизни (только), а в ней самой, в самых бурных ее катаклизмах, в борьбе и движении.

Выходит, что у-вэй не только не означало состояния "ничегонеделания", а, напротив, являлось и символизировало состояние наиболее интенсивного творчества. Правда, достигалось оно лишь тогда, когда сознание пробуждалось к "естественности". Деяния же – это стремление привнести в него что-то извне. Здесь можно провести аналогию с взбаломученной лужей. Но стоит ее оставить в покое – и вся грязь и муть, поднявшиеся со дна, оседают, выявив прозрачность воды как ее "истинную", "естественную" сущность.

Особые условия для тренировки подобной невозмутимости предоставляла ситуация боевого единоборства. А именно: здесь возникали интенсивные эмоции, по отношению к которым мастер практиковал полную бесстрастность; активные действия, по отношению к которым практиковалось "недеяние"; а всякий полученный удар был своего рода наказанием и реагированием самой ситуации на нарушение законов Дао. Ведь "естественность" безошибочна, и поэтому, когда ты ей следуешь, то становишься недостижимым для "противника". В III–IV вв. в неодаосизме (школа сюань-сюэ, "темное учение")⁷⁸ возникает концепция "малого" и "большого" отшельничества. Речь шла о соединении государственной службы и внешних условностей с внутренней свободой духа. Это требовало обретения "не-деяния" в самой управленческой деятельности. И тогда в качестве идеала выступал человек, о котором говорили: "внутри мудрец, снаружи правитель". Он-то и практиковал не "малое" (среди гор и вод), а "большое" отшельничество (при дворе правителя или на рыночной площади).

Несколько слов о сянь-даосизме, главная цель которого состояла в поисках "эликсира бессмертия". Исследователи вообще говорят о своеобразном двуединстве цели даосизма, которая заключается одновременно и в обретении совершенной мудрости, и в достижении "бессмертия"; трансформация личности, таким образом, охватывала и плоть, и разум человека. Только так достигалось совершенное единение с Космосом. Учение же о шэнь-сянь (святых бессмертия) вообще образует доктринальную основу даосизма как религии. Даосская сотериология и есть учение о возвращении к Дао и обретении бессмертия. В даосизме налицо функциональная связь "между космологией, утопией и сотериологией".

Считалось, что организм человека есть своего рода "сфера" скопления порядка 36 тысяч духов и божественных сил. Чтобы удержать их и усилить их позиции, необходимо было систематически выполнять ряд весьма изнурительных процедур, как-то: ограничения в еде, т. е. особая диета (вплоть до способности удовлетворять голод собственной слюной); физические и дыхательные упраж-

нения (например, умение задерживать и превращать свое дыхание в едва заметное, “утробное”); совершение не менее 1200 добродетельных акций (в смысле именно китайской морали, предполагающей демонстрацию высоких моральных качеств; но даже один безнравственный поступок сводил все усилия на нет). В рамках этой же практики существовала и алхимия с ее составлением волшебных эликсиров и пилюль. Алхимия есть “космотворческий процесс”, ибо “алхимик создавал в своей реторте, тигле, модель мира и мирозидательных процессов... Алхимия воспроизводит космос... и “совершенствует” эту модель, “одухотворяет” ее”⁷⁹. В даосской алхимии необходимо различать алхимию “внутреннюю” (нэй дань; она связана с философским направлением даосизма и притязает путем психофизического тренинга создать “бессмертное тело и соответствующее ему просветленное сознание” – исходя из принципа подобия человека и универсума) и “внешнюю” (вай дань; она занималась трансмутацией металлов и изготовлением “эликсира бессмертия”; это было лабораторным химическим моделированием космоса). Именно нэй дань выдвигается в даосизме на первый план (время расцвета этого направления – XI–XII вв.). Речь шла о духовном “выплавлении” внутри организма самого адепта (уподобленном тиглю) бессмертного зародыша. При этом субстанциями алхимического превращения были уже не свинец, ртуть и т. п., а силы ян – инь, энергия ци, пять первоэлементов (которые и сами-то трактовались как пять различных фаз процесса циркуляции ян – инь в “реторте-универсуме”). Лечение в плане подобной идеологии трактовалось как “очищение”, а болезнь могла рассматриваться как наказание за “грехи”. Фактически на все это уходила целая жизнь. Завершающий акт – слияние дематериализованного организма с великим Дао – оказывался доступным очень немногим.

Если следовать А. Ф. Райту, то основные черты даосского мирозерцания таковы⁸⁰: идея “потока”, всеобщего становления, сплетенности всех явлений в единую суть взаимовлияющих сил (видимых и невидимых); примитивизм, когда всякое “улучшение” есть возврат к первозданной простоте, “естественности”; вера в достижение (посредством разных методов) совершенства, проявляемого не только в “мудрости”, но и в долголетию, сверхъестественных способностях, харизме и т. п.

Мы уже неоднократно противопоставляли конфуцианство и даосизм; однако такая противоположность, хотя и понятная в полемическом назначении и употреблении, культурологически не совсем верна, ибо эти течения вступали в определенный синтез и испытали взаимовлияние. Это вновь возвращает нас к теме единства китайской культуры – единства при всем ее нередуцируемом внутреннем многообразии, способном поразить воображение самого сибаритского ума.

Один из конфуцианских афоризмов гласит: “Тот, кто не помышляет о далеком, неизбежно теряет в близком”. Думаю, что философия и есть такое помышление о самом далеком, но также и о самом близком. Культура, которая помышляет лишь о самой себе – и никогда не помышляет о далекой и чужой – теряет себя. Нелепо суждение, отказывающее китайской культуре в творческой силе воображения в религии, философии, искусстве, государственной жизни и т. д.⁸¹ Но европоцентризм стоит азицентризма; идеализация Востока (но также и демонизация) – ничуть не лучше идеализации (демонизации) Запада.

Когда японский автор пишет, что “европейские варвары” “не ведают Пути Неба”, а потому не знают ни мудрости, ни гуманности и справедливости; или

когда мы читаем в одном из номеров журнала “Далу”, что “китайцы являются самыми выдающимися индивидами”, то трудно сразу решить, продиктованы ли эти категорические суждения, в первую очередь, чувством превосходства и исключительности или же чувством презрения к чужому. Но первое, если ему дать полный простор, разве не толкает нас либо к тому, чтобы стремиться к господству над всем остальным “варварским” миром, – либо, наконец, к тому, чтобы как можно более прочно и основательно изолироваться от всего мира?

Что касается второго, то оно, пожалуй, имеет два источника: невежество (обратная его сторона – самомнение) и страх (обратная его сторона – смутное ощущение собственной ущербности и несостоятельности).

Эти рассуждения можно упрекнуть в морализаторстве. Но остается проблема: насколько культурология может быть свободна от моральных оценок? И все ли из них “субъективны” или релятивны в культурологическом смысле?

Во всяком случае, в любой нации и в каждой великой культуре есть черты подобного высокомерия; но они всегда уравниваются и самокритичностью (иначе говоря, нет абсолютно высокомерных наций и культур). В случае Китая можно сослаться (если говорить о более близких к нам временах) на Сунь Ятсена: “Изоляционизм Китая и его высокомерие имеют длительную историю. Китай никогда не знал выгод международной взаимопомощи, поэтому он не умеет заимствовать лучшее у других, чтобы восполнить свои недостатки. То, чего китайцы не знают и не в состоянии сделать, они признают вообще невыполнимым”⁸².

Сегодня это уже вряд ли может считаться соответствующим действительности. Одно из воплощений китайского духа – Великая китайская стена – есть также и некий загадочный символ этой культуры; будучи построена как преграда и изолирующее ограждение (протяженностью более четырех тысяч километров вдоль северных границ Китая), она сегодня – место притяжения, паломничества и восхищения; то, что связывает, а не разделяет. И вот мне кажется: китайская культура – великая духовная “стена”, соединяющая прихотливость изгибов, твердыню укреплений и способность вписаться в изменяющийся ландшафт, восполняя и обогащая его.

И уж, конечно, вклад Китая – как и остальных рассмотренных здесь стран – в мировую культуру никак не ограничивается только периодом его древнейшей и средневековой истории. Но рамки нашего обзора, увы, ограничены. Однако не имеют границ пути духовного самосовершенствования. И я в заключение хочу привести ориентиры этого пути, как они были обозначены Шэнь Цзунцянем (XVIII в.): “Очищать свое сердце, дабы освободиться от суетных забот; Вникать в книги, дабы постичь принципы вещей; Бежать легкой славы, дабы охватить собой весь мир; Искать дружбы возвышенных людей, дабы совершенствовать свои манеры”.

Примечания

- ¹ Весьма показательна в этом плане книга Франсуа Жюльена “Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегии смысла в Китае и Греции” (М.: Московский философский фонд, 2001).
- ² Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 285. См. также: Алексеев В. М. Наука о Востоке: статьи и документы. М., 1982.
- ³ “Отец китайской историографии” – Сыма Цянь (145–?86 гг. до н. э.), создатель “Шуцзин” (“Исторические записки”), вел свою летопись от легендарных времен до 122 г. до н. э.

- 4 Фу Си, в частности, считается изобретателем 8 триграмм, Хуан-ди – отцом медицины, фэншуй (“ветры и потоки”) и основоположником летоисчисления; Шэнь-нун усовершенствовал календарь; стоит еще упомянуть Юя, легендарного покорителя потопа, изобретателя ирригации.
- 5 Мантический ритуал играл в эпоху Шан-Инь ключевую роль не только в государственных, но и “частных” делах. Существовала практика гаданий по панцирю черепахи (она предсказывала результат какого-либо конкретного дела) и костям животных. Это так называемая практика бу. Практика ши – это гадания по стеблю тысячелистника (она предсказывала результат ряда сходных дел).
- 6 Отсюда и древнее название Китая – Тянься, “Поднебесная”; “ся” – буквально “внизу”, т. е. – под “Небом”.
- 7 Тем не менее само дэ не дается “Небом”, а признается им. Следовательно, оно предварительно должно быть накоплено (в том числе и строгим соблюдением ритуала). Таким образом, здесь государственное управление и отправление ритуала начинают увязываться с нормами высшей этики. Заметим также, что в силу этой концепции (“небесного мандата”) отправление культа “Неба” становится исключительной привилегией императора. Что касается категории дэ, то иероглиф, выражавший это понятие, возникает лишь в эпоху Чжоу. Моральный смысл категории дэ зафиксирован в “Да сюэ” (одна из книг конфуцианского канона; см. ниже), где, в частности, говорится: “Кто стремится к нравственному совершенству, прежде выправляет свое сердце”. Вообще надо сказать, забегая несколько вперед, что дэ – центральная категория в мантической метафизике “И цзин”, конфуцианской этике и даосской онтологии.
- Дэ – неантиномичная “вечная спутница” Дао; категория, не имеющая аналогов в западной культуре и сформировавшаяся как особый тип личности, так и особый тип художественной практики. В отличие от латинского *Virginitas*, богини воинской доблести, дэ исключает насилие. В то же время дэ в отличие от Дао относительно и, являясь благодатью для одних, может оцениваться как неблагое для других. (Кстати, перевод дэ как “благодати” фиксирует одновременно наличие хорошего качества и данность свыше, т. е. этический и сакральный смыслы.) Современное дао-дэ обычно переводится как “мораль”. Но дэ как категория энергетическая не ограничена миром человека, сохраняя свои отношения с космосом. С. И. Блюмхен приводит 43 возможных перевода дэ. Но главное – это степень совершенства дэ. По поводу этой категории китайской культуры и философии см.: От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Восточная литература, РАН, 1998.
- 8 С этим связано древнее предание о братьях Бо И и Шу Ци, сыновьях государя страны Гучжоу. Отвергнув предложение У-вана служить ему, они удалились на горы Шоуян, где умерли от голода. Это в конфуцианстве образец верности, а потому гуманности.
- 9 Особенно значимыми следует признать в этом отношении две концепции: конфуцианство и легизм (см. ниже). Борьба между ними завершилась лишь в эпоху Хань, причем отнюдь не безоговорочной победой одной из них, а своеобразным “синтезом”. Ибо ханьское конфуцианство, ставшее государственной идеологией, вообрало в себя многие элементы легизма. О китайских стратегиях в этой области (но не только в ней) прекрасное представление дает книга Харро фон Зенгера “Стратегемы. О китайском искусстве жить и выживать” (М.: Изд. группа “Прогресс”, “Культура”, 1995). См. также: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М.: Наука, Гл. редакция вост. литературы, 1990.
- 10 Империя Цин 221–207 гг. до н. э. – это первая общекайтайская империя. Правитель Цинь Шихуан, осуществивший ряд реформ и начавший, в частности, строительство Великой китайской стены, – одна из самых спорных фигур китайской

истории. В практике этого государства реализовались многие идеи легистов. Крылатое выражение, возникшее в то время, лучше всего, пожалуй, передает его дух: “Книги – в огонь, ученых – в яму”.

- 11 Впрочем, в дальнейшем ранги и звания уже не передавались по наследству, их можно было даже купить. В конце концов возникла специальная система государственных экзаменов трех ступеней – и только получивший степень учености мог быть кандидатом на должность в госаппарате. В основе этой системы экзаменов лежало знание конфуцианской литературы и умение ее комментировать. Эта система возникла еще во II в. до н. э., но окончательно оформилась примерно к 622 г., в эпоху Тан, когда законодательно утверждается система государственных экзаменов для получения любого чина. В эпоху Хань “ши” – первоначально потомки боковых ветвей кланов – превращаются в особое сословие с функцией хозяйственно-административной и интеллектуально-творческой деятельности. И это сословие в системе рангов следует сразу за потомственной знатью. Вообще, как пишет М. Е. Кравцов, “в китайском имперском обществе контуры его социальной и интеллектуальной элиты в целом совпадали” (см.: История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999).
- 12 История стран Азии и Африки в Средние века. Ч. 1. МГУ, 1987. С. 22.
- 13 Развивая идеи Чэн И, он отождествил Дао с принципом или корнем порождения-животворения вещей и Великим Пределом (тогда как “орудийные предметы” тождественны с пневмой; по Чжу Си, инь и ян не суть Дао, но то, благодаря чему инь и ян действуют, суть Дао. Критиком Чжу Си выступил Лу Цзююань, взгляды которого развил Ван Янмин (1472–1529). Последний отождествил Дао с человеческим сердцем и его основой, благомыслием (лян чжи). Попытки синтеза мы находим у Ван Чуаньшаня (1619–1692) и Фан Ичжи (1611–1671).
- 14 Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Наука, 1994.
- 15 Федоренко Н. Т. Избранные произведения: В 2 т. М.: Художественная литература, 1987. Т. 2. С. 65.
- 16 Список ведущих синологов весьма внушителен: Джеймс Легг с его комментированным переводом канонических книг конфуцианства и даосизма (1825–1897), В. Грубе (1855–1908) с его этнологическим подходом, О. Франке (1863–1946) с его трехтомной “Историей китайского государства”, Я. Я. де Гроот (1854–1921) с его шеститомной “Религией Китая”, Э. Шаванн (1865–1918), П. Пельо (1878–1945), М. Гранэ (1884–1940), Г. Джайлс (1845–1935), Ар. Уэйли (1889–1966), швед Б. Карлгрэн (1889–1979) с его разработкой исторической фонологии китайского языка, Э. Эберхард (р. 1909), Э. Грэм (1919 – 1990), Х. Х. Дабс (1892 – 1969), Э. Балаш (1905–1963), Д. Бодде (р. 1909), Р. Х. ван Гулик (1910–1967) и др.
- 17 Федоренко Н. Т. Указ. соч. Т. 1. С. 432.
- 18 Мы ссылаемся в данном случае на Е. А. Торчинова (см.: Реверс. Т. 1. СПб., 1992. С. 225), который, в частности, пишет: “Без южной традиции даосизм не стал бы даосизмом, без северной – не сумел бы сказать о себе языком великой культуры и книжной образованности”.
- 19 По поводу “чувства трагического” в Китае Т. П. Григорьева, развивая свою концепцию “взаимодополнительности Востока и Запада”, отрицает не только наличие жанра, но и самого чувства трагического в этой культуре: “В Китае не появился жанр трагедии, потому что не было трагического мироощущения, чувства “безосновности”, безысходности (и это при той истории, полной крушений и новых мучительных подъемов, которую мы очень схематично обрисовали. Полагаю, что точка зрения уважаемой исследовательницы характеризуется некоторой “философской отрешенностью”, “ученостью”. – Н. С.). Это противоречило бы самой сути их взглядов на мир. Нет того, с чем нужно бороться, что нужно преодолевать,

- кроме собственного совершенства". Таков мог быть взгляд "мудреца", но совсем не обязательно любого китайца.
- ²⁰ Отсюда берет начало и учение о сяо, сыновней почитательности, требовавшей буквально повторить "путь отцов". Конкретный смысл сяо: служить родителям по правилам ли, похоронить их по правилам ли (что подчас было весьма разорительно) и приносить им жертвы по правилам ли (требовавшим также и соблюдения долгого траура, связанного с оставлением государственной службы).
- ²¹ Это отнюдь не означало умаления человека, его великой значимости, о которой говорят китайские мудрецы (Конфуций: "Человек может сделать великим учение, которое он исповедует, но учение не может сделать человека великим"; даосский трактат "Чжуан-цзы": "Сначала был истинный человек и лишь потом было истинное знание"; чань-буддистская "версия" (Чжаочжоу): "Когда искренний человек исповедует ложное учение, оно становится истинным, а когда неискренний человек исповедует истинное учение, оно становится ложным").
- ²² Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1988. С. 341–342.
- ²³ В "Сицичжуань" (комментарий V–II вв. до н. э. к трактату "И цзин") читаем: "Взаимное сплетение вещей называется "вэнь". В древнем словаре "Шовэнь": "Вэнь" есть переплетенные начертания... основа изображения предметов". У древнекитайского филолога Лю Си: "Вэнь" – это умение собрать вместе многие иероглифы, чтобы выразить речевой смысл" (цит. по: Федоренко Н. Т. Указ. соч. Т. 1. С. 163). В этом иероглифе можно различать тоже две "стороны": реальное, заполненное, настоящее (ши) и пустое, нереальное, вымышленное, отсутствующее (сюй). Ведь именно их единство и создает "узор". А вэнь и есть "воплощение" всех линий и форм природы. В этом плане вполне естественно было говорить о "великой добродетели" вэнь. И тогда вэнь заключалось буквально во всем.
- ²⁴ По мнению Н. Т. Федоренко, "корни китайской литературы надо искать в устном творчестве «гэяо» ("песенной поэзии"). Традиционно деление древнекитайской литературы, литературных памятников, – на "шу" (писания, книги) и "цзин" (канон, классические сочинения). Характерно, что в текстах канонических книг была прозаическая и поэтическая части; да и в целом весь текст обладал качеством ритмичности и интонационной мерности. К примеру, текст "Даодэцзин" – не только философский трактат, но и настоящая поэма. Книги конфуцианского канона (о котором см. ниже) написаны на вэньянь; это письменный язык, обращенный не столько к слуху, сколько к зрению, в силу чего и понять данный текст возможно лишь при условии, что его идеографическая картинка явлена взору. А "иероглиф – всегда картина", затрагивающая "как рациональную, так и эмоциональную сторону передаваемого понятия"; причем "иероглифические знаки зачастую вообще не отражают происхождения слов, но дают зрительное выражение идеи" (цит. произв. Т. 1. С. 133). От вэнь образуются вэньсюе (что впоследствии стало обозначать научную прозу, литературу), вэньчжан (литература собственно художественная) и др.
- ²⁵ Цит. по: Федоренко Н. Т. Указ. соч. Т. 1. С. 177.
- ²⁶ Это одна из особенностей китайского языка – наличие в нем системы тонов (от 4 до 10 и более). В зависимости от тональности, модуляции (т. е. высоты и продолжительности звучания слова) может меняться его (слова) значение и смысл. Надо отметить и наличие большого числа знаков, не имеющих фонетических детерминант. Обо всем этом см. цит. произв.
- ²⁷ Федоренко Н. Т. Указ. соч. Т. 1. С. 172.
- ²⁸ Неопределенность, расплывчатость, многозначность иероглифического знака, в котором сопутствующий намек мог быть важнее прямого значения, определяли целый спектр возможностей в самом различном толковании одного и того же текста; но это же создавало и огромные затруднения.

- ²⁹ "Пятикнижие" возникает еще в правление У-ди (140–86 гг. до н. э.). Но свое завершение оно обретает в издании Кун Ин-да (640 г.). Что касается "Шицзин", то, согласно преданию, в его составлении принимал участие сам Конфуций, отобравший (как соответствующие правилам ли и требованиям "долга") из трех с лишним тысяч стихов лишь 305. С тех пор поэт – это буквально шижэнь, "человек Шицзин". Из переводов "Шицзин" в научном отношении ценится до сих пор перевод шведского сиолога Б. Карлгрена, однако он не передает поэтической силы. В переводе на русский язык В. М. Алексеев отмечал (как поэтически достоверный) перевод А. А. Шуткина (М.: Изд. АН СССР, 1957).
- ³⁰ Ссылаясь на Ван Говэя, Н. Т. Федоренко пишет, что в "Шуцзин" не поддается толкованию до половины его объема. Любопытно завершение этого трактата, который кончается словами князя Му: "Упадок и закат страны могут произойти от одного человека. Но от добродетели одного человека могут произойти процветание и покой страны".
- ³¹ Сыма Цянь в "Исторических записках" так описывает "Шестикнижие": "Конфуций говорил: все шесть классических книг сводятся в отношении управления людьми к следующему: учение о чинном поведении ("Лицзи") ведет к обузданию человека. Канон высшей музыки ("Юэцзин") имеет целью вызвать в человеке ощущение гармонии. Древняя книга исторических повествований ("Шуцзин") умеет руководить человеческими поступками. Древняя поэзия ("Шицзин") позволяет человеку выразить мысли. Классический канон космических метаморфоз ("И цзин") говорит о сверхъестественном претворении мирских форм. Древняя летопись ("Чуньцзю") создана, чтобы наставлять в исполнении долга" (цит. по: Федоренко Н. Т. Указ. соч. Т. 1. С. 242).
- ³² Назовем несколько книг по этой теме: Роули Дж. Принципы китайской живописи. М.: Наука, 1989; Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в "Люйши чуньцзю". М.: Наука, 1990; Кривцов В. А. Эстетика даосизма. М.: Фабула, 1993; Серова С. А. Китайский театр и традиционное китайское общество (XVI–XVII вв.). М.: Наука, 1990.
- ³³ Роули Дж. Принципы китайской живописи. С. 29.
- ³⁴ Там же. С. 108.
- ³⁵ Роули Дж. Указ. соч. С. 9. В упомянутой книге В. А. Кривцова рассматриваются такие принципы даосской эстетики, значимые для всего китайского искусства, как хэ (гармония, прежде всего внутренняя), цзыжань (естественность, отсутствие преднамеренности), циши (энергия жизненной силы; если присутствует циши, то живопись пронизана духом), пу (простота, изначальное совершенство, которое лишь губится насилем человека), чжэнь (правдивость), чжо (неумелость, безыскусность; "великое мастерство подобно неумелости"), мяо (чуждость, непостижимость), сюань (скрытность), цзя и (букв. "сбрасывание одежд", т. е. освобождение от всех ограничений), пин (покой, равновесие) и т. п. Существовала и такая специфическая категория, как фэн лю, обозначающая образ жизни, подобный "ветру и потоку". Специфическая формула этого искусства гласила: "То, что реально, – окрась вымыслом, а то, что есть вымысел, – сделай реальностью". Много места уделяет специфике китайского искусства В. В. Малявин в книге "Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени" (М.: Астрель, АСТ, 2000). Главное – показывать свое искусство, скрывая его. И вообще, "добиться максимума выразительности, следуя как можно строже мудрой экономии средств, обнажить исток жизни в момент гибели – такова была задача художника в традиционной культуре Китая" (с. 25). И еще: "Стремление живописца метаморфозы вещей – т. е. подлинную жизнь духа – как раз и подталкивало китайских художников к тому, чтобы достичь предела выразительности, свести изображение к чистой (но методически усвоенной) экспрессии, которая осуществляется в спонтанной не-

- двойственности сокровенно-внутреннего и декоративно-внешнего; и то и другое не поддается объективации” (с. 172).
- ³⁶ Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. С. 237, 239.
- ³⁷ Пять фаз-стихий даны в их взаимодействии, а именно в порядке “взаимного порождения” и “взаимного покорения”; пятеричная иерархия разумных существ такова: *шэнь* (духи-божества), *сянь* (святые-бессмертные), *шэн* (люди мудрости, культурные герои), одаренные (основатели традиций), простые люди (впрочем, следует включить еще одну категорию, *гуй*, злые духи); пять цветов, *у сэ*: желтый (*хуан*) для центра (символ верховной власти), сине-зеленый (*цин*) для востока, красный (*хун, чи*) для юга, белый (*бай*), цвет траура) для запада, черный (*хэй*, цвет ученых) для севера; пять первоэлементов (*у син*): земля (ассоциируется с центром), дерево (восток), огонь (юг), металл (запад), вода (север). Таким образом, сама композиция мирового пространства передается через числовые коды.
- ³⁸ Дао и даосизм в Китае. М.: Наука, 1982. С. 5.
- ³⁹ Кобзев А. И. Учение о символах и числах в кит. классической философии. С. 355.
- ⁴⁰ Роджер Т. Эймс высказывает точку зрения, согласно которой “западные философы вообще уделяют мало внимания китайской философии, и основной причиной этому является тот факт, что “философия” понимается по-разному в Китае и на Западе”. Как же она понимается в китайской традиции? – “Это больше чем профессиональный комментарий или развитие канонической традиции, которую составляют философские системы и теории. Китайские философы традиционно были одновременно учеными и государственными чиновниками, а их теоретические рефлексии сдерживались практическими обязанностями – буквально ежедневным влиянием правительства и общества... Для них философия – это интеллектуальный дискурс, влияющий на события в общественной, политической и культурной жизни” (Сравнительная философия. М., 2000. С. 137). Но тогда и возникает труднейший вопрос, поставленный И. А. Ричардсом: “Можно ли держать в уме две системы мышления (западную и китайскую. – Н. С.) так, чтобы они не подавляли одна другую и в то же время между ними существовала связь?” (Там же. С. 142). Там же. С. 36.
- ⁴¹ Там же. С. 36.
- ⁴² Спиринов В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
- ⁴³ Кобзев А. И. Указ. соч. С. 113. Мы уже указывали основные классификационные матрицы: двоичная (инь-ян), троичная (тянь-жэнь-ди; Небо – Человек – Земля); пятеричная (*у син*, пять “элементов”, которые имеют не столько субстанциональный, сколько функциональный характер, находясь одновременно в отношении (порядка) взаимного порождения (дерево – огонь – почва – металл – вода) и взаимопреодоления (вода – огонь – металл – дерево – почва). Таким образом, эти стихии находятся в состоянии динамического единения, гармонии. В этой связи следует сказать о противоположности принципов хэ-тун. Хэ – это гармония, возникающая из слияния противоположного, тогда как тун – это всего лишь слияние единообразного, единение на основе соглашательства с одним. А. И. Кобзев относит к нумерологии буквально три основные “структуры”: “символы” (пространственные комплексы в виде триграмм и гексаграмм); “числа”, к коим он относит магический квадрат Ло шу и магическую фигуру хэ ту, символизирующую единство круга и квадрата; их онтологические “ипостаси” или значения (инь-ян, у син). Выше мы говорили о “репрезентирующей абстракции”. Процесс ее получения А. И. Кобзев называет “генерализацией”, и “нумерологичность коренится в самой природе генерализации” (с. 201). Последняя есть не что иное, как типовая обобщенность уникального случая (при его же публичной выявленности). Это квазиматематическое мышление. В целом нумерологию отличают следующие черты (с. 16–17): недифференцированность материалистической и идеалистической тенденций, общее господство комбинаторно-классификационного натурализма, от-

сутствие логицизирующего идеализма, консервация символической многозначности философской терминологии, ценностно-нормативная иерархия понятий, беллетризованность и текстологическая каноносообразность.

- ⁴⁴ Роули Дж. Указ соч. С. 104.
- ⁴⁵ Здесь возникает тема Эроса, а именно – китайского Эроса в его отличии, например, от греческого. См. об этом: Китайский Эрос. М.: СП “Квадрат”, 1993. Весьма рационально и вместе с тем утонченно разработанные сексуальные приемы, позволяющие достичь оргазма без семяизвержения (ибо сперма, цзин, соединяя в себе и понятие “семени”, физической эссенции, и понятие “духа”, психической эссенции, была носителем “жизненности, которую нельзя растрчивать”), свидетельствовали об ориентации китайского Эроса не столько на наслаждение само по себе, сколько на достижение здоровья и долголетия. В Китае, в отличие, например, от Др. Греции, не было культа плоти. Ведь универсальная первосущность мира – не плоть и не дух, а ци, “эфир”, который является одновременно и первоэществом, и первоухом. Все тела – сгустки ци. Сексуальные отношения в Китае не ассоциировались однозначно и с культом плодородия. Так, в даосизме они имели своей целью не деторождение, а поиск бессмертия; здесь, по словам О. М. Гордеевой, “вырисовывается удивительно красивая идея: секс как один из способов самоочищения”. См. также: Гулик Роберт ван. Сексуальная жизнь в древнем Китае. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.
- ⁴⁶ Шуцкий Ю. К. Китайская классическая “Книга перемен”. Ростов на Дону: Феникс, 1998.
- ⁴⁷ Приведа 19 (!) толкований “И цзин” в европейской синологии, Ю. К. Шуцкий утверждает, что “«Книга перемен» возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования” (с. 44). Традиционно трактат делился на цзин (основной текст) и так называемые “Десять крыльев” (ши-и, комментарии к основному тексту: “Туань-чжуань” (“Традиция суждений”, 2 части), “Сянь-чжуань” (“Традиции образов”, 2 части), “Сици-чжуань” (“Традиция афоризмов”, 2 части), “Шоугачжуань” (“Традиция объяснения триграмм”), “Сюйгуа-чжуань” (“Традиция о последовательности гексаграмм”), “Цзагуа-чжуань” (“Различные традиции о гексаграммах”), “Вэньянь-чжуань” (“Традиции о знаках и словах”). Заметим также, что гадательная практика толкуется как “исследование сомнительного”. В “Книге перемен” можно различить философский аспект, связанный с критической оценкой своего поведения в период “бездействия”, и мантический аспект, призванный разрешить сомнительные вопросы в период действия. Вильгельм Рихард главную идею “И цзин” усматривал в следующем: “Когда встречаются два несовместимых условия, они могут сосуществовать, следуя друг за другом, переходя друг в друга” (Вильгельм Р., Вильгельм Г. Понимание “Цзин”. М.: Алетейя, 1998. С. 10). Итак, одновременно – противостояние и соучастие. Согласно этому же автору, “И цзин” утверждает: “Нет безвыходных ситуаций. Каждая ситуация – очередная стадия в процессе изменений. Поэтому даже в самое трудное время всегда есть возможность посеять семена новой ситуации, которая, не устраняя настоящего, изменит будущее, но только если мы сами способны к адаптации и выбираем правильное отношение к происходящему” (Там же. С. 30).
- ⁴⁸ Шуцкий Ю. К. Китайская классическая “Книга перемен”. С. 435.
- ⁴⁹ Рихард Вильгельм писал о нем так: “До конца дней Кун-цзы был занят претворением идей своей жизни и умер, не достигнув ничего. И все исполнилось, когда пришло время, росток, возделанный им, взмошел и его стойкость хватило Китаю на следующее тысячелетие. Этот росток дал силу, которая питает Китай вплоть до нашего времени” (Указ. соч. С. 44). Трагический итог своей жизни Конфуций подводит словами: “Под Небесами нет пути уже давно, никто не в силах следовать за мной”. Сыма Цянь в биографии Конфуция показывает, как тот настойчиво предлагал себя в деле правления – и как упорно его не использовали.

⁵⁰ Значимость этого принципа, значимость самой “древности” (гу), с теми или иными – и очень часто идеологическими – вариациями можно проследить вплоть до сегодня. Так и для “великого кормчего” Мао в определенное время лозунг “гу взй цзинь юй” (“используй древность во благо современности”) превратился в рычаг управления.

⁵¹ См. послесловие к “Книге правителя области Шан” (М.: Ладомир, 1993. С. 368).

⁵² Цит. по: Сравнительная философия. С. 125

⁵³ Цит. по: Древнекитайская философия: В 2 т. Т. 2. С. 105–106.

⁵⁴ Книгу которого, изданную в серии “ЖЗЛ”, – Конфуций. М., 1992 – мы рекомендуем как одну из лучших в России, посвященных жизни и учению китайского мыслителя. На оригинальную интерпретацию этого автора мы далее и будем во многом ссылаться. Говоря о Конфуции, тем не менее сразу же надо подчеркнуть иной методологический подход этого автора к китайской культуре, нежели, допустим, у А. И. Кобзева. Но мы и хотим показать возможность таких различных подходов. Назовем и еще несколько книг о Конфуции, заслуживающих внимания: Карягин К. М. Конфуций, его жизнь и философская деятельность. СПб., 1897; Попов П. С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910; Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. М., 1987; Переломов Л. С. Слово Конфуция. М., 1992. Вышла и его более обстоятельная монография о Конфуции. См. также: История китайской философии. М., 1989.

⁵⁵ А что такое “китайская традиция”? “Неуклонное уклонение от всякого наличного порядка и даже беспорядка. К этому невозможно привыкнуть. Этому нужно учиться всю жизнь” (Малявин В. Конфуций. С. 8). Проще ли будет сказать, что китайская традиция характеризуется присутствием недостижимой глубины на самой поверхности, парадоксальным сочетанием оповещения и умолчания, простоты природного и изысканности культурного? Что фундаментальная идея китайской цивилизации заключается в идее совершенного взаимного соответствия и единства Неба, Земли и Человека (определяющая конфуцианская триада) как трех всеобщих начал и сил мироздания? (Сакральный характер Неба во многом определял отсутствие религиозной нетерпимости, неразрывную связь человеческого и божественного, единство космического и этического порядков и установку на ожидание не Откровения, а благоприятного момента; все это отмечено в книге В. Малявина.) Если человек достоин бессмертия, то лишь постольку, поскольку способен к нему. Как? По Конфуцию, именно в традиции и благодаря традиции; и вообще, едва ли не так: традиция и есть воплощенное бессмертие, бессмертие и есть живая традиция.

⁵⁶ Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. С. 210.

⁵⁷ А Конфуций учил, по свидетельству учеников, “лишь четырем вещам”: пониманию книг, моральному поведению, преданности государю, правдивости. Нельзя не дополнить это “воздержанием от четырех вещей”: не вдаваться в пустые размышления, не быть категоричным в суждениях, не проявлять упрямства, не думать о себе лично. Или (если говорить более развернуто) Учитель, по словам учеников, постоянно думал о “девяти вещах”: о том, чтобы видеть ясно; чтобы слышать четко; чтобы лицо было приветливым; чтобы поступки были почтительными; чтобы речь была искренней; чтобы действия были осторожными; о необходимости спрашивать, когда появляются сомнения; помнить о последствиях своего гнева; помнить о справедливости, когда есть возможность извлечь пользу.

⁵⁸ Философию Конфуция, считает В. Малявин, можно понять только через “образ творческого со-бытия жизни как событийности миров, где все зримое увлекает к чему-то сокровенному и неизведанному” (Указ. соч. С. 33).

⁵⁹ Она, эта основа человечности, оказывается самой близкой, лежащей буквально “под рукой”. Ибо, по Конфуцию, это “почтительность к родителям” (сяо) и “ува-

жение к старшим братьям” (ди). Выходит, что служение родителям – не просто первая из обязанностей человека, а основа всех других, основа вообще умения строить свои отношения с другими. А это значит – правильно выстраивать свою жизнь. Понятие жэнь, однако, удивительно тем, что оно едино – и тем не менее содержит в себе ряд различных аспектов. Например, в нем можно выделить “сторону” шу (великодушие, сострадание, снисхождение к людям) и “сторону” чжун (верность, преданность) (см. статью А. М. Карапетянца в: Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982). Суть – в многозначности этого понятия, которое можно понять и как способность оценить, узнать гуманное; и как способность руководить людьми; и как способность к своеобразному отрешению. И. И. Семенов (см. его кн. “Афоризмы Конфуция”) предложил переводить термин жэнь как “милосердие” (причем обнаруживая в последнем некую космогоническую схему, полагающую человеческую жизнь в качестве подвига самопожертвования. “Милосердие” равно “практикует” и Небо, и природа человека, и процесс ее развития (до полного осуществления небесного начала в человеке). Но, как указывает Л. С. Переломов, за “милосердием” в китайском языке закрепилось слово “цы” (“цыбей”). Что касается категории “и” (долг), то она прежде всего охватывает такие “понятия”, как сяо, ди и чжун (учтивость к вышестоящим).

⁶⁰ Малявин В. Конфуций. С. 165; в данном случае В. Малявин говорит об учении, но разве оно у Конфуция – не “самораскрытие жэнь”?

⁶¹ Несколько афоризмов, характеризующих это сопоставление: “Благородный муж требователен к себе, низкий человек требователен к другим”; “Благородный муж печется о долге, низкий человек жаждет выгоды”; “Благородный муж – не орудие”; “Благородный муж помогает людям увидеть то, что есть в них доброго, и не учит людей видеть то, что есть в них дурного. А низкий человек поступает наоборот”; “Благородный муж в душе всегда безмятежен, низкий человек всегда озабочен. Благородный муж живет в согласии со всеми, а низкий человек ищет себе подобных” (см., в частности: Афоризмы старого Китая. М.: Наука, 1991; а также: Конфуций. Я верю в древность. М., 1998).

⁶² О Мэн-цзы см.: Попов П. С. Китайский мыслитель Мэн-цзы. СПб., 1904.

⁶³ См. обстоятельную работу А. И. Кобзева “Учение Ван Янмина и классическая китайская философия” (М., 1983).

⁶⁴ “Да сюэ”; самое краткое произведение конфуцианского канона. “Восемь основоположений”, излагаемых здесь: “выверение вещей” (гэ у); “доведение знания до конца (реализации)” (чжи чжи); “обретение искренности помыслов” (чэн и); “исправление сердца” (чжэн сичь); “совершенствование собственной личности” (сю шэнь); “благоустройство семьи” (чжи го); “умиротворение Поднебесной” (пин Тянь ся).

⁶⁵ См. соответствующую статью в: Китайская философия: Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.

⁶⁶ Оно содержит так называемых “пять постоянств” (у чан): и, жэнь, ли, чжи, синь.

⁶⁷ “Благомыслие, – говорит Ван Янмин, – то, что человек знает без рассуждений”.

⁶⁸ Рубина В. А. Личность и власть в Древнем Китае: Избранные труды. М., 1993.

⁶⁹ Там же. С. 203.

⁷⁰ Там же. С. 205. См. также: Книга правителя области Шан. М., 1993.

⁷¹ В. А. Рубин цитирует следующие аспекты теории легистов, по Ч. О. Хакеру (Цит. произв. С. 298): человек аморально своекорыстен; народ существует ради государства и правителя; людей нужно принуждать к подчинению посредством наказаний и наград; закон есть высшая аморальная норма поведения; закон определяется государством (правителем); чиновники суть инструменты воли правителя; основа государства и службы суть целесообразность; государство (а два его важнейших дела – война и земледелие) процветает, если оно организовано для эффективного исполнения воли правителя. Сам Рубин добавляет к перечисленному

антикультурную направленность легизма. Что касается крупнейших представителей, то это Шан-Ян, который на первое место ставил закон; Шэнь Бухай, который на первое место ставил власть; Шэнь Дао, на первое место ставивший искусство управления (оно отлично от законов, ибо закон открыт для всех, тогда как искусство управления скрывается, прячется правителем в своей груди); Хань Фэй, своего рода "систематизатор" системы управления на основе закона.

⁷² Книга правителя области Шан. С. 179.

⁷³ Рубин В. А. Указ. соч. С. 219.

⁷⁴ Там же. С. 213–214.

⁷⁵ Назовем некоторые книги по даосизму только на русском языке: Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Кривцов В. А. Эстетика даосизма. М., 1993; Даосская йога. Бишкек, 1993; Торчинов Е. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993; Лукьянов А. Е. Лао-цзы (философия раннего даосизма). М., 1991; Лукьянов А. Е. Истоки Дао: Древнекитайский миф. М., 1992; Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе, искусстве. М., 1979; Лао-цзы. Обрести себя в Дао. М., 1999; Лао-цзы. Книга пути и благодати (Дао дэ цзин). М., 1994; Мудрецы Китая. Ян Чжу. Ле цзы. Чжуанцзы. СПб., 1994.

⁷⁶ См. указ. выше работу Е. Торчинова, в которой впервые в русской литературе предпринята попытка дать целостное описание даосизма как специфического феномена китайской культуры.

⁷⁷ Е. Торчинов пишет: "К V веку складываются все основные направления даосизма, за исключением появившихся в XII–XIII вв. поздних школ" (Указ. соч. С. 210).

⁷⁸ Впрочем, надо заметить, что, согласно современной точке зрения, переводить "сюань сюэ" как "неодаосизм" не вполне корректно, поскольку это течение во многом имело конфуцианский характер.

⁷⁹ Торчинов Е. Указ. соч. С. 78.

⁸⁰ Цит. по: Торчинова Е. Указ. соч. С. 14–16.

⁸¹ Именно такую точку зрения отстаивал, например, А. И. Иванов; см.: Материалы по китайской философии. СПб., 1912.

⁸² Сунь Ятсен. Избранные произведения. М., 1964. С. 250–251.

Глава 6.

БУДДИЗМ: РЕЛИГИОЗНАЯ ДОКТРИНА И ФИЛОСОФИЯ

Основные темы:

- Возникновение буддизма. Сиддхартха Гаутама
- Основные доктринальные положения. Канон
- История раннего буддизма. Главные течения буддизма
- Теория дхарм и принцип причинно-зависимого возникновения
- Ведущие философские школы Хинаяны и Махаяны

Комментируя китайскую "Книгу Перемен", Вильгельм Рихард касается и буддизма. Он пишет: "Концепция Будды радикальна и окончательна... Преодолеть учение Будды, конечно, невозможно. Мы можем только поставить его рядом с другим учением, которое, в свою очередь, самодостаточно"¹.

Но каким образом эта религия, вроде бы столь негативно и пессимистично настроенная по отношению к человеческой жизни, смогла тем не менее стать такой мощной и позитивной социальной силой? Таков первый вопрос, который приходит в голову при знакомстве с буддизмом. И вот какой ответ дает на него Кристофер Доусон: дело, по-видимому, "заключается в том, что буддизм содержит гораздо больший элемент позитивной религии, чем, как может показаться, утверждает его философия. В первую очередь, хотя буддийская дисциплина спасения и является *via negativa*, все же она остается дисциплиной спасения – религиозным абсолютом; и хотя она не допускает ни поклонения богам, ни божественного порядка природы, путь спасения сам является божественным, ввиду того, что это путь к абсолютному благу, выходящему за пределы человеческой жизни и человеческого знания"².

Человек – нечто мерцающее. Душа, бессмертие души? Но что это означает, что это могло бы означать – "душа"? Никакой души; подобной реальности нет³. Анатман (не-я), анитья (не-вечность) и даже не-бог (так что буддизм иногда называют удивительной религией без Бога) – вот что отстаивает буддийское учение. Поэтому для христианских культур оно должно было предстать не просто вызывающе радикальным, а чистым негативизмом, разрушительным и опасным. Буддист с его идеалом нирваны – это, конечно же, самый крайний "нигилист".

Культуры могут быть очень несправедливы к другим культурам. Но чего бы они стоили, если бы не изживали эту несправедливость одновременно с обретением критического взгляда на самих себя?⁴

Буддизм с его четырьмя благородными истинами, с его концепцией двенадцатичленной цепи взаимозависимого существования есть тем не менее учение о свободе, причем абсолютной. Достигая просветления, человек осознает, что ничто в мире не в состоянии его ограничить или поработить. При этом буддисты утверждают, что "вы никогда не найдете Будду вне себя" и "в буддизме нет ни постижения, ни постигающего". Суть буддийского учения заключается в том, чтобы

явить нам подлинный облик вещей. Но, как сказано об этом в “Преданиях о Такуане”, “постигать подлинный облик вещей означает не видеть правильного и неправильного, хорошего и плохого”. Тут западный ум, ориентированный как раз на такое различие, становится в тупик – или возмущается. Однако, возмущаясь, как известно, ничего не поймешь.

Я не буддист и вряд ли когда-нибудь им стану. Тем не менее редко что интересовало меня так, как это огромное многообразие буддийских школ и учений, удивительный в одних системах культурного отсчета и банальный в других смысл буддийской доктрины и жизни правоверного буддиста⁵.

Впечатляюща сама география буддизма. Сложившись как зрелая религиозная система в Индии, он распространился на Дальний Восток, Центральную Азию, а затем и государства Тихоокеанского бассейна; Китай, Тибет, Япония, Вьетнам, Корея, Бирма, Таиланд, Шри-Ланка... В той или иной мере – весь мир. Поразительна приспособляемость буддизма, его способность к ассимиляции, его внутреннее упорство и гибкость, его, если угодно, правдивость и способность влиять, не навязывая себя силой. Впрочем, это распространение буддийского учения было очень тесно связано с деятельностью миссионеров-проповедников, переводчиков и комментаторов канонической буддийской литературы, ученого буддийского монашества. У нас еще будет возможность рассмотреть духовную биографию этой религии на почве иных культур, нежели Индия – прародительница буддизма. Но вот свидетельство такого авторитета, как О. О. Розенберг: “Буддизмом, притом убежденным буддизмом, может быть и философ, и простой смиренно верующий человек, даже верующий в силу... народного культа... Самые выдающиеся представители буддизма были одновременно и аскетами, и мистиками, и рационалистами. По-видимому, мы имеем здесь дело с более разносторонним и гармоничным развитием религиозной жизни, чем то, к которому мы привыкли”⁶. Впрочем, может быть, именно привычка парализует и скрывает наше собственное многообразие? И не тогда ли мы обращаемся за “анамнезом” к иному культурному миру, способному поразить – т. е. пробудить – наше воображение?

Итак, нас вновь ожидает плеяда блестящих имен, открывающих нам некое поле неизвестности, пространство неосвоенных нами культурных текстов, что обязывает нас здесь воздержаться от категорических суждений и оценок культур, к которым еще предстоит по-настоящему прикоснуться; прикоснуться и, быть может, войти в особый мир их смыслов, ценностей, устремлений и переживаний. Собственно говоря, я формулирую сейчас не что иное, как принцип “эпохэ” в его специфической культурологической версии. И это, возможно, окажется для нас путем расширения, плодотворной трансформации, критического отстранения или оживляющего “остраннения” той культуры, которой принадлежим мы сами.

Как предупреждал дзэнский наставник Дэ-Шань, потрясая посохом (он часто прибегал к нему как средству достижения просветления): “Если заговорите, получите тридцать ударов, если не заговорите, получите тридцать ударов!” Вот и “выбирайте”! Наше умственное самомнение, связанное с “твердыми убеждениями” и “принципами”, попадает здесь в тупик, испытывая негодование. Но если мы ощутили нечто освежающее в этих словах Дэ-Шаня... тогда перейдем к разговору о буддизме.

Говорят, что когда Шакьямуни, исторический Будда, появился на свет, он сделал семь шагов в каждом из четырех направлений, указав правой рукой на небе-

са и произнес: “На небе и на земле лишь я один достоин почитания”. Кстати, один из титулов Шакьямуни – Почитаемый Миром. Будду называют также “победителем врагов (аффектов)”, “завоевателем”, – но побеждает он не оружием, а своим учением, так что истинный победитель – Дхарма. Впрочем, с самим понятием “победы” здесь не так все просто. Как говорил сам основатель буддизма, “победа рождает ненависть, ибо побежденный несчастен”. Так что речь идет о совершенно особой победе. Будда также утверждал, что “можно победить тысячу людей в бою, но величайшим победителем будет тот, кто одержит победу над самим собой”; и “даже бог не может превратить в поражение победу человека, который переборол самого себя”. Такая победа равнозначна тому, о чем в “Алмазной сутре” сказано: “Пробуди свой ум, не останавливая его нигде”. Что же такое пробуждение? Момент, когда отбрасываешь свое иллюзорное я. А ведь буддизм насчитывает более 80 тысяч положений, в которых может находиться человек и которые связывают его. Пустота и есть первоначальная сущность ума. Лишь когда у нас нет идеи “я”, мы обладаем буддийским взглядом на жизнь. И цель изучения буддизма вовсе не в том, чтобы изучать буддизм, а в том, чтобы изучать самих себя. Догэн говорил так: “Изучать буддизм значит изучать самих себя. Изучать самих себя значит забывать самих себя”. Но об этом же свидетельствуют и сами “три драгоценности буддизма”, поскольку и здесь речь идет о вере в “небытие”, лишенной формы, но именно поэтому готовое принять любую форму; такова “буддовость”, “природа Будды”. Как воплощенная в конкретном человеке – это сам Будда; как конечная истина – это Дхарма; как принятая нами к действию в качестве части Будды – это сангха, буддийская община.

Будда сказал: “Отбросим вопрос о Начале и Конце. Я буду учить вас Дхамме (Дхарме). Если есть То – возникает Это. Из появившегося То возникает Это. Если То отсутствует, не появится и Это. Если прекращается То, прекратится и Это”.

В этом рассуждении мы находим самый радикальный отказ от метафизических вопросов⁷ – еще до какой-либо фундаментальной теоретической критики метафизики и метафизического способа мышления. Единственно важная проблема – страдания живых существ и освобождение от страданий. Поэтому о Будде очень часто и говорят, что он является, главным образом, Учителем этики и религиозным реформатором, а не философом⁸. О. Розенберг считал по этому поводу, что утвердившееся в Европе мнение о буддизме как системе нравственности больше всего прельщает правильное понимание. И для буддийского учения, которое обращалось ко всем сознательным существам, одинаково жалкими являлись и счастье, и несчастье, и бедность, и богатство, и сила, и немощь, и жизнь, и смерть. Буддизм претендовал на спасение как слабых, так и сильных, одинаково мечущихся в круговороте бытия и страданий. Сама конечная цель буддизма – нирвана – нуждается в правильном понимании. Абсолютно неправомерно трактовать ее как самоуничтожение. Напротив, она-то и есть подлинное освобождение – и прежде всего от собственного “я”, этого беспощадного диктатора. Далее, она тождественна с высшим блаженством. Но она недостижима для тех, кто ее страстно жаждет. Этимология данного слова позволяет перевести его как абсолютное затишье, полностью причинно не обусловленное состояние. Как же я могу достичь его, испытывая желания? Положительный смысл этого термина – “царство бессмертия”.

И все-таки: кто же такой Будда?

Прежде всего, это реальная историческая личность: человек по имени Сиддхартха из рода Гаутама, живший, по мнению большинства современных исследователей, с 564 по 483 г. до н. э.⁹ Он принадлежал к племени шаков, обитавше-

му в то время на севере долины Ганга в Индии. Однако есть реальная, историческая, и мифологическая биографии Будды¹⁰. Согласно последней, Будда множество раз в течение многих кальп¹¹ перерождался в виде разных живых существ. Впрочем, и до Гаутамы на земле присутствовали будды (по одной версии – шесть, по другой – двадцать четыре, а по третьей – даже тысяча). Что же побудило Будду в последнем его воплощении в облике человека оставить жену и маленького сына, отвергнуть власть и покинуть дворец, где он, по преданию, вел жизнь в роскоши и безмятежности? Четыре случайные встречи: с бессильным стариком, больным, мертвецом и аскетом – приводят его в состоянии мучительного размышления; ибо он узнает – и, заметим, вовсе не умозрительно, но опытно, в прямом соприкосновении с другими людьми, – что человеческая жизнь погружена в лучину страданий. Ни мудрость (Гаутама изучал индийскую философию), ни подвижничество, ни даже любовь (бог Мара, он же владыка смерти) не дают ответа на вопрос о причине этого страдания и пути его прекращения. И вот после долгих скитаний, после отвержения идеала строго аскетической жизни, Гаутама погружается в 49-дневную сидячую медитацию под священным фикусом. Здесь, преодолев искушение демона Мары, он достигает наконец “просветления”, осознав “Четыре Благородные Истины”. Умер Будда в местечке Кушинарага; тело его было сожжено, уцелел лишь один зуб, выхваченный из пламени одним из адептов (ныне он является одной из главных реликвий буддизма и хранится в особом храме в Шри-Ланке). На месте захоронения праха Будды (поделенного между восемью его последователями) возведены надгробные пирамиды в форме ступы (отсюда – характерный стиль буддийской пагоды). Разумеется, смерть Будды не следует в данном контексте понимать в обычном человеческом смысле; это одновременно метафизический, религиозный и космический акт. Речь идет о погружении Будды в нирвану, каковая является в буддизме конечной целью существования¹².

Итак, Будда не был ни революционным критиком и разрушителем установленного порядка, ни социальным реформатором, ни учителем нравственности, ни воспитателем рода человеческого, ни мудрецом метафизического толка, ни создателем земного рая. Посему и буддизм никогда не выступал ни как религия силы, ни как религия красоты, ни как религия избранных мудрецов. Однако совершенно невозможно его рассматривать и с точки зрения религии угнетенных, религии скорби и отчаяния¹³. Сама религия понималась иначе, связываясь не с почитанием трансцендентного Бога-Творца, источника и гаранта спасения (что и делает его главным объектом надежды), но с Мудростью как таковой. Последняя совмещала в себе сакральный и практический смыслы, будучи передаваемой методом индивидуального освобождения от неведения. Если угодно, место “святого” здесь занимала фигура Учителя. Индивидуальный же путь спасения – отличительная черта буддизма. При этом для буддизма характерен исходный религиозно-доктринальный запрет на агностицизм, ибо Будда как Учитель Истины полностью рассеял всякую тьму. Гносеологические препятствия имеют исключительно субъективную природу; деятельность сознания извлекают аффекты. И буддизм принципиально исключает возможность окончательной утраты благих корней. Надо также сказать, что буддизм решительно отличен от индуизма в таком важнейшем аспекте, как прозелитизм. Индуизм – национально замкнутая религия; рожденный вне индуизма был кармически недостоин этой религии. Поэтому индуистская проповедь – вещь невозможная. Напротив, идея прозелитации – особенность буддизма как первой мировой религии. Вновь обращаясь к личности Гаутамы, приходится вслед за многими авторитетами при-

знать, что в этой религии Будда не выступал как объект поклонения в качестве человека и не являлся единичным и уникальным явлением – каковым предстает личность Иисуса Христа (хотя и в буддизме два будды одновременно не появляются). Это сравнение буддизма с христианством можно продолжить. Первый – антропоцентричен, второе является теоцентрической религией. У них разные концепции спасения, принципиально различная трактовка души, совершенно разные эсхатологии и представления о времени (космические циклы/линейная концепция). Для буддизма в отличие от христианства исключена мысль о воздаянии, исходящем от трансцендентной инстанции, ибо существует закон кармы, утверждающий объективную связь благих и неблагих деяний с их следствиями; и, как мы уже отмечали, отсутствует идея вечного проклятия.

Однако вряд ли возможно свести буддизм лишь к его религиозному измерению. Современные исследователи справедливо указывают на полиморфное строение этого сложного идеологического и культурного образования¹⁴. В нем можно различать уровень религиозно-доктринальный (к которому, однако, не вполне применимо понятие ортодоксии), уровень философского дискурса и уровень практики “духовного делания” (буддийская йога). Кроме того, можно говорить о буддизме как о популярной народной религии. Свообразие буддизма соотносимо и с тем обстоятельством, что, будучи внутренне связанным с индийской культурой¹⁵, он в то же время является органичной составляющей евразийского духовного пространства. Обращаясь к буддийской философии, традиция которой зарождается в русле систематической экзегетики, мы должны вернуться к вопросу об антиметафизическом характере мышления Будды.

Да, Сиддхартха Гаутама отверг как материалистическо-нигилистическое учение (учхедавада), так и метафизическое учение о субстанции (сассагавада). Тем не менее мы говорим именно о философии буддизма; центральное положение здесь занимает буддийская теория дхарм. Но и сам Будда в данном отношении дает нам образец мышления, не так-то легко укладываемого в чисто антиметафизическую схему. В самом деле, без определенного ответа на метафизические вопросы, по сути, нельзя понять и объяснить, как мог буддизм выйти из предшествующей, насквозь метафизической, индийской философии. Что касается ключевого трактата Васубандху¹⁶ и позднейшего махаянистского буддизма, то здесь проблема абсолютного бытия уже безо всякого сомнения выдвинута на первый план. Таким образом, буддизм в действительности отнюдь не исключал и не “выключал” метафизический контекст, хотя и существенно его трансформировал. Вообще, в буддизме можно различать ответы четырех типов: категорический и однозначный; с определенными оговорками; связанный с постановкой предварительного вопроса (имеющего целью точнее выяснить, о чем же, собственно, спрашено); и парадоксальный ответ молчанием или отказом отвечать. Если теперь вновь обратиться к 10 стандартным “неразрешимым вопросам”, то надлежит уточнить характер ответа, который дает на них Будда. На первый вопрос ответ категоричен, на второй следует ответ с оговоркой, на третий – уточняющий предварительный вопрос, четвертый отклоняется, на остальные Будда “отвечает” своим знаменитым молчанием. Но о чем же “говорит” это молчание? Ведь в нем нет абсолютно ничего высокомерного. Молчанием не столько отклоняется метафизический статус вопроса, сколько констатируется невозможность дать на него логически обоснованный и вразумительный ответ.

Итак, если буддизм есть принципиальный отказ от любых метафизических вопросов, то очень трудно объяснить само существование развитой буддийской философии¹⁷. В то же время, признав эту последнюю, мы обнаружим в ней опре-

деленные существенные отличия от западной. Точно так же буддийская сотериология принципиально отлична от христианской. Вообще, христианин остается для буддиста человеком, закованным в стальную клеть “верования-в-некую-сущность”. Безначальное волнение дхарм, как раз и знаменующее мир сансары, отнюдь не есть результат какого-то грехопадения. Поэтому и путь спасения не есть путь искупления, но путь успокоения и преодоления омраченности. Такое успокоение было бы невозможно, если бы не существовало особых дхарм, содержащих тенденцию к успокоению (т. е. позволяющих отличать суетное от несуетного). Следовательно, буддист ни в каком смысле не рассматривает страдание как божественное наказание; скорее, он усматривает здесь нечто, способное пробудить волю к освобождению от страдания¹⁸.

При всем том известный протестантский теолог Карл Барт писал о Будде в весьма возвышенном тоне: “Законченный образец спокойствия и кроткого величия, безграничной нежности ко всему, что дышит, и жалости ко всему, что страждет, образец совершенной нравственной свободы и освобождения от всякого предрассудка”¹⁹. Так, каруна (сострадание) есть основа учения Будды. И здесь нет никаких “обходных” путей; будь я хоть трижды буддой, я не могу просто передать, вручить свои накопленные духовные достижения другому, а он не может обрести плоды того, над чем сам не работал.

Каковы же конкретные положения этого учения?

Выше мы говорили о сострадании; и вновь следует подчеркнуть его своеобразие в буддизме, не позволяющее прямо отождествлять его с христианским состраданием. В махаянистском буддизме есть особая ключевая фигура, которая являет собой наиболее полное воплощение буддийского сострадания к живому²⁰. Собственно, можно выделить как бы три степени сострадания в буддизме: к живым существам, когда сознание еще связано с личностью; сострадание без привязанности к личности, но связанное с элементами (а это все еще разделяет страдающего и спасаемых); и, наконец, сострадание без привязанностей.

Эту тему мы продолжим в контексте рассмотрения “Четырех Благородных Истин”; не будет преувеличением сказать, что они-то и образуют доктринальную базу буддийского учения. А “три Драгоценности”, “три Прибежища” буддиста, как мы уже говорили, суть сам Будда (и это есть пробуждение), Дхарма (и это есть Истина, Учение), сангха (и это есть “чистота”, буддийская община, которую вначале составляли лишь монахи). Мы уже отмечали, что не появляются два Будды в одной Вселенной. И Будда не появляется там, где в силу обстоятельств невозможно формирование сангхи. Будда как Благородная личность обладает такой базовой характеристикой, как способность показать всем живым существам выход из сансары в силу обретенного им всеобъемлющего знания и великого сострадания. Но что такое “великое сострадание”? Это деятельность на благо живых существ, причем мотивом ее является понимание их блага как моего собственного. Поэтому будды страдают от страдания других и радуются радости других.

Итак, Арья-Сатья, “Четыре Благородные Истины”, как раз и выражающие суть “пробуждения”, – о чем они говорят? Можно лишь согласиться с тем, что “четыре благородные истины в их содержательной интерпретации представляют собой одновременно картину реальности и способ постижения ее в неискаженном, т. е. истинном виде”²¹. Первая – Истина страдания, причем не просто страданию под-

вержено все существующее, но само существование и есть страдание или подверженности сансаре, циклу возникновения и уничтожения. Короче говоря, с буддийской точки зрения, быть и страдать – одно и то же; и ни в том ни в другом нет какого-то “первоначала”. Разная же мера страданий находит свое объяснение в карме. У буддистов карму вызывают лишь целенаправленные и сознательные действия. Поэтому, чтобы улучшить карму, необходимо радикально изменить сами мотивы деятельности. Человек, следовательно, ответствен и за прошлое, и за будущее, которое он готовит. Сансара в буддизме характеризуется четырьмя фундаментальными признаками, это: анитья (изменчивость), духкха (страдание), анатма (бессущность, “все-без-я”), ашубха (загрязненность)²². Вторая – Истина причины – гласит, что корень страдания сокрыт в жажде, желании (тришна) жизни. Тришна сближается, если прямо не совпадает, с упаданой, т. е. с привязанностью к объектам сансарического мира. Получается довольно удивительная “концепция”: страдание (духкха) есть всеобщее и тотальное состояние, но поскольку оно имеет причину (тришна), то одновременно оказывается лишь следствием, а не чем-то абсолютным. Это подводит нас к третьей Истине – пресечения: поскольку страдание имеет причину, то возможно его прекращение (нарвана, сатори). Причина страдания скрыта в психике человека; значит, необходимо прежде всего исследовать, что же в ней нуждается в радикальной “исправлении”²³. Здесь мы подходим к четвертой Истине, уже с полной определенностью говорящей нам: есть Путь, ведущий к освобождению (так называемый “восьмеричный путь”²⁴). Остается еще раз повторить: духкха (страдание), самудая (“возникновение”), ниродха (“прекращение”), марга (“путь”). Это беглое перечисление, однако, не должно заслонить от нас того принципиального положения, что “все благоприятствующее освобождению должно быть каждый раз “отвоевано” у естественного течения событий, как оно складывалось в результате кармических влияний и случайных обстоятельств”²⁵. Можно, далее, говорить о “Колесе учения”, которое включает в себя 12 аспектов или видов: феноменальное существование, причина феноменального существования, угасание феноменального существования, путь, ведущий к этому угасанию, феноменальное существование нужно полностью познать, причину феноменального существования нужно устранить, угасание нужно реализовать, путь нужно сделать объектом сосредоточения, феноменальное существование полностью познано, его причина устранена, угасание реализовано, путь сделан объектом сосредоточения. Это не что иное, как трижды повторенные четыре истины, три поворота Колеса учения.

Исходя из положения о естественной причинной связи, пронизывающей все сансарическое существование, Будда постулирует двенадцать звеньев (нидан) в цепи страданий, образующих “Колесо бытия”. Это так называемая теория зависимого происхождения (теория кармы – лишь один из ее аспектов). С одной стороны, она противостоит нигилизму, отрицающему существование чего бы то ни было; с другой – этернализму, всякому признанию некой вечной, субстанциональной, не зависящей ни от каких условий реальности. (Относительно нигилизма можно еще заметить то, что именно отрицание онтологических функций благой и неблагой деятельности трактовалось классической буддийской философией как форма крайнего религиозного нигилизма; последний же и сам выступал в качестве фактора, отсекающего корни благого.) Эту двенадцатичленную формулу зависимого существования можно изложить в определенной последовательности, способной создать видимость того, что каждый последующий член порождается предыдущим. Так, страдание вызвано уже самим рождением; рождение вызвано стремлением к существованию; стремление вызвано захвачен-

ностью жизнью, умственной привязанностью к объектам; привязанность вызвана жадой, желанием обладать сущим; жажда вызвана чувственным восприятием; оно вызвано чувственным соприкосновением с объектами; соприкосновение обусловлено шестью органами чувств и познания; они вызваны эмбриональным периодом развития организма; эмбрион развивается благодаря первоначальному сознанию; оно обусловлено впечатлениями прошлой жизни; эти впечатления вызваны неведением; последнее же есть причина цепи страданий, т. е. начало нового круга воплощений, неизбежно завершающегося старением и умиранием. Фактически этой формулой “Колеса бытия” описывается вся концепция буддийского перерождения – которая, впрочем, очень мало имеет общего с идеей переселения душ и вообще излагается в духе схоластического рассуждения. Она охватывает как прошлую, так и настоящую и даже будущую (рождение, старость и смерть) жизнь.

Однако как раз не следует полагать, что каждый член этой формулы²⁶ “выводим” из предыдущего; правда, он обусловлен предыдущим, но не образуется им или из него. В то же время в 12-членной цепи каждое звено влечет за собой другое. Это означает, что если устранить неведение (первый член всей цепи), то старость и смерть никогда не возникнут. Дхармическое знание реальности и давало знание причинно обусловленной природы развертывания психики. Одновременно исследователи указывают на “гносеологическое равнодушие абхидхармистов к истории”, к уникальности исторических событий.

Если мы стоим на почве буддийской философии²⁷, то эту формулу надлежит объяснять исходя из теории дхарм. С точки же зрения последней здесь нет описания какой-либо трансмиграции, но лишь “бесконечной трансформации комплекса дхарм”, их перегруппировки, в ходе которой “одна личность-иллюзия, после определенного промежутка времени, проявляется в виде другой, третьей, четвертой и т. д. – до бесконечности”²⁸. Живые существа – лишь проявления на поверхности потока дхарм, не более того. Тенденция к успокоению появляется только тогда, когда в потоке сознания возникает дхарма “чистой мудрости” (праджня); с этого момента мы начинаем открывать для себя “истинный смысл бытия”. Но в чем же он? Неужели в этой бесцельной смене, в этой вселяющей отчаяние (по крайней мере, так обстоит дело для европейского сознания) абсурдности существования? Или он в той цели, которая лежит за пределами существования, равно всегда и всюду страданию? Только во втором случае мы становимся на путь спасения, сознательно подавляя элементы волнения, вновь и вновь вовлекающие нас в колесо страдания. Трудность в том, что настоящее освобождение предполагает успокоение буквально всех дхарм, образующих конфигурацию данной личности. Это еще раз подводит нас к столь непростою понятию нирваны. Как причинно не обусловленное состояние она есть сфера абсолютной свободы. Смерть для буддиста – не предел и не окончание всего, однако речь при этом идет не о субстанциональной душе, а о несубстанциональном сознании. Смерть вообще не существует для достигшего нирваны, поскольку он лишает ее (смерть) всякой реальной основы. Буддисты сравнивают это с пробуждением, когда мы осознаем нереальность событий, в которые были вовлечены во сне; “факт смерти для философа-абхидхармиста не содержит в себе ничего сакрального, это всего лишь разрушение группы материи, сознание же, подобно свету лампы, пронизывающему тьму, следует от прошлого рождения к будущему”²⁹.

Мы уже говорили об одном из ключевых признаков буддизма, противоположном брахманистской концепции Атмана. Речь – о принципе анатмы, безличности. Кстати, этот принцип наложил свою печать на саму эволюцию буддизма,

принципиально отличную от христианской, ибо в буддизме доминирует “деперсонализация и абсолютизация религиозного опыта” исторического Будды, что выражено в символе Дхармакаи³⁰. Теория несуществования души (анатман), казалось бы, ставит неразрешимый вопрос о целостности личности во всех ее перерождениях. Но в каком смысле мы должны понимать сам этот вопрос? Никак не в смысле проблематического постоянства субстанции, а лишь в смысле целостности, непрерывности потока последовательных состояний, основанного на причинной связи. И если мы придерживаемся концепции непрерывного потока сознания, то идея “переселения души” в иное тело становится просто бессмысленной (хотя этим нисколько не снимается вопрос о возникновении следующей жизни, вызванной кармой жизни предыдущей). Зато возникают другие проблемы. Например, проблема множественности разных “я” и общения между ними (ведь только в ходе этого последнего и возможна проповедь учения Будды). Если бы все другие живые существа были лишь иллюзиями в моем собственном “я” (которое и само иллюзорно), то какой бы смысл имело проповедование буддийских истин другим существам?

Еще одна проблема касается вопроса о самостоятельной реальности неодушевленных (уже в нашем смысле слова) предметов³¹. И здесь надо заметить, что буддизм признает бесконечное число мирозданий. Вообще “мир” в буддизме – весьма сложное понятие. Уже подчеркивалось, что причины безначального круговорота рождений и смертей – это карма и клеши (т. е. аффекты, привязывающие сознание к иллюзии “я”). Совокупная карма живых существ обуславливает возникновение мира и его гибель. Но это означает лишь одно: сансара производит сама себя. Буддисты различают мир, привязанный к чувственности (здесь насчитывается 20 местопребываний: восемь великих адов, преты (голодные духи), животные, четыре континента и шесть классов богов); мир, привязанный к формам (17 местопребываний, связанных с различными ступенями йогического сосредоточения); и, наконец, мир “не-форм” (божественное существование четырех видов: сфера бесконечного пространства, сфера бесконечного сознания, сфера ничто, сфера мира “не-форм” без местопребывания). Боги заселяют все эти три “мира”, будучи подчинены карме. Иначе: “мир желаний” – кама дхату; “мир форм” – нама-рума дхату; “мир не-форм” – арупа дхату (включающий четыре высших неба Брахмы). Таким образом, даже сфера “не-форм” все еще не тождественна нирване, в которой закон кармы не действует.

Обратимся теперь к литературе буддизма. Она тоже характеризуется рядом особенностей. Прежде всего, поражает многообразие и количество этой литературы. При всем том в буддизме отсутствует единый общепризнанный канон, вследствие чего трудно провести четкое различие между “ортодоксией” и “гетеродоксией”. Буддизму вообще не свойствен культ текста (даже слово самого Будды не рассматривалось как священное³²). Тем не менее и в буддизме сложился в определенном смысле канонический текст. Утвердился он несколько веков спустя после проповеди Будды Шакьямуни. Это так называемая Трипитака (“Три корзины”). Поскольку данные тексты дошли до нас на языке пали, то получили название палийского канона (известного в Европе с XIX в.). В состав Трипитаки входят: Сутрапитака, представляющая собой собрание бесед и наставлений, в которых излагается суть доктрины; Винаяпитака, или свод заповедей и обетов, регламентирующих жизнь сангхи правил³³; Абхидхармапитака (вначале метод наставления, а впоследствии также логико-дискурсивная интерпретация сутр, т. е. религиозно-философские тексты). Текст Трипитаки был принят на первом буддийском соборе в Раджагрихе (раздел Абхидхармы добавлен уже после рас-

кола), однако его оригинал не сохранился. Как уже сказано, он дошел до нашего времени только на языке пали в цейлонской записи I в. до н. э. (отождествляясь в целом с традицией тхеравады, "учения старейших", что обозначает и одну из школ Хинаяны, и общее название консервативного направления в буддизме; канон же сарвастивады дошел до нас на китайском языке. Кроме сутр (сборников проповедей) буддийская литература включает в себя популярные повествования о прошлых жизнях Будды (так называемые "джатаки" на языке пали или "аваданы" на санскрите), а также многочисленные мастры (трактаты). Тексты Абхидхармапитаки сопровождаются обширными комментариями. Так, один из наиболее известных сарвастивадских комментариев, "Махавибхаша", настолько обширен, что знаменитая "Абхидхармакоша" (Энциклопедия Абхидхармы) Васубандху (V в. н. э.) может рассматриваться как его краткий комpendиум. Вообще, в Абхидхарме доминирует специальный метод и язык матриц (перечней и классификаций), которые невозможно понять без расшифровывающих их комментариев.

Общая периодизация истории буддизма (которой мы коснемся лишь вскользь), вероятно, вполне укладывается в схему трех основных этапов: период сектантской религии, цивилизационный (в отношении ко всему Азиатскому региону) и культурный (в том смысле, что буддизм на этом этапе неоднозначно вписывается в различные культурные контексты). В. В. Барадин выделяет следующие периоды: первоначальный буддизм (с бенаресской проповеди Гаутамы до первого буддийского собора, т. е. 523–477 гг. до н. э.); период Хинаяны (с первого собора до исторического появления традиции Махаяны, т. е. до I в. н. э.); период Махаяны (I–XII вв., становление универсального буддизма). В самой же Индии буддизм достигает расцвета в V–VII вв., после чего наступает его упадок³⁴. Еще одна периодизация принадлежит Уи Хакудзо: первоначальный буддизм (период, завершаемый примерно через три века после вступления Будды в нирвану), ранний буддизм (до собора Ашико в 270 г. до н. э.), сектантский буддизм (I в. до н. э.), Хинаяна и ранняя Махаяна (по I в. н. э.). Мы же остановимся на той версии периодизации истории буддизма, которую излагает современный российский исследователь В. И. Рудой. Он выделяет следующие узловые пункты этой истории³⁵: середина I тыс. до н. э. – возникновение буддизма и последующая радикальная критика брахманистской веры в абсолютный авторитет Вед; вторая половина IV в. до н. э. – раскол буддийской общины на два течения (стхавиравадинов и махасангхиков), что заложило основы последующего разделения на различные школы; создание письменного канона буддизма, Трипитаки; наконец, возникновение Махаяны, этой "буддийской реформации" (ибо она претендовала в первую очередь на "раскрытие сокровенного смысла первично явленной доктрины в должное время"). Как пишет В. И. Рудой, мировоззренческий водораздел между Хинаяной и Махаяной "проходит через пункт осмысления социальной значимости религиозной прагматики учения"³⁶.

Вернемся к событию первого раскола буддийской общины на соборе в Вайшали (первая половина IV в. до н. э.). Стхавиравада ("учение старейших") объединяла далеко продвинутых адептов буддизма, претендовавших на статус архата. Фигура архата – центральная для Хинаяны: Архат – это святой, спасающий лишь себя; единственная его цель – погрузиться в нирвану, не будучи связанным никаким состраданием к другим живым существам³⁷. Второе направление,

махасангхики ("члены большой общины"), объединяло не только монахов, следовавших суровой дисциплине, но и буддистов-мирян. Лидером данного направления в раннем буддизме был Махадева. Таким образом, можно утверждать, что если "учение старейших" объединяло элиту, видевшую в Будде историческую личность, то махасангхики ориентировались на гораздо более широкий круг приверженцев, далеко не все из которых могли идти строгим путем архатства и тотальной йогической практики. Обнаруживая более демократический подход к учению, "члены большой общины" иначе трактовали и саму фигуру Будды. Основатель Учения рассматривался ими в качестве персонифицированного воплощения трансцендентного духовного принципа. И в этом случае приходилось признать, что Будда Шакьямуни не есть первый из архатов.

Именно этот раскол вылился позднее в систему двух Колесниц, Хинаяну и Махаяну (путь архатства и путь бодхисаттв; Срединная Колесница ассоциируется с путем пратьекабудд). Как уже отмечалось, в первую очередь они различаются своим религиозным идеалом, от которого зависит и "содержательный" аспект соотношения религии и философии в буддизме. И только в рамках идеала всеобщего спасения, олицетворенного в бодхисаттвах, получает признание и развитие феномен мирского буддизма³⁸.

Сарвастивада, по сути, была основной формой Хинаяны в Индии (вообще же насчитывают от 23 до 26 различных школ Малой Колесницы). Однако и она, в свою очередь, раскололась на шесть различных школ, из которых наиболее значительными стали школа вайбхашики (от "вайбхаша"; школа признавала авторитет комментария к Абхидхарме, "Махавибхаша") и школа саутрантики (отделилась от вайбхашики во II–III вв.; саутрантики признавали только два первых раздела Трипитаки, отрицая аутентичность Абхидхармапитаки). В вопросе о сути дхарм они также расходились. Школа вайбхашики придерживалась концепции некоего промежуточного существования (квазисуществования, гандхарва), которое разделяло смерть и новое рождение. Но для чего оно потребовалось? Дабы в нем могли восстановиться корни благого, утраченные в прошлой жизни вследствие грехов, не относящихся к смертным. Кто же совершил смертные грехи, непосредственно после смерти обретает адскую форму рождения. Вайбхашики полагали, что реальны все категории дхарм, т. е. равно существуют дхармы прошлого, настоящего и будущего, но в разных формах, а именно: дхармы прошлого и будущего существуют как непроявленные. Волнение дхарм безначально и состоит в том, что их функции проявляются в моментах (хотя сами они в момент не входят, оставаясь трансцендентными эмпирическому уровню бытия). Собственно говоря, в рамках этой концепции бытие дхарм, их возникновение и исчезновение – это лишь странствие имеющихся данностей с одной временной ступени на другую. Среди ряда классификаций дхарм важнейшая в школе вайбхашики – это составленная с точки зрения процесса познания. Дхармы разделяются на скандхи (пять агрегатов³⁹), аятаны (основы сознания) и дхату (группы элементов сознания). В трактовке нирваны школа занимает позицию своеобразного "примитивного реализма". Нирвана – абсолютная реальность, но не психическая, поскольку все феномены в ней погашены.

Саутрантики, как уже сказано, не признавали канонического статуса за Абхидхармапитакой; основное значение они придавали сутрам, а в случае расхождения между ними и шастрами прибегали к разработанной этой школой так называемым "правилам установления достоверности". Они признавали существование лишь дхарм настоящего (тогда как дхармы прошлого и будущего – нереальны). Иначе говоря, реальным считается лишь мгновение; следовательно, все

“длительное” является таковым только номинально. Нирвана – не особое состояние, а всего лишь отсутствие сансары⁴⁰; в то же время она – абсолют, хотя и описывается как чистое небытие, совершенное отсутствие. Парадоксальным образом она одновременно отождествляется с неким недифференцированным универсумом. Испытав влияние Махаяны, эта школа придерживалась доктрины дхармакаи (тела дхармы как выражения вселенской природы Будды). Подобный онтологический статус дхарм обуславливал и определенные гносеологические следствия; так, саутрантики были убеждены в том, что мы познаем не вещи, а только представления о них (отрицание возможности непосредственного познания объектов).

Это лишь некоторые аспекты традиции Хинаяны. Но говоря о ней – как, равным образом, и о буддийской философии в целом, – совершенно невозможно обойти теорию дхарм. Не случайно О. Розенберг, на мнение которого мы неоднократно ссылались⁴¹, видел в этой теории буквально ключ к пониманию всей догматической литературы буддизма, как раннего, так и позднейшего. Вот одно из его заявлений на этот счет: “Понятие “дхарма” в буддийской философии имеет столь выдающееся значение, что система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дхарм”⁴². Важнейшие школы в буддизме – сарвастивада, вайбхашика, саутрантика, шуньявада, виджнянавада – различаются именно своей трактовкой дхарм. Ну а поскольку дхарма действительно является ведущим понятием в буддийской философии, мы должны рассмотреть его отдельно.

Согласно традиционному определению, “дхарма – носитель своего специфического признака”. Дело в том, что слово “dharma” образовано от глагола “dhar” (носить) и означает одновременно и “носитель”, и “несомое”, “качество”. Здесь надо упомянуть общую для буддизма теорию потока “еже мгновенно сменяющихся комбинаций мгновенных же элементов”. Но точнее будет сказать, что элементы, на которые разлагается поток, суть не сами дхармы (которые непознаваемы и трансцендентны), а их “проявления” (“дхармалакшана”). Саму нирвану в этих терминах можно трактовать как особую дхарму “покоя” (т. е. “наилучшую” дхарму).

Итак, индивидуальная субъективность конституируется непрерывным и необратимым потоком (сантана) психических состояний, каждое из которых ментально (кшана, момент). И нет никакого субстанциального носителя этого потока (душа и т. п.). Таким образом, теория дхарм как элементарных состояний индивидуального психического потока позволила лишить душу привычного субстанциального статуса – и одновременно призвала психику, сознание полностью ответственными за все аффекты, которые с наивной точки зрения порождаются воздействием внешних объектов.

Можно различать онтологический и гносеологический аспекты понимания дхармы. В онтологическом смысле это единица языка описания психики, в гносеологическом – единица индивидуального потока психической жизни. Одним из самых авторитетных и основополагающих сочинений по теории дхарм является, как уже отмечалось, “Абхидхармакоша” Васубандху. В буддизме существует множество классификаций дхарм, причем эти классификации всегда так или иначе соотносятся с концепцией спасения. Так, дхармы подразделяются на подверженные и не подверженные бытию (“санскрита” – “асанскрита”); первые характеризуются признаками рождения, пребывания, изменения и исчезновения, вторые же включают три разновидности⁴³. Далее, различаются “волнующи-

еся” (сасрава) и “неволнующиеся” (анасрава) дхармы. Именно с последними связано стремление живого существа к конечному успокоению. Данное различение не повторяет первого; к “неволнующимся” дхармам относится и некоторая часть санскрита-дхарм. Еще одно подразделение: “благоприятные” (кушала), “неблагоприятные” (акушала) и “нейтральные” (авьякрита) дхармы. “Благоприятны” те, которые способствуют спасению (т. е. прежде всего “неволнующиеся” дхармы); соответственно “неблагоприятны” дхармы, препятствующие оному, тогда как “нейтральные” не оказывают никакого влияния на наше приближение к нирване или удаление от нее.

Систематическая классификация дхарм – количество разновидностей которых может варьироваться от 75 в школе Васубандху до 100 разновидностей у виджнянавадинов – строится по трем основаниям: 1) в зависимости от места и роли в формировании содержания сознания (пять скандх); 2) по “источникам сознания” (двенадцать аятан, “баз”); 3) по “классам элементов” (восемнадцать дхату, “классов”). Это тройное рассмотрение дхарм связано с возможностью тройного заблуждения сознательного существа относительно собственного “я” (за которое принимается либо совокупность психических явлений, либо чувственных элементов, либо то и другое вместе). Дадим их краткий обзор.

Пять скандх (буквально: “куч”), на которые разделяются элементы потока существования, суть пять групп соотношения: рупа (материально-чувственное), ведана (ощущения), сандхья (распознавание или групп процессов “различения”), самскара (группа кармических импульсов; это своего рода “дхармы активности”, побуждающие вступать в мгновенные комбинации другие дхармы), виджняна (сознание). Считается, что пять скандх и образуют то, что мы именуем “личностью”, “я”; но все это – духкха, т. е. естественное состояние, обусловленное кармой.

К двенадцати аятанам (“базы”, опоры для сознания; это те элементы, благодаря которым в каждый данный момент может появиться сознание) относятся: шесть объективных элементов (видимое, слышимое, обоняемое, осязаемое, вкушаемое и “дхармовый элемент”) и шесть субъективных “органов” (зрительный, слуховой, обонятельный, осязательный, вкусовой, “духовный” – манас)⁴⁴. И, наконец, анализ потока по восемнадцати дхату: чувственные элементы (опять же видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое, вкушаемое), их субъективные корреляты (органы – “индрии”), а также сознание, в котором выделяются шесть аспектов (шестой – идейный, для которого нужна своя опора, манас); все остальные нечувственные дхармы составляют один общий “дхармовый элемент” (дхарма-дхату)⁴⁵.

Таким образом, мы находим здесь поистине удивительный анализ личности – ибо в нем объединяются и анализ материальной телесности, и рассмотрение психической процессуальности, и исследование внешнего эмпирического мира. Посмотрим, как здесь ставится и обсуждается, например, проблема чувственности. “Рупа” – это для буддиста значит цвет, звук, вкус, запах, осязаемое, но также и соответствующие им органы (глаз, ухо, нос, язык, тело) и даже некое “необнаруживаемое”, “невидимое” (авиджнянти-рупа). Объективное и субъективное совмещены; отсюда – неимоверная трудность перевода подобных терминов.

Но чем же объясняется то обстоятельство, что в мгновенной комбинации объединяются одни дхармы и отсутствуют другие? Для такого объяснения используются особые элементы, именуемые прати (“связь”) и апрати (“не-связь”). Они, впрочем, призваны объяснить отнюдь не сам характер состава той или иной комбинации, а именно факт “связанности” или “несвязанности”. Вопрос же о

том, в каких именно комбинациях рождаются дхармы, которые входят в поток сознательного бытия, находит ответ в учении о шести хету и четырех пратьяха, обозначающих совокупность условий и связей. Они-то и обуславливают взаимоотношение дхарм, когда одни дхармы возникают всегда в неразрывной связи с другими.

Как видим, теория дхарм связана с идеей кармы и с концепцией мгновенности (в "Абхидхармакоше" момент полагается равным 1/75 сек.). Идея кармы позволяет объяснить расположение элементов (комбинация которых и образует личность вместе с переживаемым ею миром). Концепция мгновенности определяет особое видение личности как процесса непрерывно сменяющихся мгновенных комбинаций. В личности, следовательно, нет постоянного и неизменного содержания, твердого субстанциального ядра.

Итак, своеобразие буддийского анализа потока существования заключается в том, что его "предмет" – живое существо – предстает в качестве некоего "континуума", переживающего мир (а не "заброшенного" в него). Но если "мир" фактически оказывается переживанием "личности" (ни в коей мере не тождественной новоевропейскому понятию субъекта), то не может не появиться вопрос о его реальности. А всякий вопрос об "истинном бытии" принадлежит уже не сфере психологии, но сфере метафизики. Поскольку все оказывается лишь мгновенной комбинацией мгновенных элементов, эмпирическое бытие должно трактоваться как иллюзорное. Более того, столь же иллюзорным является и наше собственное "я". Однако иллюзия – это же ведь проявление чего-то: само понятие иллюзорного имеет смысл только при наличии чего-либо реального. Такой реальностью, скрывающейся за потоком мгновенных комбинаций, и являются дхармы. В связи с этим все тот же О. Розенберг дает такое определение: "Дхармами называются истинно-сущие, трансцендентные, непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием"⁴⁶.

Спрашивается: сняты ли теперь все вопросы? Отнюдь: приведенное определение, в свою очередь, ведет к ряду трудностей в непротиворечивом изложении теории дхарм. И мы вынуждены признать: единой для всех школ, вполне однозначной теории дхарм в буддизме нет. В то же время с учетом сказанного в этой теории, действительно, можно увидеть две части: критический анализ опыта (содержащий учение о признаках и выявляющий "иллюзорность" эмпирического бытия) и учение об "истинно-реальной сущности", что можно назвать "буддийской онтологией". Здесь, однако, обнаруживаются принципиальные различия; например, для сарвастивадинов субстратом является неограниченное множество дхарм, для виджнянавадинов – неделимое целое "сознания-хранилища", тогда как для шуньявадинов – безатрибутная "пустотность". Последние представляют собой две важнейшие школы махаянистского буддизма, к рассмотрению которых мы и переходим⁴⁷.

Махаяна как отдельное направление в буддизме определяется к началу нашей эры. Ее расцвет приходится на середину первого тысячелетия. Ядро махаянистской литературы составляют праджняпарамитские сутры (парамита – высшее совершенство, праджня – интуитивная мудрость). Это вообще два столпа буддизма Махаяны: учение о Мудрости, излагаемое в сутрах праджняпарамиты, и учение о "природе Будды". Достижение нирваны рассматривается здесь как реализация "буддовости", каковая – в качестве потенции. – имеется у всех су-

ществ. При этом Махаяна принципиально не ограничивает адепта стремлением достичь "буддовости" только для себя; напротив, главная цель – это достичь необратимого освобождения от сансары для всех живых существ без исключения. В буддизме Махаяны получает развитие система монастырей. В числе прочего ее отличает прозелитизм. Монастырский устав предписывает монаху лишь летний затвор (в Индии это был сезон дождей), в остальное же время проповедь Учения была обязательной.

Кроме праджняпарамитского цикла, можно назвать еще целый ряд махаянистских сутр: Ланкаватара, Вималакиртинирдеша и др. Однако канон Махаяны никогда не был систематизирован. Как же согласовать довольно позднее появление сутр Махаяны с непосредственной проповедью учения самим Буддой? Выход был найден в той трактовке этих сутр, по которой они "раскрывают сокровенный смысл Учения в должное время".

Известна точка зрения (например, Г. Дюмулена), согласно которой никакого потрясения появление Махаяны не вызвало⁴⁸ (в связи с чем подвергаются также критике взгляды русского буддолога Ф. Щербатского). Почему же? Дело в том, что отголоски учения Махаяны Г. Дюмулен усматривает "уже в самых древних буддийских сочинениях". Поэтому "переход к Махаяне был постепенным, и современниками почти не был замечен... Махаяна органически развивалась в рамках буддизма... она восходит непосредственно к ранним буддистским школам и является результатом их внутреннего размежевания"⁴⁹. Вместе с тем философия Махаяны внесла радикальные изменения в целый ряд основных буддийских понятий. Так, образ самого Будды, нирвана, просветление начинают трактоваться в качестве абсолютных аспектов реальности, лишь проявлением которой и оказывается сансарический мир. Развивается махаянистами и особое этическое учение о парамитах⁵⁰.

Некоторые другие нововведения Махаяны: поскольку на первый план выдвигается проблема достижения "состояния Будды", причем для всех (так как каждое живое существо потенциально обладает "природой Будды"), то вопрос кармической замутненности сознания теряет первостепенную значимость. Зато возникает довольно детальное учение о рае и адах (которые предназначены для всех согрешивших кармических существ, включая даже и богов; правда, пребывание в аду – только временное). Особенную значимость обретает культ будды грядущего, Майтрейи, а также Авалокитешвары⁵¹.

Центральное место в Махаяне, как мы уже говорили, занимает фигура бодхисаттвы, или высшего существа, в котором образовался и окреп поток пробужденного сознания, Бодхичитта. Это своего рода самоотреченное вдохновение, характеризующееся непоколебимым устремлением к достижению буддовости для всех живых существ. Десять задач бодхисаттвы: хранить в себе веру, изучать все аспекты Дхармы, творить благие деяния, избегать деяний бесполезных, содействовать духовному созреванию других существ (дабы они всецело обратились к Дхарме), никогда не удовлетворяться накопленными заслугами, культивировать Запредельную Премудрость, памятовать о высшей Цели и непреклонно следовать избранному Пути. Бодхисаттва практикует – и это требует особенно искусных средств – "обмен" своих заслуг, добродетелей и счастья на злодеяния и страдания других. Короче говоря, это существо, обретшее полную возможность вступления в нирвану, но отказывающееся это сделать вследствие великого сострадания (махакаруна) и принятого обета спасти все живое.

Трактовка Будды в Махаяне как принадлежащего сфере Абсолюта всеобъемлющего существа необходимо ведет к отождествлению с ним конечной стадии

нирваны. Но самое парадоксальное в том, что и сансарический мир вовлекается в эту "тайну Будды". Выражением всего этого оказывается учение о "трех телах Будды". Таковы, во-первых, тело явления (или отраженное тело; речь идет о теле, магически созданном силой психической энергии Будды на уровне мира желаний для проповеди Учения существам этого мира). Его название – нирманакая. Во-вторых, тело наслаждения (или тело воздаяния; оно существует на уровне мира форм). Это – самбхогакая. И, в-третьих, космическое тело Будды, дхармакая (дхармовое тело), абсолютно совершенная реальность (истинная реальность как она есть). По сути дела, речь идет о трех аспектах или модусах бытия, которые и выражает Трикая: дхармовое тело представляет абсолютный аспект, проявляющийся в и через рупакаю, "физическое" Тело, в свою очередь представляющее эмпирический аспект бытия. Рупакая "включает" в себя "Тело блаженства" (в котором дхармакая принимает имя и образ; следовательно, это можно трактовать как коммуникативный аспект бытия) и "тело воплощения". Истинное, дхармовое тело Будды называется еще телом закона. Итак, Нирманакая есть "призрачное тело", в котором Будда показывается другим существам в виде Учителя; самбхогакая есть тело "собственного пользования" (однако в нем есть и еще одна "сторона", а именно "тело для пользования других", которым Будда общается с бодхисаттвами); дхармакая – истинное тело Будды, которое, следовательно, имманентно присутствует и в двух первых, будучи их основой. Уже в этом учении потенциально содержится махаянистский тезис о тождестве нирваны и сансары. Тем не менее абсолютная цель буддиста остается той же, и поэтому можно согласиться с мнением, согласно которому Махаяна осуществила переворот не в отношении цели, но в плане средств ее достижения.

Главные философские школы Махаяны – это мадхьямика (шуньявада) и йогачара (виджнянавада)⁵². Основное содержание первой отражено в сутрах праджняпарамитского цикла; основателями же школы считаются знаменитый Нагарджуна⁵³ и Арьядева (II–III вв.). Принципы второй школы отражены в ряде сутр (Ланкаватара-сутра, Сандхинирмочана-сутра и др.), а основателями являются Асанга и его брат Васубандху. В чем же существенное различие этих школ?

Начнем с мадхьямики. В этой школе была предпринята радикальная критика классической философии Абхидхармы. Так, Нагарджуна отверг всякий онтологизм теории дхарм, выдвинув взамен концепцию безатрибутивной "шуньяты". Собственно, именно последовательное продумывание пустотности "я" приводит в конце концов к признанию пустотности самих дхарм. Но тогда дхармы утрачивают онтологическую реальность, которая существует за ними, оставаясь при этом невыразимой (она – просто "таковость", татхагата). Соответственно весь эмпирический мир характеризует в терминах перманентного непостоянства (концепция "сарвам анитьям"). Такова отличительная особенность школы мадхьямики. Истинно-сущее пустотно (шуньята⁵⁴), и о нем нельзя сказать ни что оно существует, ни что оно не существует. Вообще, один из основных тезисов Нагарджуны гласит: "Все существующие вещи лишены самосущего". Это дало повод обвинить Нагарджуну в нигилизме⁵⁵. Зависимое бытие = отсутствие самосущего = пустотность всех вещей. Но если все вещи пусты, то нет ни отрицаемого, ни отрицания. У пустотности как бы две главные функции: диалектическая (она позволяет осуществить деструкцию логики-дискурсивных структур в их претензии выражать абсолютную истину) и "формулирующая" (она позволяет использовать эти структуры для расширения поля значений идей и символов).

В ответ на эту концепцию пустотности неизбежно следует возражение (собственно, это классическое испытание принципа универсальной пустоты в буд-

дизме Махаяны): если бы все было пустым, то не было бы никакого Пути и никакого осуществления. Возражение Нагарджуны на это возражение: если бы все не было пустотным, не могло бы быть никакого Пути и никакого осуществления, ибо тогда сансара оказалась бы неизменным миром постоянных существ, недоступных переменам. Нагарджуна также утверждал, что пустота – это сострадание. Как это? Сие вытекает уже из того факта, что заблуждение не обладает независимой силой связывать существа; мы способны отвлечь свое внимание от иллюзии и освободиться в пустоте от ложного принуждения. Но это и является собой самую сущность сострадания.

Интересно сравнить диалектику Гегеля и диалектику Нагарджуны. Первая посредством механизма "снятия" конструирует строение реальности. Вторая, напротив, фальсифицирует ее. С другой стороны, взгляды Нагарджуны часто сравнивали с ведантой Шанкары. В самом деле, оба учили о Едином-без-Второго и о миреже множественности, оба являлись, таким образом, строгими монистами. Но мадхьямика – это и логика, противостоящая логике Аристотеля. Для Нагарджуны принудительное воздействие принципа противоречия на процессы мышления – антипод идеала ахимсы. Следовательно, опора на него только препятствовала бы исканиям Махаяны. Да и как здесь может действовать логика аристотелевского типа, если Абсолют необусловлен и именно потому реален – и именно потому не может быть воспринят ни как существующее, ни как несуществующее. Нагарджуна был также непревзойденным мастером разрушения аргументов своих оппонентов. Он разработал особый метод деструкции, когда все логические возможности, отстаиваемые оппонентами, последовательно сводятся к абсурду. Какие именно возможности? Существует (да); не существует (нет); и существует, и не существует одновременно (и да, и нет); ни существует, ни не существует (ни да, ни нет). И опять же результат тот, что Нагарджуна ничего не отрицает и ничего не утверждает, – ибо нет ничего отрицаемого и ничего утверждаемого.

После всего этого парадоксальным может показаться то, что все-таки нагарджунизм излагает и свою этику, поднимая тему ускоренного нравственного совершенствования путем устранения опоры сознания на пары противоположных категорий (т. е. того, без чего не существует нашего дискурсивного сознания). Основные этические положения нагарджунизма сводятся к следующему: непрерывно размышлять о "шести основах" (Будда, Дхарма, сангха, даяние, нравственность, боги камадхату); держаться десяти заповедей; соблюдать восемь особых правил архатства; помнить о "семи богатствах" (вера, нравственность, щедрость, знание, скромность, смирение, мудрость); помнить о "семи потерях" (азартные игры, празднества, лень, дружба с порочными людьми, пьянство, ночные похождения); практиковать четыре неограниченные медитации и четыре сосредоточенных созерцания, направляющие в высшие миры; помнить о троице препятствий к освобождению (уповать только на мораль или только на аскезу, верить в самость, сомневаться в пути).

Тем не менее на Западе довольно распространены характеристики мадхьямики как восточного нигилизма, скептицизма, релятивизма, негативной диалектики и т. д. Тут мы должны напомнить, что мадхьямика провозгласила себя "учением о срединности", "срединным Путем". Не случайно в буддизме имеет место чрезвычайно высокая оценка нагарджунизма как "второго поворота колеса Учения", как переломной, "реформаторской" и даже "революционной" концепции. Тот же В. П. Андросов пишет, что "философия нагарджунизма стала ответом на стремление сарвастивады к дальнейшей догматизации учения раннего буддиз-

ма⁵⁶. Срединный же путь обязывает избегать крайних точек зрения и занять среднюю, чрезвычайно парадоксальную, ибо эта позиция – в отсутствии самой позиции, вне взглядов, понятий и слов. Однако в мадхьямике мы находим впервые философски развитую в буддизме диалектику понятий, полемическую технику логической деструкции, стержневое учение о двойственной истине (что позволяло признать и призрачность мироздания, и целесообразность профанного поведения человека). Все это, впрочем, применялось для обоснования “реальности” как находящейся вне всяких дуальностей. Таким образом, Абсолют необусловлен – и потому реален; он не может быть воспринят ни как существование, ни как не существование. Поскольку Абсолют признается (собственно, только он и признается), то какой же это нигилизм?⁵⁷

Изложенная концепция мадхьямики, казалось бы, полностью противоречит общей установке буддизма на познаваемость реальности. Однако мадхьямика обнаруживает другую трудность: если отстаивать онтологический статус дхарм (а причинно-обусловленные дхармы “ответственны” за конституирование сансарического мира), то духха обретает значимость непреодолимого закона, что противоречит основополагающим “Четырем Благородным Истинам”. Выход один: признание относительности бытия феноменов. Истинно-сущее непостижимым образом развернуто в проявление эмпирического бытия (сансары), но само остается независимым от его же собственной развернутости. Мы, следовательно, должны прийти – в контексте диалектического рассмотрения – к странному выводу, признающему трансцендентность истинно-сущего и все же тождественность нирваны и сансары. Пустотность, взаимозависимое происхождение и срединный путь оказываются одним и тем же. Кстати, на этом основании отводится возражение против учения, согласно которому “пустотность твоего высказывания обусловлена бессамосущностью, и в силу его пустоты им нельзя отрицать самосущее у всех существующих вещей”. Нагарджуна же отвечает так: “Пустотность установлена на основании бессамосущности этого моего высказывания”.

Что касается вопроса о принципиальной познаваемости реальности, то он решается в рамках концепции “двух видов истин”: сокрытой и относительной (самвритти-сатья) и подлинной, абсолютной (парамртва-сатья). Последняя необусловлена, неопределима мыслью и словом; собственно говоря, она и есть высшая реализация шуньяты. Это сам Абсолют вне слов, где должна угаснуть любая активность ума, исчезнуть все его проекции (каковыми оказываются даже дхяни-будды, т. е. исчезает сам Татхагата). Иными словами, постижение этой Истины требует нирванического состояния, в котором устраняется субъект-объектное различие, на котором базируется все дискурсивное мышление. Тождественный этому состоянию уровень сознания свободен от знаков и вообще какого-либо ментального конструирования; поэтому здесь нет и не может быть некоего “предмета” или “знания”, передаваемого другому. Это, однако, не означает, что игнорируется относительная истина (связанная как с неведением и извращенной установкой в познании, так и с обусловленностью и знаковой вербальной мыслью и вообще действия закона причинно-зависимого возникновения). Ведь срединный путь избегает как догматизма онтологической реальности дхарм, так и нигилизма полного небытия. Постигание высшей истины здесь никак не может миновать предварительного осознания и изложения истины относительной. Да и вообще, как уже было отмечено, с точки зрения данного учения пределы нирваны и сансары совпадают.

Мы уже проясняли понятие шуньяты, отметив, что в буддологии его трактуют по-разному. Для идеологии нагарджунизма категория шуньяты вообще еще не

получила обязательного статуса в отличие от позднейшей индийской мадхьямики⁵⁸. Как “мирская истина” шуньята проливает свет на все мыслимые концептуальные системы, а как “истина абсолютная” она проливает свет на пустоту самой “мирской истины” (шуньята шуньяты). Вот какое мощное и опасное – но, по идее, освобождающее – орудие обрела буддийская философия в категории шуньи.

Итак, основной тезис Нагарджуны гласит: “Все существующие вещи лишены самосущего”. И если это так, то Нагарджуна уже, по сути дела, ничего не отрицает и ничего не утверждает – ибо коль скоро все вещи “пусты”, то нет ни отрицаемого, ни отрицания, ни утверждаемого, ни утверждения. Нагарджунизм – это: учение о срединном пути, диалектика понятий, учение о шуньяте, концепция “двух видов истины”, полемическая техника логической деструкции, сводящая тезисы оппонентов к абсурду и, наконец, этическая концепция. В поздней мадхьямике (V в.) выделяются два течения: прасангика и сватантрика. Первое предпринимает настолько радикальную критику всего, притязающего на “собственное существование”, что доходит до настоящего негативизма. Основная идея, отличающая второе течение, заключается в признании реальности дхарм – однако эта реальность (образующая качественную определенность дхарм) существует исключительно в модусе “нашего”.

Вот как завершается “Праджняпарамита-сутра”, приписываемая Нагарджуне: “Как образы, зримые во сне, так мы должны рассматривать все вещи и явления”.

Обратимся ко второй важнейшей школе Махаяны, виджнянаваде, т. е. доктрине сознания, или йогачаре; учение этой школы опиралось не на праджню, а на йогическую практику⁵⁹. Сторонники этого направления полагали неверным тезис о нереальности всех дхарм. Принимаемое ими положение звучит парадоксально, но по-своему неотразимо: “Все нереально, но факт нереальности реален”. Отсюда – требование концентрации на самом сознании (ибо ведь только оно реально, держа в себе потенции всех возможных существований), на его соотносительности с собственными конкретными состояниями. Примерная, хотя и очень схематизированная логика рассуждений здесь такова: идеал бодхисаттвы требует полного устранения привязанности к объектам; эти объекты суть результаты ложного отождествления; оно возникает при порождении определенных, содержательно наполненных состояний сознания, которые и объективируются индивидом; разрушая представление об объекте, мы таким образом разрушаем и эмоциональную привязанность к нему, к чувственному опыту вообще.

Итак, что же здесь реально и что – нереально? Нереален “объект”, будучи созданным в процессе ментального конструирования; реальна же мысль, сознание (читта), конструирующее объект. В этом пункте мы и встречаемся с центральным тезисом виджнянавады: “только сознание”. Правда, в нем можно выделить два аспекта: “только сознание” с его интенциональной направленностью (здесь приходится учитывать процесс соотношения сознания с его конкретными содержаниями, когда и возникает само субъект-объектное различение); и “только сознание” без всякой интенциональности, сознание само по себе (то есть непосредственно созерцающее лишь себя; это так называемое “неразличающее знание”).

Основателями школы считаются Асанга и его брат Васубандху (IV в.). Учение этой школы опиралось не столько на праджню, сколько на йогическую практику. Но если вспомнить различие двух видов знания в буддизме, то оказывается, что праджня лежит в основе виджняны, но последняя не осознает праджню. Васубандху говорил: “Мудрость означает постижение (различение) дхарм”; “Абхидхарма – это чистая мудрость вместе с сопровождающими ее дхармами”. Виджнянавадины говорят о шести видах сознания; это не что иное, как шесть видов

дхарм, которые обуславливают осознание слышимого, видимого, осязаемого, обоняемого, ощущаемого на вкус и представляемого ментальным органом. Однако в виджнянаваде они считаются низшими и всего лишь поставляющими материал для седьмого сознания – концептуализирующего “сознания-манаса”. Поскольку шесть сознаний имеют дело с иллюзорными сущностями, то они препятствуют освобождению. Иначе говоря, надо иметь в виду, что единое сознание имеет два аспекта: первый – сознание истинной реальности, второй – феноменальное сознание. Каждый из этих двух аспектов тем не менее охватывает все сущее, они не отделены друг от друга. Динамика же возникновения “омраченного” аспекта сознания и его взаимодействие с “неомраченным” объясняется с помощью концепции алая-виджняны. Таким образом, в дополнение к семи видам сознания, выделяемым в абхидхармитской философии, в виджнянаваде вводится еще и восьмой, алая-виджняна (сознание-сокровищница). Именно оно содержит в себе – в виде “семян” или “зародышей” – дхармы, но лишь как возможности (которые, моментально всплывая, образуют эмпирическое бытие на фоне этого “единого сознания”). Поэтому без всепроникающей трансформации восьмого сознания не может быть освобождено от аффектов и все поле сознания вообще. А поскольку аффективность удаётся уничтожить уже в ее потенциальности, то становится невозможной ее актуализация⁶⁰.

Тем самым даже кармическая деятельность уже не может привести к новому рождению. Так, если не разрешается, то обходится трудность, связанная с необходимостью разъяснить индивидуализацию потока дхарм на протяжении цепи перерождений (без чего теряет смысл закон кармы). И действительно, в состоянии сансары алая-виджняна обуславливает индивидуальность психики, но в момент “просветления” все аффекты и познавательные клеши, ответственные за представление о “я”, исчезают. Таким образом, алая-виджняна (сознание-сокровищница, всесохраняющее сознание) есть единое первоначальное сознание, которое: невыразимо; в нем накапливаются следы всех прошлых деяний; в нем содержатся определяемые кармой “ростки” всех идей и объектов (как модусов этого сознания); относительно (а не абсолютно) реально; является ступенью в эволюции к “таковости”; угасает в нирване с прекращением действия кармы.

Подведем итог. Названная школа буддизма выделяет три уровня опыта: уровень обыденного сознания, осуществляющего профаническое овеществление собственных содержаний; уровень осознания “внешнего мира” в терминах закона причинно-зависимого возникновения; и уровень сознания, лишённого интенции вовне и обращенного лишь на себя. Объединяет виджнянаваду и шуньяваду непризнание самостоятельно реальных дхарм; однако для виджнянавады они все же есть проявление “единого сознания”⁶¹.

Парадоксальна истина буддизма: “Для омраченного бытие – блаженство, нирвана – страдание; для святого бытие – страдание, нирвана – блаженство”. Какой европеец – оставаясь европейцем – согласится с этим? Согласится не только умом, но и сердцем?

Однако на самом деле имеется в виду не принятие, а признание. Ведь нельзя уважать что-либо, одновременно отказывая ему в признании. Признавать и принимать – не одно и то же. Простое признание не может долго держаться на зыбкой нити непонимания, способного порою пробуждать в нас чувство загадочности далекого и чуждого. Напротив, настоящее признание и понимание суть условия, поддерживающие друг друга. Буддизм заслуживает нашего признания, изучения и понимания уже потому, что это древнейшая мировая религия человечества. Его выделяет внутренняя духовная многоаспектность, поражающая

способность к культурным и идеологическим симбиозам. С трудом поддается обозрению как собственная литература буддизма, так и литература, посвященная ее исследованию и анализу (буддология). Разумеется, это создает дополнительные трудности при изучении данного религиозного и культурного феномена. Зато научная буддология с ее впечатляющими достижениями полностью обесценивает чисто идеологический, воинственно-критический подход к буддизму.

Интересно, что буддийское мировоззрение с его отрицанием реальности “эго” в некотором смысле даже более “индивидуалистично”, чем христианство. Для христианина всякое стремление самому стать Христом, по сути, еретично и кощунственно. И католическая практика уподобления крестным, искупытельным мукам Христа, и православная практика стяжания благодати ничего общего не имеют с этой подменой. Иисус Христос уникален и незаменим как Сын Божий и одновременно совершенный человек. В буддизме же цель практики так и провозглашается: “Мы сами должны стать Буддами!” Как мы убедились, в буддизме – этой, быть может, самой странной с европейской точки зрения религии – нет Откровения в христианском смысле слова. Все истины буддизма есть результат исследования и медитации, ведущих адепта к просветлению. И не случайно сам Будда (отвергнувший, как известно, и путь ведического ритуализма, и путь строжайшего аскетизма) провозгласил: “Будьте сами себе наставником, будьте сами себе светильником на Пути”⁶².

Есть разные стратегии и опыты прочтения философских, а также культурных текстов вообще. Допустимы стратегии исследовательской реконструкции изучаемого текста, призванной не только восстановить его “адекватный смысл”, но и выявить сам “механизм текстопорождения” (равно как и скрытые возможности данного текста, лежащие за горизонтом его собственной внутренней “рефлексивной структуры”). Или – опыт прочтения, следующего установке антиметафизической и антиидеологической деконструкции. Можно упомянуть и манеру прочтения, которая вовлекает, погружает и в конце концов деструктивно растворяет текст в собственных конструкциях читающего (хотя это и может выдаваться за “позитивное поглощение”). Но культура в целом есть не только некий метатекст, но и жизнь. Поскольку иная по отношению к нашей культура предлагает нам и другие тексты, мы обязаны занимать исследовательскую позицию. Поскольку же она есть и иной образ жизни (вероятно, и с другим строем ценностей), мы обязаны искать и использовать все возможности для вступления с нею в диалог. А поскольку культура все-таки остается неделимой, то перед нами встает трудная задача объединения исследования и диалога.

Когда я читаю некоторые историко-философские работы (отнюдь не плохие сами по себе), меня подчас смущает именно отсутствие какого-либо стремления к диалогу с разбираемым текстом. Собственные исследовательские задачи пишущего начисто вытесняют и игнорируют саму возможность такового; исследовательская техника властно узурпирует чужой текст и, используя “превосходство” точки зрения, для самого текста остающейся неведомой, лишает его статуса явления жизни; он – лишь объект “выпытывающих” манипуляций.

Особая тема – и мы ее уже касались – христианство и буддизм; Крест и Мирное дерево. Такой остроумный писатель, как Г. К. Честертон, писал по этому поводу: “В определенном смысле высокое отчаяние буддизма – единственная альтернатива священному дерзновению христианства... И тот, кто не взшел на вершину Христа, сорвется в пропасть Будды”⁶³. Почему же отчаяние (хотя бы и высокое) и пропасть? Не выражено ли здесь всего лишь оценочное суждение западного человека, продиктованное в том числе чувствами страха и чуждости

явления, с которым он сталкивается? Но попробуем (причем следуя все той же “западной дерзости” и “любви к риску”) “сорваться”; и выясним в первую очередь: действительно ли это “пропасть” и в каком именно смысле.

Иногда стоит встретить других для того, чтобы просто озадачиться собой. Станным образом эта озадаченность самим собой позволяет легче и лучше понять других.

Однако какого же курса можно и нужно придерживаться там, где христианство категорически утверждает, что Истина одна и Путь один, тогда как буддизм уверяет, что хотя Истина одна, но путей много (ну а современный мир, притягивающий быть постсовременным, искренне полагает – что ничуть не мешает его иронии, – будто и истин много, и путей много)?

Я не могу ничего сказать, не углубившись в каждый возможный ответ. Так что придется нам продолжить разговор о буддизме.

Примечания

- 1 Вильгельм Р., Вильгельм Г. Понимание “И цзин”: Сборник. М.: Алетейя, 1998. С. 116.
- 2 Доусон К. Г. Религия и культура. СПб.: Алетейя, 2000. С. 241.
- 3 Эмпирическая личность, эмпирический характер, душа-пудгала – важное понятие ряда школ индийской философии и индийской религии. Но что касается буддизма, только одна из хинаянистических школ (ватсипутрия) разрабатывала пудгалаваду, признавая за душой некую реальность в виде определенного психологического единства (Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. С. 287).
- 4 Любопытно замечание Хорхе Луиса Борхеса, который в своей популярной лекции о буддизме отметил его терпимость, аналогов которой просто нет в других религиях. Терпимость – сама сущность буддизма. Он также утверждал: “Очень трудно толковать религию, особенно религию, которую не исповедуешь. Я думаю, важно представлять себе буддизм не как собрание легенд, а как дисциплину, дисциплину, для нас достижимую, которая не требует аскетизма” (Борхес Хорхе Луис. Собр. соч. Т. 4. СПб.: Амфора, 2001. С. 87).
- 5 Можно адресовать читателя к работе “Категории буддийской культуры” (СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000). Авторы выделяют систему пяти категорий, выражающих буддийский духовный универсум: “живые существа” (выясняется природа и место человека в мире), “деятельность” (ценностные ориентиры жизни буддиста), “три мира” и “великая кальпа” (общий хронотоп буддийской культуры), “благородная личность” (что дает представление о целях буддийской религиозной жизни).
- 6 Цит. по: Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 192.
- 7 Так называемая Саньюта Никая, 10 неразрешимых вопросов (у Нагарджуны их число доведено до 14): вечен ли мир? или не вечен? конечен ли мир? или бесконечен? отличается ли душа от тела? или тождественна с ним? бессмертен ли познавший истину? или смертен? или одновременно смертен и бессмертен? или ни смертен, ни бессмертен?
- 8 Рогальская П. Основы буддизма // АУМ. 1990. № 4. С. 287.
- 9 Согласно официальной буддийской версии годы жизни Будды – 623–544 до н. э. Как видим, они существенно расходятся с датами, которые приводятся учеными. Основатель буддизма известен под множеством имен; назовем основные: Сиддхартха (личное имя), Гаутама (имя рода), Шакьямуни (мудрец из племени шакьев), Будда (“просветленный”), Татхагата (“так приходящий и так уходящий”), Джина (“победитель”), Бхагаван (“торжествующий”).

- 10 О. Розенберг пишет даже, прибегая к парадоксальной форме, что “исторический Будда – это Будда легенды” (Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 22).
- 11 Напомним, что одна кальпа равна 24 тысячам “божественных” или восьми миллиардам шестиста сорока миллионам человеческих лет. Точнее говорить о четырех кальпах: кальпе пустоты (следует за завершением мирового цикла), кальпе формирования (новой Вселенной – под действием совокупной кармы существ предыдущей Вселенной), кальпе пребывания и кальпе разрушения (за которой вновь наступает кальпа пустоты).
- 12 Мы уже говорили, что неправомерно трактовать нирвану как самоуничтожение; она есть подлинное освобождение, тождественное с высшим блаженством. Самоубийство – в любой форме – вообще ни к какому освобождению вести не может, ибо никоим образом не приостанавливает потока бытия; наоборот, лишь ухудшает карму. Однако нирвана недостижима и для тех, кто страстно ее жаждет, ибо условием ее является как раз отсутствие желаний. Этимология слова, вероятно, восходит к санскритскому глаголу “va” (со значением “дуть подобно ветру”) с отрицательным префиксом “ni”; таким образом, это абсолютное затишье.
- 13 Указывая и на это обстоятельство, О. Розенберг сопровождает его довольно странной фразой: “Отчасти он (буддизм. – Н. С.) был и тем и другим, но, вернее, он не был ни тем ни другим, а чем-то более объемлющим”. Странность – в ее двусмысленности. Но вот вам и необходимая определенность: “Буддийское учение обращалось ко всем сознательным существам, и перед его пониманием жизни и ее целей одинаково жалкими являлись и счастье, и несчастье” (Труды по буддизму. С. 18). Сие, кстати, означает, что правильный подход к буддизму требует обязательной самокритики, избавления от предвзятости собственных убеждений и концепций. Ведь буддизму чужды идея предопределения, избранности (что означает проклятость для других), неизменной иерархичности, раз и навсегда установленные догматы и т. п.
- 14 Буддийский взгляд на мир. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 460.
- 15 Внутри которой он и родился. В. И. Рудой называет три очевидных признака, характерные в равной степени для буддизма и индийской культуры в целом (Там же. С. 21): признание уникальной способности человека к духовному саморазвитию; достижение освобождения от сансары как реализация этой способности; отказ рассматривать смерть как завершающий этап этого существования. Стоит отметить хотя бы некоторые дореволюционные исследования весьма представительной русской школы буддологии: Васильев В. П. Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. 1–3. СПб., 1856, 1869; Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Ч. 1–2. Пг., 1916; Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1. СПб., 1903, 1909. Здесь же следует отметить и труды О. О. Розенберга, рано умершего, но много сделавшего. В частности, именно он выдвинул обоснованные возражения как против абсолютизации палийского канона, так и против филологического уклона в западной буддологии XIX – нач. XX в. Именно последний препятствовал, по мнению О. Розенберга, адекватной постановке вопроса о буддийской философии.
- 16 Речь идет об “Абхидхармакоше”; абхидхарма – “чистое знание и сопровождающие его дхармы”; коша – “сокровищница”, “вместилище”. Данный трактат является классическим по буддийской теории дхарм. Последняя излагает как метафизику спасения, так и теорию опыта (или теорию психологического анализа познания, которая и служит для обоснования теории спасения. Таким образом, здесь рассмотрены как состав, так и цель буддизма, т. е. нирвана).
- 17 Это не единственное затруднение, на которое может указать “критик” буддизма. Как, например, понимать “теорию перерождения”, которая, как представляется, столь мало согласуется с основными положениями буддизма? Как трактовать само

спасение, если отрицается всякая субстанциальность души? Почему вообще буддизм признается религией, коль скоро в нем нет привычного нам понятия Бога? Возвращаясь к собственно философскому аспекту буддизма, приведем еще одно высказывание на этот счет: "Логико-дискурсивный текст, т. е. буддийский философский трактат, должен рассматриваться... как конкретно-историческая версия развертывания всех трех уровней буддизма на синхронном срезе функционирования определенной школы или направления" (Буддийский взгляд на мир. С. 13). Но не ведет ли это к некоему "рассеиванию" (а не реконструирующему собиранию) собственно философского дискурса в тех плоскостях, где отсутствуют и условия, и потребности в автономном, следующем лишь своей логике движения философствования? И не заслоняет ли проблема "реликтов и дериватов мифологической традиции в ткани буддийского философствования", равно как и суперпозиции стадияльно различных типов мышления, задачи восстановления именно самого философского дискурса, не уподобляющегося "соли", растворенной в "воде" религиозно-мифологической стихии?

¹⁸ Парадокс буддийского спасения таков: "То, что спасается, есть не что иное, как истинно-сущее, которое старается избавиться от безначального бытия. Оно проявляется в каждом индивидуальном существе, и каждый индивид, спасая себя, в сущности, спасает не себя лично, эгоистически... спасая себя, индивидуум тем самым спасает все истинно-сущее, частью которого он является сам" (Розенберг О. Труды по буддизму. С. 192–193). Все же это звучит довольно странно: "спасает не себя лично", но "спасая себя, спасает все истинно-сущее". Можно говорить и о "втором парадоксе" спасения в буддийском смысле слова: "Только безначально волнующееся может достигнуть вечного покоя, ибо начавшееся волнение предполагало бы нарушенный покой" (Там же. С. 193). Мир сансары не имеет начала; поэтому буддизм не нуждается и в фигуре Творца, ответственного за этот мир. Зато есть возможность окончательного выхода из сансарического мира, абсолютное погружение в нирвану. О. Розенберг настойчиво повторяет: "Спасение существ, таким образом, есть самоспасение истинно-сущего. Будда, спасая существа, спасает себя, существа, спасая себя, спасают Будду; совершенство каждого есть совершенство всех, и спасение каждого есть частичное спасение истинно-сущего" (Там же). Но опять-таки нас не покидает ощущение некоторой неясности, – ибо разве "истинно-сущее" имеет нечто "частичное" в себе?

¹⁹ Цит. по: Неру Дж. Открытие Индии. Кн. 1. М., 1989. С. 202.

²⁰ Забегая вперед, скажем, что речь идет о бодхисаттвах, дающих четыре обета-клятвы: спасти все живые существа, устранить заблуждения у всех "непросветленных", изучить все бесчисленные учения Будды, постичь "Путь Будды" и достичь "состояния Будды".

²¹ Категории буддийской культуры. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 177.

²² Напротив, "истинной реальности" присущи четыре парамиты (духовное совершенство): нитья (вечность), сухха (блаженство), атман (истинное "я"), шубха (чистота).

²³ В первую очередь это кама (чувственность), бхава (жажда жизни), авидья (невежество), дришти (ложные воззрения) и клеши (что не вполне удовлетворительно переводится как "скверны", "загрязнения", "препятствия". Г. Гюнтер трактовал их как состояние "эмоциональной нестабильности", имея, впрочем, в виду, что буддизм понимает эмоциональную сферу в более широком смысле, чем это принято в западной культуре).

²⁴ Это правильное понимание Четырех Благородных Истин, правильная решимость (предполагает исполнение трех правил: отказ от привязанности к материальным благам, отказ от дурных намерений, отказ от причинения вреда живому), пра-

вильная речь (что тоже влияет на карму), правильное поведение (пять основных буддийских обетов, значимых и для мирянина – у монахов их гораздо больше: не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не пить вина, не вкушать мяса; соответственно "десять тяжких грехов": убийство, воровство, прелюбодеяние (грехи тела), обман, болтовня, брань, пустословие (грехи речи), алчность, злоба, неверие (грехи мысли); правильный образ жизни (см. предыдущее; главное – это не причинять страдания другим); правильное усилие, правильное направление мысли (обязывающее освободиться от привязанности к телу, уму, чувствам; сосредоточившись на одной только истине), правильное сосредоточение, медитация (четыре основные стадии: отрешенность и чистота мысли, невозмутимость, освобождение от самого ощущения телесности, достижение совершенной мудрости – праджн).

²⁵ Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: Наука, 1994. С. 78. См. также: Введение в буддизм. СПб.: Лань, 1999; Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999; Категории буддийской культуры. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.

²⁶ Стоит еще раз бегло повторить список этих двенадцати нидан: авидья (неведение), самскара (активная расположенность к чему-то), виджняна (сознание), намарупа (имя и форма), шад-аятана (шесть баз сознания, т. е. пять органов чувств и разум), спарша (контакт), ведана (восприятие), тришна (жажда), упадана (приверженность), бхава (существование), джати (рождение), джарамарана (старость и смерть).

²⁷ Хотя мы уже говорили о ее особенностях, следует сказать также о той сложной полемике, которую буддизму пришлось вести с теоретически изощренными концепциями брахманизма. В отличие от христианства буддийское философствование обладало весьма значительной автономией по отношению к религиозно-доктринальному базису. В плане же аналитики сознания буддийская философия была существенно связана с йогической практикой (в то же время рефлексивно осмысливая ее).

²⁸ Розенберг О. Труды по буддизму. С. 176.

²⁹ Категории буддийской культуры. С. 67.

³⁰ Лысенко В. Г. Указ. соч. С. 65.

³¹ По Розенбергу, "с буддийской точки зрения не может быть речи ни о вещах в себе, ни о "я" в себе. Ведь объект и субъект одинаковым образом иллюзии и только вместе как одно целое они восходят к потоку дхарм" (Указ. соч. С. 169).

³² Если Дхарма (Учение) вечна, то слово Будды все же относительно. Это предопределяет и специфичность буддийской герменевтики. Данному важному вопросу уделяет особое внимание В. Г. Лысенко (Указ. соч. С. 38). Если быть кратким, принципы интерпретации текста в махаянистской традиции сводятся к следующим: опора на природу вещей, а не на мнения; опора на значение (цель) текста, а не его букву; опора на отрывки, в которых Дхарма выражена прямо; понимание с помощью интуиции (джняна), а не дискурса (виджняна). Кроме того здесь учитывается иерархия уровней понимания и смыслов, включающая мирской уровень понимания; уровень, содержащий противоддие против умственного омрачения; уровень понимания, ориентированный на конкретного человека; и понимание на уровне абсолютной истины. В том-то и своеобразии буддийской Дхармы (Закон, Учение, открытое в момент буддхи, "просветления"), что "это всегда конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Нет Дхармы вообще, есть Дхарма, изложенная с учетом индивидуальных особенностей каждой категории верующих" (Лысенко В. Г. Указ. соч. С. 7).

³³ Мы уже перечислили первые пять обетов: не убий, не укради, не лги, не прелюбодействуй, не пьянствуй. После ординации (посвящения) добавляются еще пять:

не петь и не танцевать, не спать на удобных постелях, не есть в неположенное время, не стяжать, не использовать вещей с сильным запахом и интенсивным цветом. Вообще же число всякого рода правил могло достигать 227 для монахов и 332 для монахинь. Не случайно ядро Винаяпитаки – “Пратимокша” – кодекс поведения монахов. Из восьми сводов Винаи первые три предназначались исключительно для монахов, последующие пять – и для мирян. Правда, тибетская поговорка гласит: “Правила Винаи зависят от места и времени”. Что касается Сутрапитаки тхеравады, то она состоит из пяти “никай” (“собраний”), а палийская версия Абхидхарма питаки включает в себя семь трактатов.

³⁴ Буддийские монастыри // Реверс: Философско-религиозный и литературный альманах. СПб., 1992.

³⁵ Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

³⁶ Там же. С. 349; иначе говоря, различную трактовку получает сам путь спасения.

³⁷ Яна – колесница для переправы на “другой берег”. В буддизме различаются три таких “Колесницы”: малая (Жинаяна, “узкий путь”), большая (Махаяна, “широкий путь”) и средняя (Ваджраяна, “алмазная колесница”; ваджра – сакральное оружие, обладающее способностью к абсолютному сокрушению. Собственно, это тантрический буддизм, отделяющийся в начале I тыс. н. э. от Махаяны; тантра – тайное знание, хитросплетение, поток, непрерывность. Особое значение здесь придается и мантрам, т. е. магическим формулам и диаграммам). Первая возможность – это колесница “внимающих голосу”, шраваков (те, кто внимал Дхарме из уст Бхагавана). Пратьекабудды – самопросветленные будды, т. е. те, кто собственными усилиями достиг состояния Будды. Вторая возможность – это колесница бодхисаттв. Лишь она обеспечивает спасение всех живых существ. Идеал бодхисаттвы – в центре Махаяны. Бодхисаттва обладает полнотой просветленности и всеведением Будды, но добровольно отказывается вступить в нирвану (ибо он преисполнен сострадания к живым существам этого мира). Буддисты говорят о четырех степенях (“плодах”) святости: “вступивший в поток” (“сротапанна”); “тот, кто вернется еще один раз” (“сакригадамин”); “тот, кто пребывает в последнем перерождении” (“анагамин”); “достигший нирваны при жизни” (“архат”). Разумеется, нирвана непознаваема – но лишь с эмпирической точки зрения, а не абсолютно. Ибо как же адепт может узнать, что нирвана достигнута?

³⁸ В целом “буддийский идеал – это... определенная нормативная установка, которая в принципе может и должна быть реализована адептом” (Основы буддийского мировоззрения. М.: Наука, 1994. С. 33).

³⁹ “Цепочка” скандх такова: когда существует физическое тело, возникает скандха чувства; соответственно и представления; с ними возникает и воля, когда же скандха воли приходит в действие, появляется скандха сознания. Тогда мы начинаем различать правильное и неправильное, добро и зло и т. д.; затем у нас возникают мысли о принятии и непринятии, а при их возникновении рождается физическое тело.

⁴⁰ Для сравнения: в теории дхарм вайбхашики, согласно которой нет возникновение и исчезновение дхарм, а только их переход с одного уровня на другой, все дхармы разделялись на две группы. К первой (санскрита) относились “составленные”, неуспокоенные, заполняющие мир сансары дхармы; ко второй (асанскрита) – “несоставленные”, успокоенные (а такова – нирвана). Возникла парадоксальная ситуация, когда сансара и нирвана взаимно исключали друг друга, но были равно реальны.

⁴¹ Ибо для своего времени это был подлинный буддолог-новатор, удачно сочетавший с новыми, оригинальными идеями блестящую эрудицию, академическую школу и кропотливую работу с текстами. Розенберг перечисляет семь значений термина “дхарма”: качество, атрибут, сказуемое; субстанциальный носитель, трансценден-

тный субстрат единичного элемента сознательной жизни; составной элемент сознательной жизни; нирвана; абсолютное или истинно-реальное; учение Будды; вещь, предмет, объект, явление.

⁴² Розенберг О. Труды по буддизму. С. 97.

⁴³ Дхармы, не причастные процессу рождения, процессу исчезновения и “акаша” (“пустое пространство”). Иначе санскрита-дхармы называются “непостоянными” (“анитья”), асанскрита-дхармы – “постоянными” (“нитья”).

⁴⁴ Термины “вишья” и “индрии” обычно переводятся как воспринимаемые материальные “объекты” и “органы чувств”. Но в рассматриваемой концепции то и другое возникает одновременно, так как здесь не имеется в виду какое-то физическое воздействие одних на другие.

⁴⁵ В чем же отличие этой классификации от предыдущей, кроме того, что она является более расширенной? Вновь обратимся к Розенбергу, который пишет: “Классификация дхарм по 12 базам относится к составу данного момента по отношению к следующему моменту”, тогда как классификация по 18 составным частям “оперирует над составом двух моментов, т. е. данного настоящего момента в связи с предыдущим” (Указ. соч. С. 128). Разложение психического потока на 18 элементов можно понять так: “Шестивидное сознание примкнуло к шестивидным актам (видения, слышания и т. д.) прошлого момента, которые появились вместе со своими, опять шестивидными, объективными коррелятами” (Там же. С. 130).

⁴⁶ Там же. С. 110.

⁴⁷ Укажем 36 основных противопоставлений, присущих процессу движения и взаимодействия дхарм; от этого дуализма – который на глубинном уровне нереален – и надлежит освободиться: 5 в неживой природе (небо и земля, солнце и луна, тьма и свет, инь и ян, вода и огонь); 12 в самом нашем языке и во внешних признаках вещей (деяние и недеяние, форма и бесформенность, наличие и отсутствие признаков, форма и пустота, движение и покой, чистота и загрязненность, профаническое и священное, монах и мирянин, старый и молодой, большое и малое, длинное и короткое, высокое и низкое); 19 в активности, возникающей в нашей собственной природе (ошибочное и правильное, глупость и мудрость, невежество и знание, беспокойство и сосредоточенность, нравственность и порок, прямое и кривое, реальность и иллюзии, выпуклый и плоский, клеши и буддхи, сострадательность и зловредность, радость и гнев, щедрость и скупость, движение вперед и отступление, зарождение и исчезновение, постоянство и непостоянство, дхармакая и рупакаая, нирванакая и самбхогакая, тело (структура) и функция, внутреннее и внешнее, живое и неживое. Говоря об этих оппозициях, надлежит, находясь вовне, отрешиться от внешних признаков; пребывая же внутри, погружаясь в “пустотность”, – отрешиться от самой “пустоты”.

⁴⁸ Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994.

⁴⁹ Там же. С. 40.

⁵⁰ Шесть парамит, ведущих через море сансары к “другому берегу” (т. е. нирване): парамита даяния (дана, раздача милостыни), парамита соблюдения заповедей (шила), парамита терпения (кшанти), парамита прилежания, усердия (вирья), парамита созерцания (дхьяна), парамита высшей мудрости (праджня).

⁵¹ Майтрея – один из восьми первичных бодхисаттв, который должен стать “Буддой грядущего”; ныне это воплощение доброты и любви ко всем живым существам обитает на небе Тушита. Авалокитешвара – также один из восьми первичных бодхисаттв; олицетворяет сострадательную мысль всех будд прошлого, настоящего и будущего. Что касается адской формы существования, то в буддизме различаются основные и дополнительные ады. Кстати, Васубандху именно Ведам считал источником ложных воззрений, следование которым приводит к рождению в аду. Любопытно, что современный исследователь В. И. Рудой предлагает

- рассматривать их как карикатуру на брахманистский тапас (Категории буддийской культуры. С. 64).
- 52 Виджняна буквально означает “различительное знание”, но обычно переводится как “сознание”. Буддисты различают шесть видов сознания, однако виджняна охватывает все их в целом. При этом виджняна изменчива, т. е. не трактуется как некая субстанция. Более того, она не отождествляется ни с самостью, самосознанием, ни с “чистым сознанием” (поскольку всегда направлена на объект). Ясно, что для объяснения чередования дхарм необходим принцип непрерывности потока. Концепция “алая-виджняны”, развиваемая этой школой, и подводит своего рода черту под этим движением тотальной дискретности и одновременно сплошной непрерывности. Теория дхарм вводит безличный язык описания, исключавший эгоцентрированный язык субъекта. Приведем маленький пример: “Кто вкушает пищу сознания?” – “Вопрос несостоятелен. Его правильная форма гласит: условием чего является пища-сознание?” – “Каков же ответ?” – “Сознание является условием будущего перерождения”.
- 53 Отсылаем к первому на русском языке специальному монографическому исследованию В. П. Андросова “Нагарджуна и его учение”. Здесь поднимается проблема самого реального существования этого мыслителя и высказывается мнение о том, что в истории буддизма было несколько мыслителей, выступавших под этим именем. Сама же мадхьямика характеризуется как первая религиозно-философская школа Махаяны (II–IV вв.; основатель йогачары Асанга жил в IV в.). Для сравнения, крупнейший русский буддолог Ф. И. Щербатской рассматривал мадхьямику как систему философии и диалектики, а Махаяну – как религию, принципиально отличную от раннего буддизма, но близкую позднему брахманизму. В 2000 г. вышла более обширная (799 с.) фундаментальная монография В. П. Андросова “Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты”.
- 54 Термин “шуньята” имеет разные интерпретации. А именно: “пустота”, “относительность”, “неописуемость” и даже “абсолют”. У Нагарджуны можно различить шуньяту саму по себе – и то, как она обнаруживает себя в феноменальном мире. Сама по себе она есть “неописуемая реальность”. В феноменальном же мире это “отсутствие самосущего”. Так что в этом случае шуньята есть синоним зависимого существования. Относительность и сама по себе относительна, но понятие относительности всех концепций есть единственный способ освободиться от них. Кто же привязан даже к понятию относительного, тот неисправим. Некоторые исследователи говорят о пяти видах “пустотности” у мадхьямиков: дхармическая, обусловленная, необусловленная, трансцендентальная, трансцендентная. В результате получается, что в нагарджунизме все важнейшие понятия буддизма – как-то: “дхарма”, “взаимозависимое происхождение”, “карма”, “нирвана”, “праджня” и др., – рассматриваются в качестве “пустотных”.
- 55 Приведем некоторые возражения оппонентов: 1. Если все существующие вещи пусты, то и высказывание об этом “пусто”, а “пустым” высказыванием невозможно отрицать существование самосущего; 2. Если же опровержение того, что “все вещи пусты”, достоверно, то тогда само высказывание Нагарджуны не пусто. Но именно в силу его “непустотности” опровержение недостоверно; 3. Пусть все вещи “пустотны”, а высказывание Нагарджуны “не пусто”. Тогда его высказывание не охватывает всего; 4. Если же все охватчено, тогда высказывание, что все вещи “пусты”, само “пусто”. И опять же из-за собственной “пустотности” не является отрицанием; 5. Но пусть оно “пусто” и все же им не отрицается высказывание “все существующие вещи пусты”. Тогда все вещи были бы “пустыми” и все-таки способными к действию, что невозможно; 6. Но пусть все вещи “пусты” и не способны к действию (т. е. к производству следствий). Это, однако, противоречит всякому приводимому примеру.
- 56 Андросов В. П. Указ соч. С. 56.
- 57 Обратим внимание на точку зрения Т. Р. В. Мурти, который сближает мадхьямику с учением Канта, усматривая в обоих случаях в качестве исходного пункта признание иллюзорными трансцендентных притязаний дискурсивного сознания. Будучи систематическим изложением доктрины “шуньяты”, мадхьямика – это в то же время абсолютизм, отрицающий с помощью диалектики и теории “двух истин” все спекулятивные и эмпирические концепции. В этом учении феномен “нереален” (но ведь это совсем не свойственно Канту! – Н. С.), а взаимозависимость – признак нереальности. Иначе говоря, раз “реальность” трансцендентна, то следует отрицать все доктрины о ней; тогда собственное учение мадхьямиков – не онтология, а нечто вроде эпистемологической стратегии.
- 58 Андросов В. П. Указ. соч. С. 225.
- 59 Впрочем, сам Васубандху говорил: “Мудрость означает постижение (различение) дхарм”; “«Абхидхарма» – это чистая мудрость вместе с сопровождающими ее дхармами”.
- 60 Это сознание, в свою очередь, отождествлялось с относительными аспектами татхагата-гарба (источник всего сущего, порождающий все дхармы, как “чистые”, так и “омраченные”). Но в то же время алая-виджняна – постоянно изменяющийся поток сознания, в котором происходит взаимодействие и взаимопроникновение абсолютного аспекта “единого сознания” с феноменальным. В результате они взаимообуславливают друг друга, непрерывно распадаясь на противоборствующие тенденции и снова объединяясь так, что временно представляют собой нечто “единое” и “не-единое”, и содержат в себе как “просветленное”, так и “омраченное” состояния.
- 61 Верно ли, что идеал буддиста – это “не свобода для человека в его высшем религиозно-философском смысле, а свобода от состояния человека как такового” (Лысенко В. Г. Указ. соч. С. 107)? Ведь во многих школах махаянистского буддизма прямо говорится, что “быть человеком – значит быть Буддой”. И этот тезис можно понять отнюдь не в смысле радикального противопоставления человеческого и “буддического”. Обратимся еще раз к смысловому центру буддийской религиозной идеологии, концепции “Трех Драгоценностей” и “Четырех Благородных Истин”, ибо мы все же не дали развернутой интерпретации этого ядра буддизма. Три Драгоценности, по сути, символизируют веру в нечто, лишенное формы, но готовое принять любую форму: как воплощенное в личности – это Будда, как конечно истинное – это Дхарма, а как принятое к действию нами самими – это сангха. Что касается духкхи (принцип или истина страдания), то важно понять следующее. Во-первых, эта мировоззренчески-религиозная мифологема не мыслится в рамках оценочных оппозиций и, прежде всего, оппозиции “страдания – счастья”. Она также не сопоставима с понятием страдания в иудео-христианской традиции (будь то понимание страдания как наказания за грехи или же как свидетельство особой “избранности” человека Богом); христианская любовь к страданию абсурдна в контексте буддийского принципа. Во-вторых, она не есть неизменная, вечная характеристика или свойство человеческого существования, будучи производной (и одновременно безначальной! – в этом парадокс) от причин, вообще конституирующих мир сансары. Она есть сам этот поток причинно-обусловленных состояний, которому присуща меняющаяся аффективная наполненность. И в то же время принцип страдания не ограничен только сферой индивидуальной жизни человека. Принцип страдания, далее, никак не обосновывается логически. Да в этом и нет нужды, ибо он обнаруживается в актах непосредственного видения и переживания. Зато он вполне может быть принят как методологический принцип осмысления самой религиозной прагматики буддизма (Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. С. 348). Напротив, вторая и третья Благородные Истины получают

определенное логическое обоснование посредством концепции причинно-зависимого возникновения (Там же. С. 349). При этом “истина прекращения страдания” (ниродха) имеет два аспекта, поскольку речь идет об устранении условий, порождающих страдания, и об остановке “бесконечной цепи взаимообуславливающих мотиваций, связанных с иллюзорной гипертрофией «я»” (Там же). Говоря же об истине пути (“Восьмеричный Благородный Путь”), отметим, что он действительно полон, так как охватывает и когнитивную сферу (праджня), и сферу должного поведения (шила), и сферу йогической практики (самадхи). Перечислим в заключение некоторые издания, которые можно использовать как дополнительную литературу: Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел первый. Анализ по классам элементов. М.: Наука, 1990; Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993; Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск: Наука, 1990; Вопросы Милинды. М.: Наука, 1989; Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986; Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988; Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.: Аста-пресс, 1995; Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М.: Наука, 1989; Будон Ринчендуб. История буддизма. СПб.: Евразия, 1999.

⁶² Уже в свете одного только этого высказывания нас не могут шокировать удивительные суждения многих последующих буддистов (имеющие, конечно, и другие резоны). Как заявил, например, Кэнсё-бо, “для того чтобы отбросить своекорыстие, нужно отказаться даже и от мастерства, которым ныне обладаешь. И уж тем более не надо учиться. Больше тридцати лет я учился незнанию. Настоящее отрешение похоже на не-отрешение”. Нельзя дать однозначной интерпретации этому рассуждению. А между тем какое “освобождающее” впечатление оно производит! Другой пример: требовательно спрашивая: “кто ты?”, тебя хотят привязать к расе, почве, нации, партии, идеологии, вере... Но, привязанный, ты уже в чьих-то руках, ты уже под чужим судом, вменяющим тебе мнимые “обязанности” и “долг”, неведомый твоей свободе. Буддист же имеет возможность заявить (как и выразился Гесэн-бо): “Небо и земля ни на что непосредственно не годятся, но заключают в себе все сущее. Так и человек, осуществляющий Путь. Очень важно стать ни к чему не пригодным человеком”.

⁶³ Честертон Г. К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. С. 315.

Глава 7.

БУДДИЗМ НА ДАЛЬНОМ ВОСТОКЕ

Основные темы:

- Китайский буддизм
- Буддийские школы в Японии
- Феномен дзэн-буддизма
- Ламаизм
- Буддизм в Монголии

В Индии буддизм противостоял брахманизму, выдвинув концепцию несубстанциональности потока психической жизни, радикально оспорившей идею мировой души, Атмана. Но, распространяясь – в силу того миссионерского характера, который он имел с самого начала, в особенности же приобрел в махаянистской традиции – на Дальний Восток и в Центральную Азию, буддизм и сам выступил как носитель и представитель индийской культуры. Однако здесь он столкнулся с автохтонными культурными мирами, самодостаточными (прежде всего в Китае) мировоззренческими структурами. Последние не были только воспринимающими идеологическими системами; они, в свою очередь, трансформировали теоретические и даже мировоззренческие построения классического буддизма. Таким образом, процесс распространения буддизма, превративший его в мировую религию, является благодатным полем исследования. Речь идет о межкультурных взаимодействиях, сложных взаимопроникновениях и взаимостолкновениях, результат которых невозможно было предвидеть и предсказать во всех деталях и до сих пор очень трудно понять и полностью объяснить. Мы погружаемся здесь в область не одних лишь твердо установленных фактов, но и многочисленных историко-культурных проблем. Причем трансформация, о которой мы говорим, была обусловлена, по меньшей мере, двояко: как спецификой той культуры, куда мигрировал буддизм, так и полиморфизмом этого последнего. Вследствие указанного обстоятельства трансформация могла – в соответствии с характером первого фактора – начинаться с разных элементов целостной системы буддийского учения.

Исследователи неизменно отмечают (и вы могли уже это заметить сами по предыдущим главам) существенное, если не радикальное, отличие индийской и китайской культур, их систем ценностей и типов метафизического мышления. Поэтому сама “прививка” буддизма, порождения Древней Индии, на “ствол” культуры Китая является подлинным культурным феноменом и парадоксом. Ясно, что буддизм не мог здесь ни прижиться, ни сохраниться (имея в виду зрелость и богатство китайской культуры) в его “исконной чистоте”; он неизбежно должен был обрести китайскую окраску. Найти некий общий язык с китайской образцованностью – не утрачивая в то же время своих фундаментальных отличительных черт. Оказываясь, таким образом, своеобразным “местом” взаимодействия куль-

тур Индии и Китая, он должен был приспособиться и в определенной мере ассимилировать натурализм китайского мирозерцания, социально-политическую и этико-прагматическую ориентацию присущего этой культуре мышления.

В той версии (или, точнее, версиях), которую буддизм получил в Китае, он также выполнял двуединую роль в Дальневосточном регионе. Во-первых, в силу своего статуса мировой религии и своих миссионерских задач он активно участвовал в формировании духовной и историко-культурной общности этого региона. Во-вторых, он нес в страны Дальнего Востока в том числе и китайскую образованность, тысячелетние ценности китайской культуры. Особая тема – социально-политическая история буддизма в тех странах, где осуществлялось его культурное и религиозное внедрение. Значительный интерес в этом отношении представляет опять же Китай с его развитой государственностью, обладавшей серьезным идеологическим обоснованием¹.

Вообще, знаменательным фактом приходится признать способность буддизма взаимодействовать с теми типами государственности, которые являет нам история древнего и средневекового Китая, средневековой Японии. В отдельные периоды истории этих стран буддизм даже мог оказаться государственным верованием. Ключевым элементом в формировании некоторой инвариантной модели таких взаимоотношений является характер связей между сангхой и государственным бюрократическим аппаратом. Ясно, что в централизованном бюрократическом государстве, каковым и был Китай, деятельность сангхи никак не могла оставаться вне государственного контроля и регламентации. Вопрос мог идти лишь о его границах и характере (покровительство, патронаж, – или, напротив, преследование и подавление). Очевидно, что, несмотря на времена гонений, без длительных периодов покровительства буддизм не мог бы получить широкого распространения. Отнюдь не случайно, что первая сангха в Китае возникла при дворе высокого административного чина, бывшего к тому же членом императорской семьи. По крайней мере, так гласит легенда. Достаточно сказать, что к началу VI в. в Китае уже существовало немногим менее трех тысяч буддийских монастырей. И само их существование, естественно, вряд ли могло быть обеспечено лишь частными пожертвованиями. Отрицательным следствием этого покровительства оказалось значительное сужение автономии буддийского духовенства от светской власти.

Что касается Японии – а история буддизма здесь насчитывает почти полторы тысячи лет, – то и сегодня буддизм является важнейшей составляющей японской культуры и духовности; понять специфический мир этой культуры, и в особенности японского искусства, вне и помимо буддизма попросту невозможно. Проникнув сюда в своей северокитайской версии (испытавшей, кстати говоря, значительное влияние небуддийских верований, культов и традиций), он вначале не встретил серьезной конкуренции ни со стороны местной религии, ни со стороны государственной идеологии, каковой в сколько-нибудь развитой форме здесь просто еще не было. Как раз в буддизме в значительной мере японская государственность и обрела свое “первичное” идеологическое обоснование. Особенно возрастает роль и значимость буддизма, приверженцами которого вначале были главным образом иммигранты в годы правления Тэмму и Дзито (VII в.)². Однако в период правления Суйко (VII в.) сангха даже формально стала зависимой от государства: вводились особые государственные должности для надзора за их деятельностью, а также государственные списки монахов и храмов. Само принятие монашества требовало согласия соответствующего государственного ведомства. Во второй половине VIII в. особым указом для монахов была введе-

на шкала рангов, как для чиновников³. Впрочем, в этом огосударствлении японского буддизма главная роль отводилась не вопросам догматики, а соблюдению заповедей.

При императрице-монахине Кокэн (Сетоку) была предпринята попытка государственного переворота с целью установить своего рода теократическую власть. Инициатором переворота был “министр-монах” (сама по себе беспрецедентная должность) Доке. После смерти Сетоку в 770 г. он был изгнан, что способствовало усилению антибуддийских настроений при императорском дворе. Постепенно акцент в обосновании государственной идеологии все решительнее переносится на синтоистско-конфуцианский “синтез”. Было, впрочем, достигнуто и некое равновесие буддийского культа с почитанием синтоистских божеств, о чем мы еще будем говорить. К тому же в эпоху сёгунов буддизм берет своеобразный реванш за все свои предыдущие компромиссы и отступления.

Итак, хотя многие авторы полагают, что главную роль в Японии буддизм сыграл в качестве своего вклада в оформление японской государственности, правомерна и иная точка зрения, согласно которой как раз в этом аспекте буддизм был оттеснен синтоизмом. Зато буддизм в наибольшей мере способствовал “формированию индивидуального сознания выделявшейся из коллектива личности”⁴.

Легенда относит появление буддизма в Китае ко времени правления Миньди, императора династии Хань (I в. до н. э.). Уже во II в. начинается довольно бурная переводческая деятельность в Лояне. Один из первых переводчиков буддийских текстов на китайский язык – монах Ань Ши-гао, прибывший в Китай приблизительно около 148 г. Он придавал важное значение методам медитации. Именно переводы открыли перспективу сближения и взаимодействия буддийских и традиционных китайских представлений о мире. Для такого сближения была, впрочем, и определенная философская основа в самой китайской культуре (принцип недуальности, категории Дао, недеяния и т. д.)⁵. В III в. выделяется такой буддийский переводчик, как Дхармаракша. После перевода некоторых основополагающих сутр Праджняпарамиты буддизм Махаяны занимает прочные позиции в Китае. Но только начиная с Кумарадживы (IV–V вв.) были установлены реформированные принципы перевода.

Кумараджива основал и возглавил в Чаньани ведомство переводов. В течение восьми лет здесь было переведено на китайский язык множество сутр. Сам Кумараджива перевел “Махапраджняпарамита-сутры” в ста книгах. На юге наставник Буддхабхадра (359–429 гг.) перевел “Аватамсака-сутру” в шестидесяти книгах (основоположный текст школы Хуань). Можно утверждать, что с этих переводов и начинается отсчет появления собственно китайских буддийских школ. И здесь вновь нельзя не отметить даосизма, который, по словам Г. Дюмулена, “сыграл центральную роль в принятии китайцами буддизма”⁶.

Из учеников Кумарадживы назовем Сэн-чжао, которому приписываются четыре трактата с весьма характерными названиями: “В праджне нет знания”, “Вещи не изменяются”, “Пустота ненастоящего”, “Безымянность нирваны”. Все тот же Г. Дюмулен характеризует его как первого китайца, постигшего философию мадхьямы в чисто китайской манере. Праджня, по сути, есть знание не об объектах, но знание истинной необъективируемой реальности. Соответственно она лишена качеств. Как же ее в таком случае можно выразить словами? Никак, ибо “мудрец подобен пустой впадине. Он не ценит никакого знания... Он молчали-

вый и одинокий, пустой и открытый, обретается там, где состояния его бытия невозможно облечь в слова. О нем ничего нельзя сказать”.

Еще один известный ученик Кумарадживы, Дао-шэн (360–424 гг.), интересен тем, что уже у него можно найти учение о внезапном просветлении. Это дает основание ряду авторов именно к Дао-шэну возводить истоки школы чань. Ему приписывают не сохранившееся до нашего времени сочинение “Как стать Буддой при помощи внезапного просветления”. А по поводу четырех этапов просветления, которые упоминаются в “Сутре Лотоса”, Дао-шэн утверждает, что верующий преодолевает их одним актом озарения. Однако вера во внезапное просветление надолго заглохла после смерти Дао-шэна.

Итак, появившись в Китае в I в., уже к IV в. буддизм достигает здесь определенного “расцвета”. Крупные центры китайского буддизма того времени: на севере – столица Чаньянь, на юге – гора Лушан, вблизи Янцзы. Формирование же основных школ китайского буддизма происходит позже, в VI–VIII вв. Примерно с середины и до конца VIII в. можно говорить о переходном периоде, связанном с формированием “нового буддизма”, который так глубоко проник китайскую культуру, что содействовал ослаблению контроля метрополии над учениями буддийских школ.

Мы будем говорить о следующих основных направлениях китайского буддизма: эзотерический буддизм (например, школа Тяньтай); тантрический; чань-буддизм (школа медитации); буддизм монашеской дисциплины (люй); популярный или простонародный буддизм⁸.

Краткий обзор некоторых течений китайского буддизма начнем со школы Тяньтай. (Более обстоятельное изложение можно найти в новом учебном пособии, изданном по программе обновления гуманитарного образования в России: Основы буддийского мировоззрения. М.: Наука, 1994.) Эта школа относится к “школам сутр”, базировавшихся на определенном доктринальном тексте. Для школы горы Тянь – это “Сутра лотоса благого Учения”. Основатель школы – монах Чжи-и (VI в.). Мы находим в этой школе своеобразную трактовку учения о “десяти мирах” и соответствующих им типах живых существ. Прежде всего, различаются миры сансарических существ (обитателей адов, голодных духов, животных, людей, воинственных асуров, божеств) и “благородных личностей” (шраваков, пратьекабудд, бодхисаттв, Будды). Следует отметить, что каждый из указанных миров присутствует в каждом другом. А поскольку любой из миров рассматривается также в трех отношениях, то соответствующее умножение дает нам “три тысячи миров”. Отсюда – важнейшая для школы идея: “В одном акте сознания – три тысячи миров” (“и нянь сань цянь”). Но поскольку существование этих миров опирается на сознание Будды, то мы приходим ко второй центральной идее школы, идее “единого сознания” (“и синь”), в любом акте которого сразу и целиком полагаются все миры.

Речь здесь идет, разумеется, не об личности Сиддхартха Гаутамы, а об “извечном будде”, который изначально просветлен и есть истинная реальность всего сущего (т. е. неорганической природы в том числе). Этот своеобразный “субстанционализм” – отличительная особенность рассматриваемой школы. Другой ее характерной чертой является концепция “тройственной истины” (“сань ди”). Она такова: во-первых, любое явление бессущности, будучи проявлением порождающей его совокупности причин; во-вторых, любое явление иллюзорно, будучи порождением нашего воображения; в-третьих, любое явление не рождается и не гибнет, будучи проявлением вечного Будды. Две первые “истины” – следствие неадекватного познания реальности. Третья же признается “истиной

срединного пути”; только она ведет нас к пониманию единого сознания как подлинной реальности. В IX в. Сайтэ перенес это учение в Японию (школа Тэндай).

Весьма представительна и школа Хуаянь (яп. “Кэгон”), которой, возможно, был присущ наибольший интеллектуальный пафос во всем китайском буддизме вообще. Это течение также относится к “школам сутр”; наиболее значима для него “Аватамсака-сутра”. Основоположник школы – монах Фацзан (VI – нач. VII в.). Школа развивает концепцию так называемого дхармового мира, согласно которой весь мир присутствует во всей полноте в любом своем элементе. Это означает, что “все вещи свободно проникают друг в друга” (речь идет как о взаимопроникновении “всех дел”, так и принципов). На этом основана трактовка двух важнейших категорий школы Хуаянь: “ли” (“принципы”) и “ши” (“вещи”). Они соответственно представляют истинносущую реальность и ее эмпирическое проявление: дхармы и их инобытие. Это, однако, никоим образом не дуализм; напротив, учение Хуаянь утверждает сущностное тождество сансары и нирваны – в чем, собственно, и состоит суть концепции дхармового мира. Сугубо хуаяньское следствие такого взгляда: “вещи” оказываются наделенными природой “ли”, т. е. они заключают в себе бесконечность. Следовательно, буквально любая мелочь способна объять собой всю совокупность мудрости. (В этом смысле становится понятной столь большая значимость, которая придается в этой школе образу священной сети бога Индры.)

Свое учение школа Хуаянь считает наиболее полным и совершенным. В Хинаяне, говорил основоположник школы, есть дхармы, но нет “я”; в виджнянаваде есть “я” и есть дхармы, но нет противопоставления одного другому. Ибо все объемлется “дхармовой Вселенной”, в которой есть и множественность, и единство, и всеприсутствие всего во всем. Позднее учение Хуаянь в преобразованном виде было усвоено школой чань.

Следующая школа – цзин ту цзун (“Чистой Земли”, принадлежащая, как и чань, к “школам дхьяны”) – главный акцент ставит на практику молитвенного повторения имени будды Амитабхи (практика “нянь-фо”). Амитабха – будда Беспредельного света, под чьим покровительством находится Сукхавати, Страна счастья. Преобладающее в современной буддологии мнение таково: “... Буддийский культ Амитабхи сложился под большим влиянием иранской религиозной традиции, вобрав в себя многие черты культов богов Митры и Ормузда... культ будды Амитабхи действительно возник на стыке Индии и Ирана”⁹.

Итак, главная отличительная особенность этой школы – вера в спасительную силу будды Амитабхи. Первым патриархом школы признается Тянь-луань. Но подлинным основателем следует считать монаха Шаньдао. “Сукхавати” – по-китайски “цзин ту”, “чистая земля”; это так называемое “поле Будды”, т. е. мир, в котором жизнь существ абсолютно адекватна самой сути буддизма. Народный буддизм отождествлял его с раем (Западный рай). Школы чань и цзин ту различаются как школы “собственных сил” и “сил другого”. Ведь в эпоху “конца учения” способности живых существ угасают; вот почему возникает необходимость опоры на будду Амитабху, на силу его сострадания. Практика школы (концентрировавшаяся, напомним, на повторении мантры “памятования о Будде”, “Наму Амито фо”), имела своей целью обретение рождения в “чистой земле”. Позднее в Китае философская доктрина Хуаянь, практика чань и цзин ту объединились в своеобразный религиозный комплекс.

Традиция чань-буддизма (яп. “дзэн”) своими корнями уходит в Индию, но как самостоятельная школа возникает в Китае, причем уже имея за собой длительный период развития китайского буддизма. Появление чань связывают с

личностью Бодхидхармы, прибывшего в Южный Китай из Индии в V в. и принесшего традицию патриархов как способа передачи “печати сознания”. Фигура этого основателя новой школы медитации во многом легендарна¹⁰. Однако об истоках возникновения школы чань высказываются и другие мнения. Так, Г. Дюмулен приводит слова Рут Фуллер Сасаки: “Сегодня нам со всей очевидностью ясно, что китайский Чань возник не от конкретного индийского наставника и многие его корни уходят глубоко в исконно китайскую ментальность”¹¹.

Последующие патриархи школы: ученик Бодхидхармы, Хуй-кэ; Сэн-цань, которому, в частности, приписывается поэма “Надпись верующему сознанию”¹²; Дао-синь и Хун-жэнь (VII в.). Чаньская община, сложившаяся вокруг двух последних, получила название “Чистые врата Восточной Горы”. Можно сказать, что пятым патриархом заканчивается ранний период чань. Достигнутый результат – “выход за пределы индийской дхьяны” и включение традиции чань в качестве одного из направляющих элементов в жизнь китайского общества и в культуру¹³.

Следующий период истории этой буддистской школы – едва ли не самый темный и спорный. Речь идет о разделении чань-буддизма на Северную и Южную школы. “Формула” этого разделения такова: нань дунь бэй цзянь (“внезапность Юга, постепенность Севера”)¹⁴. Впрочем, с открытием дунхуаньских рукописей историю раскола, известную лишь в трактате Южной школы, во многом приходится уточнять. Основатель Северной школы – Фа-жу (638–689 гг.). Однако первым патриархом ее считается Шэнь-сю (605–706 гг.). Этот чрезвычайно эрудированный в буддийской метафизике автор полагал, что практика основана на учении, цель же ее – очищение изначально чистой духовной природы. На этом основана его концепция “постепенного просветления”, цзянь, с опорой на силу, дхьяну и праджню¹⁵.

Хотя некоторое время именно эта школа доминировала в течении чань, победила все же Южная школа. Обычно ключевой фигурой здесь признается Хуэй-нэн, который и считается Шестым патриархом чань¹⁶. Принцип Хуэй-нэна состоит в том, что “природа Будды – это Дхарма недвойственности” и “для пробужденного всякое живое существо является Буддой”. Шестой патриарх¹⁷ опирался на махаянистскую концепцию шуньяты (знаменитые слова Хуэй-нэна гласят: “Изначально ничего не существует”). Все дхармы – призрачные иллюзии; они по своей природе “пустотны”, но в то же время изначально “просветленны” и успокоенны. Поэтому нет ничего такого, от чего надо было бы освободиться с помощью специальной практики. Нет, собственно говоря, и самой практики; надо лишь непрерывно созерцать “пустотность” всех дхарм. В конце концов, чтобы обрести окончательное и полное “просветление”, необходимо практиковать “не-практику”, не имея осознанного стремления чего-то достичь или от чего-то избавиться¹⁸. Бэнь-синь (“первородное сознание”, в котором человек тождествен “природе Будды”) есть фундаментальная основа сознания всякого человека. Она не нуждается в совершенствовании, не может быть “омрачена” или “загрязнена”. Поэтому можно мгновенно обрести “просветление” в своей собственной природе, которая никогда не ошибается (что требовало бы силы), не волнуется (что побуждало бы к дхьяне) и никогда не омрачена неведением (что вызвало бы к праджне). Она проявляется внезапно, а внезапная практика не имеет постепенной последовательности и потому не опирается ни на какие вещи.

Итак, Южная школа, во-первых, признает теорию “природы Будды”; во-вторых, она решительно отвергает мнение, по которому эта “природа” является чем-то отдельным от реальности, обладающим внутренней субстанцией, передающейся в процессе реинкарнации; в-третьих, если “природа Будды” тождественна реальности, то последняя благодаря этому сама обретает некий “блеск транс-

цендентного великолетия” (Г. Дюмулен). Тем самым “природа Будды” выходит за пределы любых противоположностей. Поскольку же дискурсивное мышление движется в плоскости постоянного воспроизведения дуальностей и опоры на них, оно совершенно не способно постичь “природу Будды”¹⁹, которая открыта лишь для праджни, ибо последняя также лишена дуальности.

После Хуэй-нэна начинается деятельность третьего поколения школы, которое стоит у истоков нового чаньского движения. Это, прежде всего, Ма-цзу, стиль которого характеризовался как “странные слова и необычайные деяния” – и, с другой стороны, Ши-тоу Си-сянь (“Каменная Голова”). Первый дал толчок возникновению школы Риндзай, от второго путь ведет нас к школе Сото (яп.). Ма-цзу отличала не только парадоксальность поведения и суждений, но подчас и настоящая грубость (кстати, он впервые вводит в практику медитации громкий крик как средство достижения “просветления”). Суть его учения заключалась в том, что “изначально чистое сознание едино с природой Будды”. Таким образом, “помимо сознания нет Будды, помимо Будды нет сознания”. Главное – это не быть привязанным ни к “чистоте”, ни к “загрязнению”²⁰.

“Золотой век” чань-буддизма – это эпохи Тан и Сун. В этот период буддизм в Китае впитывает в себя даосскую идею “естественности”, соединяя ее с принципом спонтанности (в его буддийском понимании). В сущности, речь идет о взаимопроникновении этих двух религий²¹. Своеобразной кульминацией всего движения чань можно считать учение Линь-цзы (умер в 866 г.). Этот проповедник “буддизма свободного человека”, исполненный пафоса совершенной беззаботности и непричастности, удостоился после смерти (по специальному императорскому указу) титула “Чаньский наставник, Осветляющий Мудростью”. Его личность наилучшим образом выражала то, что называли “устремленностью к бездомности” (ведь само слово “монах”, сюккэ, и означало “покинувший дом”). Какое, вероятно, необычное явление для традиций китайской культуры представлял собою этот человек! Ибо он отстаивал не поклонение авторитетам, но дух критичности; не доверие сутрам, а доверие “своим собственным глазам”; не ученость и красноречие, а истинное понимание, не нуждающееся в рассуждениях. Все, что надо, – следовать путем “обыденного сознания”, следовать простейшему, но столь вызывающему для любого “человека усилия” тезису: “Лучше всего ничего не делать и ко всему относиться небрежно”. Однако здесь-то и заключена ловушка, потому что “простота” Линь-цзы глубоко парадоксальна²². Он органически соединял глубину и оригинальность мысли с ее имплицитным и незавершенным характером. Однако подобная отрывочность и фрагментарность остается верной принципу “целое присутствует в частном”. В своей проповеди непривязанности к вещам Линь-цзы доходит до вызывающе-радикальных, шокирующих тезисов (“Убей Будду, убей патриарха” и т. д.). Но хотя его речь и шокирует наше “моральное” сознание, это шок, который освобождает, снимает шоры с глаз, позволяя увидеть новые аспекты и измерения реальности²³.

В сущности, основное и, быть может, единственное требование Линь-цзы – это требование полной уверенности в самом себе: “Станьте же хозяином всякой ситуации, и где бы вы ни стояли, это будет истинным местом”. Ведь “вы – Патриарх-Будды”, т. е. истинный человек свободен везде и всегда и ни в чем не встречает сопротивления (свобода и истинная природа человека, таким образом, суть одно). Надо лишь сбросить все свои покровы (причем даже мыслительную деятельность Линь-цзы рассматривает как некое “платье”, которое надлежит “снять”). Истинное – и выше, и глубже различия святого и мирского. Поскольку же “у вас не хватает веры в себя, вы и мечетесь, пытаетесь найти что-то снаружи”.

Главное, что отличает Линь-цзы, – поиск “истинного человека” здесь и сейчас, среди сидящих перед ним. Как известно, в структуре традиционного китайского общества ранг человека определял для него едва ли не все. Напротив, для Линь-цзы “истинный человек” не заключает в себе ничего необычного, это человек “без ранга”, “без качеств”, “без форм”, “без признаков”, “без корней и истоков”. Тем самым он неопишуем и неопределим; “поэтому, когда вы ищите его, он все больше отдаляется, когда вы гоняетесь за ним, он оказывается совсем в других местах”. Значит, необходим даже не “поиск”, а непосредственное бытие “истинным человеком”, ибо ничто в действительности вам не мешает быть им²⁴.

После краткого периода гонений на буддизм при императоре У-цзуне (841–846 гг.), во второй половине эпохи Тан и во времена Пяти династий (907–960 гг.) в чань складывается традиция семейных школ, так называемые “Пять Домов”. Очень бегло охарактеризуем их (более подробный обзор дан в цитированной книге Г. Дюмулена).

Дом Гуйян отдавал предпочтение действиям как средству приобщения адептов к конечной реальности, по поводу же слов предпочитали хранить молчание. Наиболее выдающиеся представители: Гуй-шань и его ученики Ян-шань и Сян-янь.

Дом Линь-цзы продолжал традицию одноименного учителя, взгляды которого мы только что рассмотрели. Здесь, в частности, была развита концепция возрастающих уровней постижения реальности, которые отождествлялись с четырьмя альтернативными (возможными) типами взаимоотношения субъекта и объекта (я похищаю человека, не похищая внешних факторов; я похищаю внешние факторы, не похищая человека; я похищаю и то и другое; я не похищаю ни первого ни второго. Считалось, что на первой стадии преодолевается иллюзия субъекта, на второй – существования объекта, на третьей отвергается и субъект, и объект, но тем не менее сохраняется еще само различие между ними, тогда как на четвертой снимается всякое противопоставление субъекта и объекта). К этому примыкает и своеобразная “диалектика диалога” в этой школе (“гость испытывает хозяина”, т. е. ситуация, когда ученик превосходит учителя; “хозяин испытывает гостя” или ситуация, в которой учитель превосходит ученика; “хозяин испытывает хозяина”, т. е. равенство обеих сторон; “гость испытывает гостя” или растерянность и той и другой стороны).

Дом Цаодун, основанный в IX в. Дун-шанем. Здесь получила развитие диалектика так называемых “пяти рангов”, которые выражали различные аспекты фундаментального единства Абсолюта (“Искривленное внутри Прямого”, “Прямое внутри Искривленного”, “приход изнутри Прямого”, “приход в середину Искривленного”, “достигнутое Единство”). “Прямое” (чжэн) указывало на абсолютное, единое, ноуменальное и одинаковое; “Искривленное” (пьянь) – на относительное, множественное, феноменальное и различное. Таким образом, единое бытие уподоблялось струящемуся потоку, в слитности которого мы находим неограниченное взаимопроникновение всех вещей-феноменов. Эти абстрактные формулы (впрочем, выраженные символически) наполняются вполне конкретным практическим этико-аскетическим содержанием.

Дом Юньмэнь, основанный Юньмэнем Вэнь-янем (IX–X в.). Стиль, характерный для этой школы, именуется как “преграда из одного слова”. Имеются в виду односложные резкие ответы адептов этой школы (“Что такое чань?” – “Это – оно”), которые на самом деле многозначны и не исключают множества альтернатив. Знаменитая фраза Юньмэня гласит (может ли верующий европеец сказать нечто подобное о Христе?): “Что такое Будда? – Палочка для подтирания зада”. Но

суть тут в том, что для истинного последователя чань нет различия между “чистым” и “нечистым”, “сакральным” и “мирским”, ноуменальным и феноменальным. Шокирующая же форма ответа должна дать толчок к просветлению.

Дом Фаянь основал Фа-янь Вэнь-и. Представители этой школы выделяли шесть признаков бытия: всеобщность, разделенность, одинаковость, разнородность, становление, исчезновение. Принципы, ведущие к постижению всеобщего единства, – взаимопроникновение всех свойств и разнообразие в одинаковости.

Подлинной зрелости чань-буддизм достигает в эпоху Сун (Северная Сун 960–1126 гг., Южная Сун 1127–1279 гг.; если и можно говорить об особом китайском “ренессансе”, то это как раз эпоха Сун). В это время чань-буддизм в Китае достигает особого, политически привилегированного положения. Оформляется целая юридическая система “Пяти Гор” и “Десяти Храмов”, когда буддийские монастыри разделяются по категориям и рангам. Но одновременно это вело к сильной бюрократизации чань и утрате творческого импульса. Второй этап творческого развития этого буддизма связан с Японией. Но об этом мы будем говорить отдельно, имея в виду то обстоятельство, что именно в японском варианте дзэн-буддизм покорила Западную Европу и Америку в 60–70-е гг. XX в.²⁵

Буддизм в Японии – это столь же продолжение предыдущей темы, сколь и новая страница в истории буддизма. Дело в том, что в Японии буддизм занял совершенно исключительное положение и оказал такое влияние на японскую культуру и саму ментальность японцев, какого не имел ни в Индии, ни в Китае. Еще О. О. Розенберг отмечал необычайную сложность японской культуры, которой с самого начала пришлось решать и “решить трудную задачу усвоения двух чужих и чрезвычайно разнородных элементов – китайского и индийского”²⁶. Возникает вопрос: а не сводима ли вся эта – японская – культура к комбинации тех или иных заимствований? По этому поводу О. О. Розенберг пишет следующее: “Если бы даже и обнаружилось, что так называемое “чисто японское”, в сущности, действительно только продукт чужих элементов, то, во всяком случае, оно продукт своеобразный, и работа по исследованию его, проникая в глубину японского духа, в то же время простирается и далеко за пределы Японии, до Китая и Индии”²⁷.

Как отмечают авторы монографии “Буддизм в Японии”, причины сравнительно легкого распространения буддизма здесь могут быть вскрыты только при выяснении функциональных различий его с синтоизмом. И вообще, “проблема функционализма является ключевой при рассмотрении любого рода межкультурных влияний”. Известно, что власть и прерогативы синтоистских божеств распространялись, прежде всего, на землю и ее дары. Поэтому “функциональную разницу между буддизмом и синтоизмом можно выразить в виде пары “культурное – природное”²⁸. Буддизм в Японии регулировал главным образом социальные отношения “подданные – государственная власть”. Но не только. Буддизм принес в японское общество то, что можно назвать “личностной этикой”, отличной от “общинной этики” синтоизма. Он позволил иначе конституировать саму “субъективность”, – не в качестве совокупности характеристик предков, переходящей от одного поколения к другому, но как инстанцию, ответственную за свои собственные поступки. Правда, все это лишь в идеале, в тенденции, прокладываемой себе путь не сразу и прямо, а косвенно и постепенно. Благодаря буддизму распространяется и приживается идея этического воздаяния. Соответственно

трансформируются представления о смерти. Не случайно выполнение погребаль-ного ритуала в конце концов становится привилегией буддийского духовенства.

Буддизм также инициировал ускорение институализации синто. И было создано специальное ведомство – Дзингикан, Управление небесными и земными божествами – как орган государственного синтоизма. При всем функциональном различии этих двух религиозных систем нельзя было избежать их взаимодействия. Осуществлялось оно, прежде всего, в пространстве храма и не могло обойти культа предков. Буддистские храмы начинают осмысляться местными жителями и как храмы божеств-охранителей данной территории, как храмы родовые. В свою очередь, буддизм обогатил синтоизм храмовой литургией²⁹. К началу XIII в. появляется новый тип храмов, соединяющий в себе буддистскую и синтоистскую концепции сакрального пространства. Это так называемый дзингудзи – синтоистский храм с расположенной рядом буддийской молельней. В конечном счете процесс взаимопроникновения приводит к возникновению принципа хондзи суйдзюку. С точки зрения этого синкретического верования божества синтоизма суть временные воплощения будд и бодхисаттв. Но могло быть и иначе: будды трактовались как аватары синтоистских божеств³⁰.

Для иллюстрации этих положений рассмотрим конспективно шесть школ периода Нара, две школы эпохи Хэйан, а также школы реформированного буддизма (амидаизм, дзэн и нитирэннизм).

Старейшая из них – Санрон-сю, “школа трех трактатов”³¹. Доктринальный базис ее покоится на философии мадхьямики. Главная концептуальная установка – уже знакомый нам тезис об относительности, неабсолютности, нереальности дхарм. Следовательно, и вообще “десять тысяч вещей” не имеют никакой собственной природы. Но как бы могли они тогда существовать? Лишь как относительная реальность, за которой, однако, “скрыта” реальность истинная, т. е. имеющая собственную природу и не зависящая от другой. Ибо тот, кто утверждает отсутствие реальности вообще, демонстрирует “привязанность к пустоте”. “Срединный” же взгляд иной и различает (только не онтологически, что вело бы к двойственности, а эпистемологически) реальность феноменальную (зависима, бессущностна, пустотна) и ноуменальную (абсолютная целостность, не поддающаяся определениям; “таковость”).

Татхата (“таковость”, абсолютная реальность) постижима лишь праджней. Для мысли же, основанной на структурах разума с его стремлением к дискурсивным различениям, Абсолют полностью трансцендентен. “Парадокс” состоит в том, что, поскольку различие феноменов иллюзорно, кажущимся является и само различие сансары и нирваны. Предпосылка для проявления праджни – знание “двух истин”: “мирской истины” и “истины первого значения”³². После усвоения оных адепт получает возможность “устранения ложного и усвоения правильного взгляда”. Первое охватывает все учения, трактующие единичное в качестве реально-го. Второе – это правильное понимание шуньи, т. е. постижение татхаты “срединным путем без имени и знаков”³³. Завершением этой доктринальной схемы оказываются так называемые “восемь не”³⁴, которые тракуются как различные аспекты “срединного пути”, но проявленные на уровне “временных имен”. Следует упомянуть и одно из основных положений школы, синке итине, что означает “сердце и объекты единоподобны”. Таковы в самом беглом и сжатом изложении взгляды адептов Санрон-сю³⁵.

Школа Дзедзицу считается дочерней от предыдущей. Каноническим текстом здесь признается трактат “Рассуждение о достижении истинного”, приписываемый индийцу Хариварману (III–IV вв.). Свообразие учения этой школы – в со-

единении концепции шуньи с теорией восьмидесяти четырех разновидностей дхарм, среди которых есть как условно, так и истинно реальные. Считается, что учение этой школы пытаясь занять некое промежуточное положение между подходами хинаянистов и махаянистов. Естественно, любое признание реальности дхарм противоречит принципу шуньяты. Но следует учесть многозначность последнего. Понятию шуньи сопутствует ряд коннотаций: отсутствие преград, вездесущность, одинаковость, обширность (в смысле бесконечности), бесформенность и беззнаковость, чистота, неподвижность, позитивное отрицание, непривязанность (в том числе и к самой же “пустотности”)³⁶. Вероятно, благодаря этому существует некоторая возможность сгладить указанное противоречие.

К хинаянистскому направлению относится и школа Куся (“Коша”, “вместилище”; имеется в виду “Вместилище Абхидхармы” Васубандху). Учение школы базировалось на идеях сарваствады (хотя основной канонический текст ее относился к виджнянаваде). Многими исследователями данная школа рассматривается как подготовительная по отношению к школе Хоссо. Поэтому мы не будем на ней задерживаться. К тому же, с точки зрения махаянистов, в этой школе занимались тщательным анализом лишь кажущегося, а не сущностного. Анализ основывался на выделении 75 разновидностей дхарм, среди которых различались “волнующиеся” и “неволнующиеся” (последние участвуют в общем потоке бытия, но не в создании композиций). Суть в том, что компоненты (элементы) реальны, в то время как их комбинации иллюзорны; иллюзорна, следовательно, и личность как композиция пяти скандх. Напомним, что в Хинаяне спасение тождественно прекращению “волнения” дхарм, когда они уже не создают образующих личность, самость комбинаций. Причины “блужданий” по “мирам” разделяются на внутренние (“деяния” тела, речи и мысли) и внешние (“ложные взгляды”, среди которых в свою очередь различаются основные и побочные).

Однако по-настоящему виджнянаваду (учение о “только-сознании”) в контекст духовной жизни Японии ввела школа Хоссо (кит. Фасян, основатель которой – Куйцзы, VII в.). Эта школа исходила из толкований йогарических концепций, развитых Дхармапалой. В доктринальном комплексе школы А. Н. Игнатович предлагает выделить как бы три слоя: классификацию буддистских доктрин, учение о дхармах, сотериологическую догму. Классификация следует принципу различения трех “прогрессирующих” этапов деятельности Будды. Учения первого описываются формулой “я-пусто, дхармы-существуют”. Учения второго следуют принципу “я-пусто, дхармы-пусты”. И, наконец, на третьем этапе раскрывается истина “срединного пути” как пути “не-пустоты и не-существования”. Таким образом, Будда последовательно освобождает нас от привязанности к собственному “я”, от заблуждения относительно реальности дхарм, чтобы затем, используя эти “уловки”, открыть нам “срединный Путь”.

В теоретическом плане на первое место в этой школе выдвигается проблема “вида дхарм”. Причем основной анализ сосредоточивается на группе дхарм, относящихся к сознанию. Эти дхармы образуют три его типа: осознание чувственно воспринимаемого и представляемого; сознание, систематизирующее плоды “шести сознаний”³⁷ первого типа (под этим подразумевается мана-сики, “разум”, т. е. способность выделения субъекта и объекта, а также различения “дел и вещей”; именно она является “производителем заблуждений”); и, далее, алая-виджняна, “сознание-хранилище” так называемых “семян”, порождающих иллюзию существующих феноменов. Как видим, алая-виджняна трактуется здесь несколько двусмысленно; ее можно отождествлять и с татхагатой, и с потоком индивидуального сознания, и вообще – с категорией феноменального уровня бытия.

Итак, “семена”³⁸ в алая-виджняне суть причинный фактор проявления дхарм из этого типа сознания. Но алая-виджняна полностью бездеятельна. Только мана-сики “искуривают” “семена” из “сознания-хранилища”; будучи затем восприняты шестью сознаниями, они и продуцируют ощущение собственного “я”, равно как и окружающего мира. Что касается видов нашего представления о бытии, то их тоже три типа (или “три знака всех дхарм”): “знак привязанности ко всеобщим изменениям”, “знак возникновения с опорой на другое”, “знак совершенной истины”. Им соответствуют “три рода отсутствия собственной природы” (собственной природы “знака, или вида”; собственной природы “рождения, или возникновения”; собственной природы “в высшем значении”).

Так выясняется “истинная природа” “только сознания”, порождением которого все и является. Выходит, что абсолют или истинная реальность и есть “только сознание”, тогда как дхармы (единичное) иллюзорны, не имеют собственной природы. Далее, “только сознание” есть истинный субстрат всех восьми сознаний (т. е. шести перечисленных, а также мана-сики и алая-виджняны). Данная школа, следовательно, находит некое положительное “определение” абсолюта, считая “пустым” всякое различие и противопоставление субъекта и объекта, покоящееся на выделении единичностей.

Вся эта концепция подчинена задаче спасения. Но если исходить из нее, то в чем же суть последнего? В подавлении деятельности “седемого сознания” (мана-сики) и одновременно обретении интуитивной праджни. Ибо только ей открывается истина, согласно которой все находится в нашем сознании, “пробуждение” же (исключающее всякое дискурсивное знание) преодолевает двойственность сансары и нирваны³⁹.

Следующая школа – Рицу (“Заповеди (обеты)”). Она также имела китайский прообраз (ее основание возводится к китайскому монаху VI–VII вв. Дао Сюаню), а в Японию была ввезена китайцем Цзянь-чжэнем в VIII в., который и ввел здесь церемонию “принятия заповедей”. Дело в том, что догматическое учение этой школы опиралось на Винаю; соответственно и саму школу отличала тщательная, весьма разветвленная классификация заповедей⁴⁰. Заповеди и обеты, медитация и высокая значимость буддийских учений образуют здесь “совершенный сплав”. В связи с этим упомянем типологию этих учений, принятую в данной школе; все они подразделялись на “обращающие” (таковы философско-доктринальные концепции, подводящие к высшей мудрости) и “регулирующие” (т. е. излагающие сами обеты и заповеди).

Но наиболее рафинированная школа эпохи Нара – к тому же не имевшая прототипа в Индии – это школа Кэгон (кит. “Хуаянь”). Основным каноническим текстом ее считалась “Сутра о величии Цветка”, в которой излагалась концепция Будды в “Теле Закона” как субстрата – субстанции всех уровней бытия. Символ “Тела Закона” – будда Вайрочана, а посему все сущее есть его манифестация. Если же так, то, по сути дела, снимается всякая оппозиция между абсолютным и феноменальным.

Все это нам уже известно по школе Хуаянь. И тем не менее уточним доктринальную базу Кэгон-сю. Центральное понятие – “мир дхармы”. С ним сопряжены все остальные категории – и прежде всего дзи (“дела”) и ри (неделимое и истинное). В рамках концепции об “одновременном взаимозависимом возникновении” всех “миров дхармы” выясняются характеристики того, что именуется “миром дхармы”. Таковых четыре: феноменальный мир “дел и вещей” (дзи-хоккай), абсолютный мир “единого сознания” (ри-хоккай), отсутствие преград между двумя первыми (дзи-ри мугэ хоккай), отсутствие преград и различий между са-

ими феноменами (дзи дзи мугэ хоккай). Последнее есть своего рода “венец” учения этой школы, поскольку позволяет утверждать, что “мир дхармы” есть “мир дхармы без преград между делом и делом”.

Таким образом, ри на некотором глубинном уровне тождественно дзи: одно проникает в другое и все феномены несут в себе природу абсолюта. И поскольку сами они не имеют “собственной природы”, различия между ними иллюзорны. Все это позволяет Кэгон-сю “интерпретировать “пустоту” в положительных терминах “полнота и всеобщность”. Итак, “все дхармы – единое и нерасторжимое целое”, которое, однако, можно рассматривать с шести точек зрения (доктрина рокуси): общее или частное, тождественное или отличное, формирующее или разрушающее⁴¹. А поскольку “мир дхармы” обладает одновременно всеобщностью, множественностью, уникальностью и целостностью, то существует возможность некой “эманации” из бесконечного многообразия “частных тел”. Важнейшими считались десять; десятое – так называемое “тело пространства” – считалось “знаковым” выражением будды Вайрочаны. Любопытной является трактовка времени в этой школе, согласно которой в будущем, настоящем и прошлом присутствуют эти же три модуса. Девять возникающих таким образом “Времен” плюс “все Время” образуют уже десять Времен. Они подвижны и изменчивы в своей протяженности, будучи способными как сжиматься до мгновения, так и растягиваться на долгие кальпы (что зависит от состояния подвижника). На основе концепции “взаимозависимого возникновения” эта школа разработала также чрезвычайно детальную теорию причинности. Упомянем еще и о классификации буддийских учений в этой школе: учение малой колесницы, начальное учение великой колесницы (оно содержало “истины” о шунье и видах дхарм), “конечное учение” школы Тэндай, “внезапное учение” школы дзэн и “совершенное учение круга” самой Кэгон-сю. Как видим, концепции иных школ отнюдь не отбрасывались, ибо не считались ложными. “Реставратором” Кэгон-сю после периода ее упадка выступил Кобэн (1179–1232 гг.). Но это уже эпоха Камакура.

Культура эпохи Хэйан была уже настолько развита в национальном смысле, что признана классической. Но одновременно это культура утонченно-аристократическая. Влияние же буддизма на императорский двор было весьма велико. В это время возникает система инсэй или так называемого монастырского правления, когда император (находившийся в зависимости от клана Фудзивара) передавал трон сыну, а сам уходил в монастырь. Это обеспечивало ему высокий сан в буддийской иерархии и освобождение от прямой зависимости от канцлера-регента. “Парадокс” буддизма этого периода: хотя школы Тэндай и Сингон ориентировались на аристократическую среду, в целом буддизм эпохи Хэйан привил японскому сознанию отнюдь не аристократические идеи; и, прежде всего, он устранил вопиющую противоположность между обыкновенной человеческой жизнью и божеством, между повседневным существованием и нирваной. В конечном счете (после ограничения независимости буддийских монастырей) между государством и буддийской иерархией сформировались новые отношения. Однако это не помешало очередному возвышению буддизма, связанному с деятельностью Сайтё и Кукая. Первый основал школу Тэндай, второй – Сингон. Обе эти школы большое значение придавали ритуалу, через который и реализовывались основополагающие принципы их учений. Так, в школе Тэндай была развита практика визуализации образа Будды или иного священного символа абсолютной реальности. Вообще, учение этой школы превратилось постепенно в одно из самых влиятельных в Японии. Ее основатель Сайтё (767–822 гг.) некоторое время жил в Китае, откуда привез множество сутр и трактатов⁴². Период

становления школы оказался достаточно долгим и, борясь за выживание, она развернула широкую миссионерскую деятельность. Уже после смерти основателя она даже смогла добиться объединения с государственной церковью. Более того, здесь явно просматривается попытка создания “вселенской церкви”. Это требовало признания догматической системы Тэндай вершиной всего буддийского учения⁴³. Соответственно бодхисаттвы-монахи, носители этого учения, рассматривались как “сокровища государства”⁴⁴.

Итак, Сайтё, по существу, развивает не что иное, как концепцию теократического государства. Беспорядки в стране (сюда относятся не только смуты в обществе, но и природные стихийные бедствия) знаменуют начало века конца Закона. В этих условиях только учение “Сутры лотоса” признается средством спасения страны. Кстати, свое место в государственном буддизме занимает и синто. Основатель Тэндай-сю изменяет сам смысл знаменитой фразы “Дай Ниппон коку”, которая стала обозначать уже не просто место обитания синтоистских божеств (ками), но и “Великую Японию” как таковую.

В доктринальном комплексе Тэндай-сю исследователи выделяют четыре основных компонента: теоретические концепции китайской школы Тяньтай: та́к называемое “тайное учение” (доктрина эзотерического буддизма); практики медитаций и систему заповедей⁴⁵. Обратимся к основным положениям догматики школы.

Как уже было отмечено, истинным каноническим текстом здесь считалась “Сутра лотоса благого Закона”. Очень большое значение придавалось также толкованиям этой сутры монахом Чжи-и (VI в., фактический основатель школы Тяньтай). Экзегеза Чжи-и была посвящена обоснованию превосходства “Сутры лотоса”⁴⁶, которая выступала как “абсолютно благое” по отношению к другим каноническим текстам, рассматривавшимся как лишь “относительно благое”. Онтологическое учение школы базировалось на уже известной нам концепции “десяти миров дхармы”. Суть в том, что все эти “миры” понимаются как определенные состояния человеческой психики (эта типология десяти основных состояний сознания и одновременно уровней бытия, по-японски называется дзиппокай). Отличает данную школу стремление дать функциональное осмысление “десяти мирам”. Имеются в виду условия их функционирования, обозначаемые термином нёдзэ (“именно так”, “именно такие”). Их тоже десять⁴⁷; сущностное единство всех нёдзэ (которое и является всеобщим условием существования “дел и вещей”) именуется “крайним пределом начала и конца”. Он связывает все остальные условия.

Развитие этой онтологической схемы приводит к концепции дзикай-гоку, взаимопроницаемости десяти “миров-состояний”. Парадоксальность ее следствий состоит, например, в том, что в “мире Будды” скрыт “мир ада” и наоборот. “Десять миров”, умноженные на самих себя (в силу их взаимопроникновения), а также на десять нёдзэ и три сферы существования⁴⁸, дают нам “три тысячи сторон” бытия. Отсюда тэндайская “формула”: “в одном мгновении мысли – три тысячи дел и вещей”. Причем взгляд на всю эту картину, если так можно выразиться, зависит от принципа “трех истин” (“истина о пустоте” реальности, “истина о временном” характере реальности, “истина о срединном”, которая снимает две первые точки зрения; собственно говоря, две первые относятся к уровню так называемого “уловочного знания”, лишь приближающего ученика к постижению “сокровенной истины”).

На этой онтологии основывается сотериологическое учение школы, сводящееся к утверждению о наличии возможности спасения (выявления в себе “природы Будды”) для всех живых существ (спасение, таким образом, универсально).

Расцвет Тэндай-сю приходится на IX–XI вв. И это несмотря на раскол школы в X в. на два яростно борющихся друг с другом течения: саммон (“горное”) и дзимон (“храмовое”).

Перейдем, однако, к другой знаменитой школе эпохи Хэйан, Сингон-сю (“Истинные слова”; учение Сингон называют также “Колесницей прохождения духа”⁴⁹). Эта школа, которую О. О. Розенберг считал наиболее универсальной в японском буддизме (ее путь – это путь мышления), была основана в IX в. Кукаем. Вряд ли в Японии найдется более почитаемая фигура из местных буддийских учителей. Уже будучи в Китае, он стал восьмым (после Хуэйго) патриархом эзотерического буддизма. Собственно, Сингон-сю и есть японский вариант тантрического буддизма, основная установка которого – достичь состояния Будды в настоящем теле. Соответственно достижение “буддовости” уже в этой жизни – главная тема Кукая. И рассматривал он ее не столько как теоретическую, сколько как практическую. У Кукая речь шла вовсе не об обретении благ в этой жизни с помощью магических ритуалов (распространенная в японском буддизме концепция гэндзэ рияку), но именно о том, чтобы стать “Буддой в настоящем теле”. “Формула” Кукая такова: “два учения” (явное и скрытое) “составляют два, но не есть два” (дзини фуни). Иначе говоря, две реальности – внешняя и внутренняя, явленная и тайная – некоторым образом совмещены⁵⁰. Но тогда мы точно так же имеем и два типа учений: явное (конге) и тайное, скрытое (микке), которое тем не менее отнюдь не является каким-то “секретным”. Просто оно само по себе доступно немногим, ибо не может быть схвачено и ограничено словами, знаками; оно требует передачи непосредственно “от сердца к сердцу”, от учителя к ученику.

Надо сказать, что учение школы Сингон считалось полученным от самого “центрального Будды” Вайрочаны. Как изначально, вечно “просветленный”, он всегда пребывает во всем; следовательно, уже и сейчас присутствует будущая спасенность всех существ. В силу этого обстоятельства Сингон также притязала на обладание высшим учением, сокровенной тайной истины буддизма. Школу отличала не только чрезвычайная сложность ритуала, но и исключительная роль, которая отводилась здесь искусству. Еще О. О. Розенберг отмечал, что как без дзэн-буддизма нельзя понять японскую поэзию, так без Сингон нельзя понять религиозного искусства Японии⁵¹.

В учении этой школы Вселенная представляла как комбинация шести “непроизводящих” и “непроизведенных” “элементов” (земля, вода, огонь, ветер, небо-пустота, сознание). Она представляла воплощением непостижимых принципов и мудрости Махавайрочаны, визуальной мандалой⁵² изначального Будды. Сама теория “достижения состояния Будды в настоящем теле” покоилась на двух важнейших положениях, разработанных еще в Индии: принципах недualityности и изначальной просветленности. И действительно, без исходной просветленности нельзя достичь ее и в конце. Но тогда дистанция между обыденным и “пробужденным” состояниями – как принадлежащая дуалистической точке зрения – опять же становится условной и относительной. Наконец, следует упомянуть и характерную для этой школы теорию “четырёх тел Будды” (самоприроды, восприятия, превращения, порождений), которые усматриваются во всех проявлениях вообще, от низшего существа до Абсолюта. Таким образом, дхармакая (истинно-сущее, исходная нерождаемость всех дхарм) присутствует во всем сущем без исключения.

Чем же примечателен японский эзотерический буддизм? “Философская система эзотерического буддизма позитивна, она не отрицает ничего, рассматривая

все во взаимосвязи и совокупности. Подход здесь целостный; разницу уровней сознания усматривают лишь в степени просветленности⁵³.

В истории Японии 1192 год ознаменовался победой рода Минамото в длительной борьбе с родом Тайра. Устанавливается власть сёгуна (верховного главнокомандующего), при котором император сохраняет лишь номинальную значимость главы государства. Родовая аристократия теряет господствующее положение, вытесняясь самурайским сословием (букэ). Столица переносится из Киото в г. Камакура, что дает название всему этому историческому периоду (XIII – нач. XIV в.). Новое сословие не могло просто заимствовать блестящую аристократическую культуру эпохи Хэйан, оно нуждалось в собственной идеологии, в культуре совсем иного характера. Эту потребность в значительной мере и удовлетворяло реформаторское движение буддизма периода Камакура. Камакурский буддизм в отличие от буддизма эпохи Хэйан (времени усвоения континентального буддизма) определяют как “реформаторский”. Это движение за реформацию буддизма XII–XIV вв. можно рассматривать как высшую точку развития буддийской мысли в Японии. Появляются три новых течения – амидаизм, нитирэннизм, дзэн. Они существенно различались: первое обещало спасение в “чистой земле” будды Амиды; второе переместило центр тяжести с поприща метафизической догматики в сферу социальной теософии; третье, отвергая рационалистическое видение реальности, вело к достижению “просветления” в этом мире. Реформаторские школы буддизма предложили более действенные практические методы достижения “освобождения” и упростили – даже отодвинули на дальний план – изощренность теоретических и теологических аргументов старых школ. Одна из таких реформаторских школ – амидаизм. Как течение она начинает формироваться еще в эпоху Хэйан (хотя знакомство с верой в “чистую землю” будды Амиды было знакомо японцам и в период Нара). Можно сказать, что своеобразной колыбелью амидаизма и учения о “чистой земле” в Японии была школа Тэндай. Формирование амидаизма как самостоятельной школы ускорили эсхатологические настроения в некоторых кругах аристократии и буддийского духовенства (да и в более широких массах населения), распространявшиеся с конца X в. В такой атмосфере амидаистское учение, тоже исходившее из веры в скорое наступление века “конца Закона”, обретает особую значимость⁵⁴. Впрочем, доктринальный комплекс амидаизма окончательно складывается еще в Китае. В основе его – махаянистские тексты и в особенности Саддхарма-кундарика и шастра Нагарджуны. Проникновение же в Японию китайского амидаизма начинается в VIII–IX вв. (не в последнюю очередь благодаря эзотерическим школам Тэндай и Сингон – аналогам китайских школ Тяньтай и Чжэньян). В этом течении разрабатывался так называемый “легкий путь” спасения, ориентированный на “силы Другого” (будды Амиды); практика верования предельно упрощалась (фактически сводясь к нэмбуцу, молитвенному обращению).

Согласно “космологии бесчисленных”, существует неисчислимо множество будд и их земель; при этом различаются земли “чистые”, “нечистые” и “смешанные”. Наша земля относится к “нечистым” и “смешанным” и расположена на юге. Среди “чистых” возвышается земля будды Амиды, расположенная на западе, но нас отделяет от нее столь огромное расстояние, что собственными силами человека туда попасть не может (а это равноценно спасению). И только сила всемогущего Амитабхи способна дать человеку второе рождение (в “чистой земле”)⁵⁵.

Обычно говорят о двух типах амидаизма. Первый (он-то и доминировал в период Камакура) делает основной акцент на учении о возрождении адепта в “чистой земле”, которое целиком обязано помощи Амиды⁵⁶. Второе (определив-

шееся еще в хэйанскую эпоху; здесь можно назвать монаха Рёнина, основавшего школу Юдзу нэмбуцу⁵⁷) все усилия направляет на выявление “природы Будды” при помощи медитации; объектом медитирования опять же является будда Амиды.

Учение “чистой земли” называли “легким путем служения иной силе”. Оно требовало свободного от всяких расчетов и полного сосредоточения “на молитве в каждое мгновение жизни”. Но увы, как говорил Кэнсё-бо, “нигде нет человека, понимающего, что самая лучшая мысль: «О Будда, помоги мне!»”. Почему же, несмотря на кажущуюся простоту учения, амидаизм глубоко парадоксален? Хонэн-сенин писал: “Глубокое истолкование Молитвы оборачивается, напротив, мелким делом... В Молитве с произнесением Имени отсутствие метода есть метод”. В “Избранных записях скорбящего об отступничестве” Юйэн-бо (XIII в.; здесь излагаются разъяснения о проповедях учителя Синрана) утверждается: “Даже добродетельный человек может достичь рождения в “чистой земле” и уж само-собой – порочный”. Мы в полном недоумении; казалось бы, все должно быть наоборот. Но вот вам “объяснение”: “Ибо человек, уповающий на добро, на достигнутое своими силами, не может довериться всем сердцем Иной Силе и, значит, не соответствует Изначальному Обету Амиды”⁵⁸.

Итак, для спасения в этой школе признавалась достаточной практика нэмбуцу, славословие будде Амитабхе (“Наму Амида-буцу!” – “Слава будде Амиде!”), хотя даже нэмбуцу включала в себя в качестве условий целых “четыре практики”⁵⁹. Из реформаторов амидаизма надо отметить Хонэна (1133–1212 гг.); опираясь на китайского монаха Шаньдао, он также со всей резкостью провозгласил одну лишь веру в милосердие Амиды самостоятельным условием спасения (т. е. рождения в “чистой земле”). Еще более знаменит Синран (1173–1262 гг.), основатель школы Дзёдо-синсю (“Истинная школа «чистой земли»”). Последний перенес основной акцент с практики нэмбуцу на самостоятельность искренней веры в Амиду. Такая вера ведет к потребности в благодарении Будды как единственного потенциального спасителя людей (речь, разумеется, идет все о том же Амиде). Тезис Синрана о “пробуждении веры” достаточно парадоксален. Ведь “пробудить” ее не могут сами по себе ни чтение сутр, ни произнесение нэмбуцу, ни поклонение изображению будды Амиды.

Все же путь веры в безграничное милосердие Амитабхи – идея, не вполне согласная с основным учением буддизма о личной силе, личном стремлении человека к спасению; отсюда – нападки на амидаизм. Впрочем, последний в Японии не был целостным течением; в нем существовало множество школ, борющихся друг с другом. Общим для них было разве что признание конечной целью рождение в “чистой земле”. Надо сказать также о слабости этической концепции амидаизма. В. Н. Горегляд даже пишет по этому поводу, что “постепенно из этического символа идея спасения в толковании идеологов амидаизма превратилась в стимул для воспитания слепой веры. Новая разновидность буддизма, отличная от всех старых, достигла процветания именно за счет снижения роли нравственного показателя”⁶⁰.

Одна из самых оригинальных фигур японского буддизма, несомненно, Нитирэн (1222–1282 гг.), основатель специфической японской школы Хоккэ-сю (“школа Цветка Закона”; название Нитирэн-сю она получила уже в XIX в.). Вероятно, это наиболее нетерпимое по отношению к другим буддийским школам течение. “Озарение” Нитирэна выразилось в словах: “Наму Мёхо рэнгэ кё!” (“Слава Сутре лотоса благого Закона!”). Это не просто слова, а буквально некий магический обряд. Какова его цель, в чем его смысл? Смысл в том, что в эпоху “конца Закона” только “Сутра лотоса” способна вести к спасению, поскольку лишь в ней якобы

“откровение” Будды Шакьямуни запечатлено в сокровенной истинности. Цель же соответствующего обряда не только сотериологическая, но и весьма прагматическая; имеется в виду “воздаяние за веру в этой жизни” (гэндзэ риякю). При этом “истинная вера” есть путь избавления от всяческих бед не только отдельного человека, но, главным образом, всего народа, самого японского государства. Этим обусловлен мессианизм школы. Вообще нитирэнский идеал – обуцу мёго – предполагает единство буддизма и управления государством.

Методу сёдзю, избравшему сострадание в качестве пути спасения, Нитирэн бесстрашно противопоставляет метод сякубуку⁶¹. По существу, это метод активной пропаганды, требующий ломать заблуждения незнающих, “громить плохих людей и плохие учения”⁶². Естественно, что он вел к абсолютизации собственных взглядов, к агрессивному стремлению насильственно пресекать деятельность всех других школ, искоренять все иные учения. Ведь сторонники “плохого Закона” неизбежно навлекают на Японию беды и несчастья.

Другая отличительная особенность адептов школы – стремление играть активную политическую роль, быть духовным наставником бакуфу (правительство сёгуната), указывая “истинный путь” управления государством⁶³. Здесь Нитирэн осознал себя и новатором, и наследником традиций Сайтё. Объединяла их и доктрина теократического государства.

Восприняв теорию “взаимоприкновения миров”, Нитирэн объявил, что все японцы в потенции являются буддами. В то же время он развил странную идею “бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли”; именно через них, появившихся в самом начале периода упадка, Будда якобы передал “сокровенную суть Закона”. Тем самым значение традиционно почитаемых бодхисаттв резко понижалось.

“Спасение” Японии, по Нитирэну, состоит в следовании “трем великим тайным законам”, которые ему, Нитирэну, будто бы открыл непосредственно бодхисаттва Вишистачаритра. Во-первых, это хондзон, “истинно и изначально почитаемое”. Таковыми у Нитирэна оказываются пять знаков, с помощью которых записывается название “Сутры лотоса” (мё-хо-рэн-гэ-кё). В конечном счете хондзон отождествляется с Буддой в “теле Закона”. Графически “истинно почитаемое” изображается в виде мандалы. Нитирэн называет ее гохондзоном – и такой должен быть (наряду с общегосударственным) в каждой семье как главный объект поклонения. Во-вторых, это кайдан, место почитания гохондзона⁶⁴. В нитирэнизме кайдан открыт и для мирян. В-третьих, это даймоку (уже приводившаяся фраза основной молитвы), посредством чего открывается и реализуется присущая человеку потенция будды. Общее единство нации, таким образом, обеспечивалось тем, что все индивидуальные гохондзоны и местные кайданы связывались главным, т. е. общегосударственным гохондзоном и кайданом. Несоблюдение того, что Нитирэн называет “истинным Законом”, вынуждает божества покинуть страну, и она погружается в пучину несчастий (как в смысле общественной, так и природной жизни). Отсюда исходят все претензии нитирэнизма⁶⁵.

В эпоху Токугава (1603–1868 гг.) буддизм находился в состоянии относительно упадка, уступив доминирующую роль неоконфуцианству. Парадокс заключается в том, что распространению чужеземства во многом способствовал сам буддизм – и прежде всего школа дзэн. Режим токугавского сёгуната установил самый жесткий контроль за деятельностью буддийских монастырей (многие из которых в ожесточенной борьбе конца XIV в. были просто уничтожены). Так, введение принудительной регистрации в храмах обязывало прихожан посещать лишь те из них, которые располагались на территории проживания; характер же вероисповедания при этом не принимался во внимание. Это ставило, казалось

бы, непреодолимые преграды на пути открытой миссионерской деятельности. Но и в сложной обстановке действовали такие крупные буддийские учителя, как Хакуин Экацу (1683–1768 гг.), один из реформаторов дзэн в эпоху Токугава, или Онко Дзиун (1718–1804 гг.), основатель нового направления Сингон.

Теперь нам осталось рассмотреть наиболее известную на Западе школу дзэн (или Буссинсю, школу “сердца Будды”) с ее парадоксальными принципами “особой передачи истины помимо основного учения Будды”, “обращения непосредственно к сердцу” и т. д.; школу, для которой “увидеть свою сущность – и значит стать Буддой”. К этому мы теперь и переходим.

Итак, дзэн⁶⁶ (кит. “чань”, санскр. “Дхьяна”) – буддийская школа Махаяны, возникшая в Китае, но особенного влияния добившаяся в Японии; школа, для которой, в частности, очень характерно использование коанов⁶⁷ (кит. “гу-ань”) и сидячей медитации в позе лотоса (дзадзэн, кит. “цзочань”). В чем же суть учения этой школы?

Древние говорили так: “В дзэн нет никакой особенной тайны. Дзэн просто разрешает вопрос о жизни и смерти”. Тем не менее и дзэн, как разновидность буддизма, опирается на некоторые принципы. Прежде всего это передача истины от сердца к сердцу без помощи слов. Само посвящение в тайну происходит за пределами священного писания. Для дзэн-буддизма характерно прямое указание на ум человека. Технические приемы дзэн (предназначенные для того, чтобы сбросить грубое сознание) просто целесообразны и сами по себе не священны. Упор делается на конкретность наставлений и их особое применение в соответствии с отдельной ситуацией. Цель – освобождение и пробуждение ума, видение природы будды и достижение просветления. Но ошибочным является представление о состоянии будды как таком, которое должно быть обретено. Ум трактуется как главный и основной пункт всякого переживания; требуется же стать невосприимчивым к обусловленности, приводящей к измененным состояниям. Само просветление заключается вовсе не в доктрине. Дзэнская поговорка гласит: “Когда один человек передает ложь, мириад людей передает ее как истину”. Вот почему Догэн мог заявить: “В дзэн нет учителей и нечему учить. В дзэн главное – достижение просветления собственными усилиями. Чтобы достичь просветления, вы должны сосредоточиваться до тех пор, пока ваш ум не придет в состояние, в котором не возникает ни одна мысль”.

Поклонники дзэн-буддизма настаивают на особом, исключительно важном месте дзэн в буддизме, поскольку, с их точки зрения, именно в этом течении “значимые для буддизма установки и идеалы находят свое оптимальное воплощение”; вообще “своими наиболее выдающимися достижениями буддизм обязан Дзэн”⁶⁸. Но являются ли эти утверждения словами исследователя или же адепта? Если верить тезису об общеазиатском характере дзэн, тогда действительно, данная школа оказывается исключительной областью исследования азиатской духовности; областью, в которой “слились воедино йога и даосизм”. Кстати, практическая ориентация дзэн-буддизма поневоле ставит вопрос о его отношении к йоге. Судзуки выявил уникальность дзэн, именно противопоставив его йоге. Что такое дзэн? Чистый опыт и ничего более. Напротив, Г. Дюмулен полагает, что между йогой и дзэн есть нечто общее⁶⁹ – и прежде всего конечная цель (опыт освобождения), хотя она получает разное истолкование в этих двух традициях. К тому же Г. Дюмулен не без оснований критикует японского автора

за игнорирование исторического измерения дзэн-буддизма и его метафизической подоплеки. Однако он согласен с тем, что главное в дзэн – невыразимость опыта; освобождение невозможно без внутреннего личного опыта, и никакая книжная мудрость не может его заменить. Метафизическая же основа дзэн состоит в необходимости преодолеть любой дуализм (вот почему “до тех пор, пока на пути к этому стоит какой-либо образ Будды, Будду нужно убить”). Тем не менее сердцевина дзэн – образ Будды (и даже не как вечной реальности, а исторического Будды Шакьямуни); ведь “просветление” (возможно, более точно переводить его как “пробуждение”) и есть выявление этого образа в себе. Причем “просветление” одновременно понимается как опыт самого бытия, открывающий вещи в их экзистенциальной реальности, в их экзистенциальном состоянии непрочности и непостоянства.

Надо сказать, что, хотя японцы познакомились с дзэн в нач. XIII в., это течение китайского буддизма имело уже не так много общего с теми идеями спонтанности, бунтарства, аскетизма, которые были свойственны раннему чань. В конце концов в Японии сформировалось несколько десятков различных школ дзэн. Мы позже коснемся двух основных направлений дзэн-буддизма в Японии: это школа Риндзай (основатель Эйсай, 1140–1215 гг.) и школа Сото (основатель Догэн, 1200–1253 гг.). Но сначала кратко рассмотрим общий характер дзэн и трактовку, которую он получил у Д. Т. Судзуки, одного из самых известных популяризаторов дзэновского учения.

Дзэн отличает оптимистический взгляд на мир. Это может показаться странным, если учесть, что “первооснову” мира образует пустотность, му (ничто). Однако речь идет о “позитивной пустоте”, тождественной “природе Будды” (бусин). Она-то и порождает все сущее. В таком случае всякое феноменальное бытие не может радикально противопоставляться нирване; любая оппозиция фиктивна. Значит, истина открывается лишь сознанию, достигшему состояния недualности (фуни). Нет оппозиций – нет размышления, самой потребности в нем; и потому “пробужденный” находится в состоянии “безмыслия” (мунэн). Только это позволяет видеть все вещи (и себя самого) такими, каковы они суть. В интуитивном прозрении этой незагрязненной и ничем не искаженной реальности открывается “несотворенность” мира и достигается состояние полной непривязанности к чему-либо (и в первую очередь – к самому себе)⁷⁰.

Таким образом, подлинное бытие исходит из небытия (если уж пользоваться этими европейскими категориями) – и возвращается в небытие. Посему – забудь все готовые или навязанные тебе идеи, отбрось все субстанциональное, наличие я, существования... Ведь и настоящее понимание приходит из пустоты. Поэтому в то время как западный человек стремится максимально наполнить свой ум, восточный практикует его максимальное “опустошение”. Впрочем, “буддийское понимание жизни включает в себя как существование, так и несуществование”. Но “если вы принимаете вещи совсем уж всерьез, как если бы они обладали субстанциональным постоянным существованием, вы называетесь еретиком”⁷¹.

Теперь обратимся непосредственно к интерпретации Судзуки. Усатривая в течении дзэн кристаллизацию “всей философии религии и самой жизни Дальнего Востока, и в особенности Японии”, он пишет: “Восточный ум”⁷² синтетичен, он не придает слишком большого значения несущественным подробностям, а стремится скорее к интуитивному постижению целого... Дзэн до смешного неуловим... Неуловимость является, так сказать, самой природой восточного ума. Поэтому, чтобы понять Восток, мы должны понять мистицизм, т. е. дзэн”⁷³.

Д. Т. Судзуки дает как “апофатику”, так и “катафатику” дзэн-буддизма. Прежде всего, дзэн не есть система мысли, основанная на логическом анализе; это буквально антипод логики (следовательно, ей совершенно недоступный). Далее, он нас, в сущности, ничему не учит в смысле всех прочих учений (“дзэн только указывает путь”). Не являясь какой-то доктриной, дзэн не есть также и нигилизм, тотальное отрицание всего вообще. Это также и не “религия” (ведь в дзэн нет Бога как объекта поклонения, нет понятия “души”, культа, обрядов и т. д.). Здесь вообще нет никакого объекта, на котором можно и нужно сосредоточить мысль (“Дзэн – это облако, кочующее в небе”, – образно говорит Судзуки). Всякие умствования в дзэн неуместны; интеллект – это барьер, который надо преодолеть, причем мгновенно, одним прыжком. Но каково же “позитивное” определение дзэн?

Его отличает строгая формальная практика плюс совершенно неформальный дух. Практическая тенденция указывает на решительную связь дзэн-буддизма с повседневной жизнью. Дзэн присущ также особый акцент на необходимости личного внутреннего опыта, противопоставляемого авторитету (книг, учений, учителей) и внешнему откровению. Впрочем, один авторитет здесь все-таки признается, – это наша внутренняя собственная природа. Короче говоря, дзэн – это “прямой контакт с духовной сущностью человека”; “дзэн – это дух человека. Дзэн верит во внутреннюю чистоту этого духа и его божественность”. И еще: “Сущность дзэн-буддизма состоит в том, чтобы научиться по-новому смотреть на жизнь”⁷⁴. Значит, дзэн – абсолютно творческое учение.

Практика дзэн не терпит идеалистического настроения, основанного на идеале, требующего жертв и всегда остающегося где-то впереди. Не жертвенность, а идея обретения доминирует в ней. Альфа и Омега дзэн-буддизма, по Судзуки, – сатори (его называют “распустившимся цветком ума”, “устранением преграды”). Формально это интуитивное проникновение в природу вещей, не связанное с аналитическим пониманием этой природы. Однако сатори – не просто и не только особое умственное состояние, но буквально “революционная перестройка самой жизни”. Общий умственный переворот в сатори разрушает все старые аккумуляции интеллекта и пробуждает совершенно новое чувство, в свете которого вещи воспринимаются в принципиально ином ракурсе⁷⁵.

Итак, у Судзуки дзэн – это опыт, не обусловленный ни логикой, ни пространством и временем.

Вернемся к школам Риндзай и Сото. Деятельность буддийских монастырей новых школ – и в особенности Риндзай-дзэн – во многом определила характер последующей японской культуры. Если вкус к занятиям поэзией был привит японцам и раньше (хотя и сюда буддизм внес много нового), то знакомство с сунским неоконфуцианством, с традицией чайной церемонии, монохромной живописью, эстетикой храмовых садов, – все это привнесено, главным образом, буддизмом. Школа Риндзай пользовалась особой популярностью в самурайских кругах, добившись и государственной поддержки. Напротив, школа Догэна (XIII в.) достаточно отрицательно относилась к официальным властям, ведя борьбу за чистоту учения дзэн (Догэн вообще отличался суровым аскетизмом). Любопытно, что Судзуки по существу игнорировал этого наиболее глубокого и утонченного мастера дзэн в Японии. Свод трактатов основоположника школы под названием “Сёбо Гэндзо” (“Сокровищница Глаза Истинного Закона”) составляет 95 томов⁷⁶. (Книга не публиковалась на протяжении 500 лет после смерти автора.) Кроме того, Догэну принадлежит “Эйхэй-короку” (“Всеобщая Книга Вечного Мира”). “Принцип” Догэна таков: “Изучать буддизм – значит изучать самих себя. Изучать са-

мих себя – значит забывать самих себя”. А что значит “забыть себя”? Это и есть состояние “пробужденности”, соединяющее всеобъемлемость и отстраненность. А для этого “нужно только правильно заниматься сидячей медитацией, отбросив и тело, и сознание”⁷⁷.

Для Догэна сам процесс постижения действительности относителен. Ведь истинная реальность едина и вневременна; какие же тут могут быть “ступени” продвижения к ней, “ступени” просветленности?⁷⁸ Облик всего сущего просветлен изначально, а изначальное “я” суть все дхармы. В этом – один из основных принципов дзэн-буддизма: тезис о всеприсущности просветленного сознания. “Просветленность”, таким образом, не специфическое состояние, которого надо достичь, а природа, изначальная природа всего сущего. Отстаивая исходную просветленность, всесовершенное всеединство, Догэн высказывает и идею “совершенной неподвижности”, согласно которой ложна всякая претензия пойти дальше и глубже осознания указанных положений. Наконец, с точки зрения дзэн-буддизма, по сути дела, иллюзорен весь традиционный пантеон классического буддизма, ибо “будды и патриархи прошлого – это все мы; все мы – есть будды и патриархи будущего”. Догэн разбирает следующую тетралему: возникновение зарождающегося состояния, невозникновение, возникновение и невозникновение, невозникновение и не возникновение. Доказывается же то, что с этой тетралемой мы не видим, как возникает зарождающееся желание. А повернув тетралему в обратном направлении, мы не видим и того, как исчезает состояние до (возникновения) желания. Но тем самым достигается видение завесы желания как в конечном счете пустой. Эта диалектика Догэна показывает, что “иллюзии, пустота и природа реальности не препятствуют друг другу. Почему? Если бы завесы препятствовали друг другу и природе реальности, природа реальности разбилась бы; если бы природа реальности препятствовала завесам, завесы не возникли бы. Таким образом, мы знаем, что завесы – не что иное, как природа реальности; когда возникают завесы, возникает природа реальности, и когда прекращаются завесы, прекращается и природа реальности”⁷⁹.

Итак, вот каков дзэн: ни слова, ни молчание, ни порицание слов, ни порицание молчания; как говорил один дзэновский наставник: “Я стремлюсь передать людям то, чего нет ни в словах, ни в молчании”⁸⁰.

В одной из бесед тибетский буддист Тругпа Ринпочэ высказал следующую мысль: “Мы не должны стараться навязать им (людям западной цивилизации. – Н. С.) тибетскую традицию, но задать им “информацию к размышлению” относительно учений мы считаем необходимым”⁸¹. Мне кажется, это нравственно обоснованный метод, выражающий и уважение к иной культуре, и высокое достоинство собственной. Лично я не в состоянии навязать “тибетскую традицию” (даже если бы хотел этого), ибо не посвящен в нее. Поэтому все, что здесь предлагается, ограничено лишь опытом опосредованного соприкосновения с учениями Тибета, к тому же изложенными в самой популярной форме.

Тибетский буддизм⁸² – столь же удивительное, сколь и закономерное течение в буддизме, многим представляющееся загадочным, таинственным и даже сверхъестественным. В нем можно выделить несколько слоев (народные верования, связанные с Бонпо, древней религией Тибета, представлявшей собой разновидность шаманизма, хинаянистские учения и, разумеется, учения Махаяны; все это в неразрывном единстве с медитативными, тантрическими практиками).

Однако невозможно свести специфичность тибетского буддизма к простой сумме этих наслоений. Ибо тибетский склад ума весьма отличен и от китайского, и от индийского. К тому же надо учитывать изолированность Тибета, его вековую недоступность для европейцев, его особый язык и пр.⁸³

Буддизм в Тибете впервые появляется в первой половине III в. при царе Лхатхо-тхо-рингьян-бцанье. При царе Сронцзангамбо (VII в.) он даже превращается в государственную религию. Один из наиболее известных индийских проповедников, приглашенных в Тибет, – Падмасамбхава (основал школу Ньингмапа). По-настоящему буддизм начал распространяться в Тибете в VII в. Некоторая задержка в его распространении объясняется репрессиями при Лангдарме (IX в.). С XI в. выделяются основные школы⁸⁴. Этот этап длился вплоть до XIV в., в котором кодифицируется свод переводной буддийской литературы (так называемый Ганчжур и Данчжур; огромную роль здесь сыграл знаменитый ученый того времени Будон)⁸⁵. Здесь напомним, что классическая буддийская литература делится на сутры (изречения самого Будды), шастры (комментарии к сутрам и самостоятельные трактаты по философии) и тантры (слияние автохтонных магических ритуалов и философии Махаяны). К тантрам можно отнести 22 тома (из 100) Ганчжура и 86 томов (из 225) Данчжура. Можно также говорить о четырех классах тантр (соотнесенных с четырьмя стадиями достижения нирваны): посвящение, получаемое от учителя; тайное посвящение, которое предполагало сокровенное общение с божеством; вхождение в состояние праджни; нирвана. Тело йогина включает 32 канала прохождения энергии, несущей просветленную мысль. Главных – три: Лалана (несущий мудрость), Расана (несущий великое сострадание), Авадхути (лишенный субъект-объектного различения). Чакры – центры внутренней психической энергии. Каждой из них соответствует один из пяти йогических будд: Вайрочана – чакре на макушке головы; Амитабха – чакре, расположенной на уровне горла; Акшобхья – чакре сердца; Ратнасамбхава – пупка; Амогхасиддхи – гениталий. Йогин создает внутреннюю мандалу как интрапсихический аналог внешней мандалы. (Мандала – изображение психокосма в его соотношении с буддийской Вселенной; ее смысловой центр варьируется в зависимости от того, какой йогический Будда находится в ее центре.) Тем самым достигается идентификация микрокосма и макрокосма. Древнейшие буддийские тантрические трактаты – “Хеваджратантра” (V–VI вв.) (“ваджра” – буквально “сакральное оружие”, обладающее способностью к абсолютному сокрушению), которая является доктринальным источником для школ Кагьюпа и Сакьяпа, и “Гухьясамаджатантра”.

В Тибете “три колесницы” буддизма рассматриваются как прогрессирующий путь практики, в конце которой человек уже не практикует дхарму (учение), но сам становится дхармой. Превалирует такой взгляд на отличающиеся системы буддизма: “Их цель одна и та же, хотя используемые средства различны”⁸⁶. Тантраяна, т. е. “Колесница тайной мантры”, – направление буддизма, возникшее еще в Индии, но окончательно оформившееся именно в Тибете, достигнув здесь уровня завершенной системы. Существует проблема адекватного изложения сути Тантраяны; ведь эту суть не постигнешь без изучения самого изучения, каковое невозможно без одновременного практикования под руководством Учителя. Не случайно это учение определяет себя как охраняющее собственную тайну. Тантризм отличается очень строгим дисциплинарным характером. Отсюда – нежелание учителей распространять его, т. е. профанировать; здесь неуместны и невозможны публичные диспуты с непосвященными по поводу “сокровенного учения”. Однако “трудно решить точно, где долж-

на пролегать граница тайны – это зависит от духовного уровня восприимлющего человека. Если не изложить некоторые важнейшие аспекты Тантраяны, то читателю не удастся прийти к какому-либо пониманию сущности этой важной ветви Учения Будды⁸⁷.

В этой связи скажем и о монастырских университетских центрах Тибета. Различались центры широкого и узкого профиля. Первые включали четыре факультета – философский (цанид), тантрический, медицинский и астрологический. Вторые ориентировались на преподавание всей системы философского знания и изучение религиозной доктрины буддизма, включая традиционные методы работы с сознанием. Доминировала в тибетской средневековой государственности (а традиционное тибетское общество сложилось в XIV–XV вв.) школа Гелугпа. Именно эта школа в отличие от других придавала важнейшее значение логике и эпистемологии, обосновывая это всеведением самого основателя буддизма. Знание как состояние Будды есть цель обучения. А им прежде всего считалось изучение священных текстов (чему в этой школе подчинялась даже тантрическая практика). Напомним, что основателем школы считается Цзонхава. Согласно легенде, его непосредственно наставлял бодхисаттва Манчжури – Будда Знания. Два главных религиозных трактата этой школы (в них и получила свое выражение реформа Цзонхавы) – “Лам рим” (“Стадии Пути”) и “Нгаг рим” (“Стадии постижения мантр”). Цзонхава преобразовал предшествующую тибетскую традицию школы Кадампа, и его реформа утверждала следующий цикл изучаемых дисциплин: философия и логика мадхьямики, учение о сознании виджнянавады, “Абхидхармакоша” Васубандху, Праджняпарамиты XV в., дисциплина Виная. Господствовал метод слушания. При этом главной целью в системе образования, культивируемого школой Гелугпа, было обретение мудрости непрерывающегося состояния сосредоточенного сознания, свободного от каких-либо аффектов. И только после освоения всего корпуса необходимых канонических текстов был возможен переход к изучению тантры, которая толковалась как “необычный путь”, ориентировавший своих последователей на достижение “просветления” уже в этом рождении.

Итак, Ваджраяна⁸⁸ – составная часть Махаяны, но предполагающая проповедь не только сутр, но и тантр и предназначенная для махаянистов с более широким горизонтом. Проще говоря, три Поворота Колеса Учения связываются с тремя последовательными учениями Будды. Таким образом, минуя первые две колесницы, нельзя прийти к тантрическому буддизму. А во-вторых, практика последнего, как мы уже отмечали, хранится в тайне от тех, кто не посвящен ни в одну из систем буддизма и пренебрег соблюдением буддийских обетов. И лишь квалифицированный наставник тантризма может дать посвящение, причем только достойному, уже обладающему высокоразвитыми духовными способностями кандидату. В практике тантризма, следовательно, мы обязательно найдем все, что относится и к сутрае, но все это будет сопровождаться дэвайгой, т. е. особой медитативной установкой на отождествление созерцателя с определенным избранным им божеством⁸⁹.

В качестве отличительных особенностей поклонники Тантраяны называют несколько признаков: наличие ясной определенности учения; обладание многими методами; отсутствие трудности; необходимость обнаружения у ее последователей наиболее мощных интеллектуальных сил. Третье и четвертое отнюдь не находятся в отношении противоречия. Ведь “отсутствие трудности” как раз и предполагает, что верующий уже находится на более высокой ступени совершенства или подготовленности, располагая, следовательно, и более

“острыми силами интеллекта”⁹⁰. Цель тантриста – достичь Всецелого Пробуждения в течение уже этой жизни. Посему его жизненный путь по необходимости надо пройти ускоренно. Но этот путь таит и гораздо больше опасностей; путь, губительный для непосвященного. Для вступившего на тантрическую стезю существует лишь два возможных исхода: либо достижение буддовости, либо перерождение в адах.

Едва ли не самую сущность тибетского мистицизма можно усмотреть в уставке, смысл которой передается словами: “Не надо ничего “создавать”, “уничтожить созданное”. Одно из основных наставлений, даваемых тибетским духовным наставником, таково: “Прекрати игру мыслительных построений”⁹¹. Разумеется, интерпретировать это в терминах европейского нигилизма было бы верхом недоразумения. (Не является ли нигилизм вообще специфически европейским явлением, ответственность за которое несет в том числе и христианство?) Идеал – полная невозмутимость разума, обладающего “бессущностной природой”. Как говорил Тилопа, “не представляй себе что-либо, не классифицируй, не анализируй, не размышляй, не рефлексируй. Пусть разум пребывает в его естественном состоянии”⁹². Разум, соответствующий всеобщей несотворенной сущности вещей.

Линия духовного преемства в Тибете приняла очень своеобразную форму. Она трактуется и признается как линия преемственности “тулку” (“перерожденцы”; перевод, который нельзя признать удачным; речь идет о том, что глава школы – это один и тот же лама, “перерождающийся” и вновь занимающий свое место)⁹³. Линия преемственности школы Каджудпа тянется от самого Будды Ваджрадхары (Дордже Чанг). Таким образом, приобщающийся к этой школе должен видеть в своем наставнике этого вечносущего (т. е. отнюдь не исторического) Будду. Второй в линии преемственности – Махасиддха Тилопа (988–1069 гг.), третий – Наропа (1016–1100 гг.). От них исходит практика этой школы, именуемая “Шесть Йог Наропы”. Оба были индийцами. В Тибете возникли две ветви этой школы: Шангпа Каджуд и Дагпо Каджуд. У истоков второй стоял Марба (интересно, что он был мирянином, совершившим, по преданию, три путешествия в Индию, где и получил наставление непосредственно от Наропы). Его ученик и преемник – Миларайба, автор знаменитых песен. Но посвящение он получил только после долгого и мучительного (с обыденной точки зрения – даже жестокого) служения (годы жизни Миларайбы – 1052–1135). В свою очередь, его ученик Гамбопа (1074–1153 гг.) основал монастырь Дагпо, а его работы до сих пор являются вдохновляющим источником для последователей этой школы. Ученики Гамбопы создали “Четыре Великих” и “Восемь Меньших” ветвей школы Дагпо. Все они функционировали в Тибете вплоть до его оккупации Китаем в 1959 г. Отсюда же вышла и школа Карма Каджуд (Карма-Кагью)⁹⁴. Эта школа – как и Сакьяпа – относится к течению “красношапочников” и является одной из наиболее известных в традиции передачи учения непосредственно “из уст в ухо” (или традиция “прямой передачи заветов и наставлений”). Центром традиции являлось учение о махамудре, рассматриваемой как сплав сути всех мантр. “Шесть Йог Наропы” – составная часть этого учения. Школа делает акцент на медитативном опыте, но сочетаемом с интеллектуально-интуитивным исследованием. В рамках этого подхода практикуются методы уединенной медитации (ретрит) продолжительностью от нескольких дней до трех лет (полный ретрит).

Наконец, коснемся и так называемой “практики Четырех Специальных Основ” (или “Пятисоттысячной”; дело в том, что каждая из основ должна быть совершена... 111111 раз). Тибетские буддисты различают четыре общие и четыре

специальные основы⁹⁵. Перечислим эти последние: 1) устремленность к Прибежищу и зарождение Бодхичитты; 2) мантра Ваджрасаттвы, смывающая порочные деяния и помрачения; 3) подношение мандала, совершенствующее “два накопления” (заслуги и мудрости); 4) Гуру-Йога, ведущая к обретению всех “трех тел” Будды. Эта актуальная практика вовлекает в себя все физические, духовные, умственные способности человека. Она разворачивается как своеобразная психодрама. Чогйям Трунгпа Ринпочэ называет ее началом дисциплины Ваджраяны. Кроме того, он подчеркивает эволюционный процесс освоения этих основ. Но, разъясняет он, “для того чтобы начать практику, вы должны прежде всего полностью “сдаться” Дхарме”. После этого идет работа “вычищения” всех пороков и духовных загрязнений. Однако еще остается собственная личность, способная хранить “некоторые пятна надменности”. Поэтому практика мандала включает в себя жертвенное подношение самого подносящего. И только это открывает путь к отождествлению со своим гуру, которому, таким образом, придается исключительное значение⁹⁶. Считается, что с теми или иными различиями “Четыре Специальные Основы” являются фундаментальной практикой во всех школах.

Остается добавить, что в тантризме, как и в Махаяне, высшей установкой сознания оказывается непоколебимое желание привести к уровню Будды все живые существа, даже заклятых врагов и злобных демонов. Но почему? Для буддиста этот вопрос даже не должен возникать, ибо в любом живом существе изначально скрыто “в зародыше сердце Будды”.

Тибет называют не только “Страной снегов”, но и “Страной религии”. Как пишет А. Дэви-Неел⁹⁷, “вся страна погружена в атмосферу неизъяснимой тревожной тайны. Духовный мир так называемого буддийского населения Тибета созвучен окружающей природе. Здесь безраздельно царит вера в чародейство”. Тибет – “страна демонов”. Дабы насытиться, они “похищают дыхание жизни”. Поэтому тибетцы пребывали с ними в постоянных отношениях, и одна из важных функций ламаизма – подчинение или уничтожение этих демонов. Вновь приходится говорить о различии народной и ученой религии. Тибетцы верят в существование некой промежуточной области (Бардо; см. об этом: Тибетская Книга мертвых), где “дух” скитается после смерти в ожидании нового воплощения и остро нуждается в руководстве, каковое и могут оказать только посвященные ламы. Ведь они обладают искусством умирания. Но сами ученые-ламаисты рассматривают эти скитания как явления субъективного порядка. Вообще, буддизм учит не перевоплощению, а только тому, что “энергия, полученная в результате духовной и физической деятельности какого-либо существа, порождает после его смерти новые явления духовного и физического порядка”⁹⁸.

Очень кратко скажем о буддизме в Монголии⁹⁹. Как писал знаменитый русский путешественник Пржевальский, “ламаистское учение пустило в Монголии такие глубокие корни, как, может быть, ни в одной другой стране буддийского мира”. Практически с ним был солидарен и А. М. Позднеев, утверждавший в своих “Очерках быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии...”, что “не только ни одно выдающееся событие в жизни человека не проходит у них [монголов] без религиозного освящения, но и проводя свою обычную и мирную жизнь, монголы постоянно приглашают лам для совершения молебствий”¹⁰⁰. Кстати, в ламаистской иерархии должностей автор выделяет и

перечисляет 30 подразделений. Особо следует сказать о цанитском аймаке лам (тиб. “цана” – мудрость, “нит” – основное свойство, сущность). Это ламы, не имеющие отношения к миру, целиком посвятившие себя изучению буддизма и его научных трактатов (отказ от занятий наукой почитался грехом, что, конечно же, не способствует какой-то великой и всеобщей образованности). “Собственно цанит есть упорядоченное толкование на отдельные части Ганчжура”¹⁰¹. Только изучающим цанит присваивалось звание гэбши, а изучившие его сполна получали звание габджу (что давало право носить особую шапку, вызолоченную снаружи). Два ведущих способа изучения цанита – наставительный и состязательный.

Но все это – дела более поздние. Как самостоятельное государство, представлявшее собой союз родственных племен, монголы впервые появляются на исторической арене в XIII в. Историческая культура – это культура письменная; до Чингисхана такой письменности у монголов не было. К западу от племен монголов жили ближайшие им по языку уйгуры (этот тюркский народ создал целую кочевую державу, Уйгурский каганат, существовавший на территории современной Монголии в 744–840 гг.). При Чингисхане для монгольской письменности стали применять уйгурские буквы. Затем Пагба-лама, тибетец по национальности, вводит при хане Хубилае (внук великого завоевателя) так называемое квадратное письмо, которое и применяется в ханских канцеляриях. Однако после смерти хана происходит возврат к уйгурской письменности, реформа которой (восполнившая ее недостаточность применительно к монгольскому языку) была осуществлена в нач. XIV в. ламой Чойджи-Одзэру.

Распространение буддизма в Монголии сакьяскими пандитами началось в XIII в. Но в XV в. из Тибета сюда проникает и завоевывает позиции новое духовное течение, связанное с деятельностью Цзонхавы (Цонгхапы). С тех пор монголы придерживаются “желтого толка” тибетского буддизма. Утверждается здесь и институт “перерожденцев”, хубилганов, которые образуют высший и особый род духовенства (им могут присваиваться “титулы” хутухт и гэгэнов). Постепенно активизируется переводческая деятельность¹⁰². Переведен, в частности, и главный труд Цзонхавы “Лам-рим чэн-по”. В XVII–XVIII вв. переводится и издается Ганчжур и Данчжур; для перевода последнего ученые того времени составили терминологический словарь “Мэргэд гархуйн орол”, охватывавший едва ли не все отделы буддийской литературы. Тем не менее не только изучение буддийской философии, но и богослужение в Монголии обычно совершались на тибетском языке. Считалось, что монгольский язык беден и не обладает соответствующей разработанностью, чтобы передать точно смысл “Закона”. Уже в 1586 г. в Монголии возник первый ламаистский монастырь Эрдэни-цзу. В 1650 г. сыну монгольского хана был “дарован” пятым тибетским далай-ламой титул джебцун-дамба-хутухта, носитель которого и является главой ламаистской церкви в Монголии. Последний – восьмой – носитель этого титула Богдо-Гэгэч умер в 1924 г., т. е. через три года после революции 1921 г. Но это уже совершенно новая страница в истории монгольского буддизма.

Мы завершаем этот весьма беглый и схематичный обзор буддийских учений. Надеюсь, читатель вполне отдаст себе отчет в том, что здесь осуществлено лишь самое предварительное изложение религии и философии буддизма, которое требует существенного восполнения. Тот, кто приступит к подобной работе, обретет

благодарный путь; путь, вселяющий уверенность (в противоречии с тем нигилистическим и пессимистическим характером, который стараются приписать этой религии некоторые ее критики). В буддизме слепое доверие приравнивается к глупости. Даже слова Будды – не фетиш; они могут и должны восприниматься критически. Так утверждал не кто иной, как сам же основатель буддизма, провозгласивший: “Будьте сами себе наставником, будьте сами себе светильником!”

Буддизм, вне всякого сомнения, – одно из величайших культурных, духовных, религиозных и интеллектуальных свершений человечества; свершений, продолжающих свою жизнь. Мы не должны забывать, что это первая, т. е. самая древняя из мировых религий. И она не может не ставить ряд проблем перед западной культурой, западным умом. И все же буддизм, по словам О. О. Розенберга, “относительно не является каким-то таинственным учением, якобы не имеющим аналогов в европейском мышлении, как думают некоторые буддисты только потому, что они не знакомы с историей европейской философии. Ни в буддизме, ни в индийской философии вообще мы не встречаем проблем, которые бы, по существу, были бы для нас непонятными и странными”¹⁰³. Правда, автор этого суждения вынужден далее внести в него определенные коррективы; так, он пишет: “Фактически буддизм не совпадает ни с одной из европейских систем, а именно в этом состоит его значение и ценность изучения”¹⁰⁴. Ценность его изучения не только в том, что известные и нам проблемы проанализированы совершенно иначе; она в том, что без учета буддийского мироздания мы никогда не поймем культур Индии и стран Восточной Азии; по мнению все того же О. О. Розенберга, это так же невозможно, так же немислимо, как и изучение европейской культуры без знакомства с греческой философией и христианством.

Так в чем же цель буддизма? И можно ли его вообще рассматривать, пользуясь термином “цель”? Во всяком случае она не столько в том, чтобы создать устойчивую систему, будь то философия или религиозная практика, сколько в том, чтобы развязать стягивающие ум узы и помочь развитию его самых утонченных способностей. Максима такова: сначала освобождение от оков, затем освобождение вступления в саму свободу.

Я не смог – да и не хотел – найти более уместных слов для завершения этой главы, чем слова патриарха Хуэйго (в передаче его ученика Кукая). Вот они: “Учение Шакаямуни – творческое, не знающее рамок и границ. Коротко говоря, оно предполагает два обретения: обретение для себя – радостную вечность и обретение для других – искоренение пустых страданий. Просто желая вечного блаженства, оно не обрести; трудно играючи отринуть страдание. Следует непременно стремиться и к счастью, и к мудрости, практиковать совместно самадхи и праджню, тогда исчезнет страдание других, к самому же придет радость”..

Примечания

¹ См. об этом всю седьмую часть учебного пособия “Основы буддийского мировоззрения (Индия, Китай)” (М.: Наука, 1994).

² Успехи буддизма в Японии получили воплощение в строительстве огромного храма Тодайдзи (VIII в.), “Золотой павильон” которого признается самым большим деревянным сооружением в мире. Высота его – 49 м, длина – 57, ширина – 50 м. Я ссылаюсь на монографию “Буддизм в Японии” (М.: Наука, 1993), которую можно рассматривать как первый в России опыт целостного описания процесса становления, расцвета и упадка японского буддизма. Мой обзор в значительной степени базируется на этом фундаментальном – по крайней мере для

нас – издании. См. также: Догэн. Рациональный дзэн. Первая книга Сото дзэн. М.: Либрис, 1999.

³ Население Японии той эпохи разделялось на две важнейшие категории: ремин (“хороший люд”) и сэмин (“подлый люд”). К первой категории относились чиновничество различных рангов, свободные общинники, ремесленники, зависимые от двора. Ко второй – государственные и частные рабы. Что касается утверждения буддизма, то оно проходило отнюдь не безмятежно и гладко. Достаточно напомнить о борьбе рода Сога, принявшего буддизм, с аристократическими семьями Накатоми и Мононобэ, отстаивающими приоритет своих родовых божеств (решающая битва, принесшая победу Сога, произошла в 587 г.).

⁴ Буддизм в Японии. С. 45. Авторы, выделяя прозелитизм как одну из отличительных черт буддийского духовенства, в частности, замечают: “Адептами синто рождаются, а последователями Будды – становятся” (с. 22); “Человек в синтоизме воспроизводил своих предков, а в буддизме он воспроизводил самого себя” (с. 43).

⁵ Мы уже говорили, что существовали и фундаментальные препятствия для ассимиляции буддизма; прежде всего, это сама концепция китаецентризма (Чжун го, Среднее государство, по отношению к которому все остальные страны рассматривались как варварские). Кроме того, сам принцип сангхи, монашеской жизни с ее требованием безбрачия, приходил в противоречие с китайским культом семьи, предков.

⁶ Дюмулен Генрих. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб.: ОРИС, 1994. С. 78. Для сравнения – приводимое автором мнение Либенталля: “Все китайские буддисты оставались даосами, даже если писали философские трактаты” (с. 93). Но во всяком случае можно согласиться с утверждением Г. Дюмулена: “Перенесение буддизма с родной индийской почвы в культуру и повседневную жизнь Китая может считаться одним из наиболее значительных событий в истории религии” (с. 74).

⁷ Там же. С. 82.

⁸ Первым обстоятельным исследованием по данной теме в России можно считать монографию М. Е. Ермакова “Мир китайского буддизма” (СПб.: Андреев и сыновья, 1994). Исследование проведено по материалам сяшо, коротких рассказов дидактического характера IV–VI вв. В рамках этого простонародного буддизма возникает представление о бессмертии души и загробном воздаянии в потустороннем мире – в то время как классический буддизм выдвигает концепцию анатма (“не-душа”). Для объяснения этого парадокса приходится вновь упомянуть о культе предков, столь значимом для китайской культуры. В IV–V вв. буддизм как раз осваивает эту сферу духовной жизни страны. Как пишет М. Ермаков, “идея нирваны, в образной и аллегорической форме присутствующая в буддийских канонических сочинениях, осталась чуждой китайскому народному сознанию... в среде необразованных мирян эти идеи... трансформировались в представления о райской стране” (с. 80). Кроме того, надо учитывать и традиционный китайский взгляд на человека, сложившийся уже в середине I тысячелетия до н. э. Человек трактовался как некое “сочетание” “небесной субстанции” (хунь) и “субстанции земной” (по). По возникает в момент зачатия, хунь – при рождении. Нарушение их гармонического сочетания означало сон, болезнь, смерть. После смерти по уходит в землю, становится злым духом гуй; хунь, возносясь на небо, превращается в доброго духа шэнь. Парадокс заключается в том, что именно под влиянием буддизма трансформируются традиционные представления о загробном мире: в них начинает преобладать вера в загробное воздаяние в зависимости от добрых или злых дел при жизни. Все это инициировали знаменитые споры о “неуничтожимости духовного элемента” (принцип “я”, основанный на неадекватном понимании идеи “не-души” в буддизме). Онтологизированное понимание буддизма в Китае нашло, однако, определенную опору и в теории Татхагатагарбхи (“зародыш Так Пришедшего”, т. е. Будды). В отли-

чие от Индии именно на ней, по мнению исследователей, базировались основные школы буддизма в Китае. На первый план выдвигается концепция “природы Будды” (фо син лунь), потенциально присущей каждому живому существу. Соответственно цель буддийской практики состоит в актуализации этой изначально присущей человеку “природы Будды”. Отметим, наконец, ссылаясь на указанную монографию М. Ермакова, ряд особенностей народного китайского буддизма. Для него характерны вера в бессмертие души и посмертное воздаяние; распространенность сюжета о загробных путешествиях; явный дидактизм; бюрократизация потустороннего мира; культ Ямараджи, главы загробного суда (особенно в VII–IX вв.); своеобразная топография потустороннего мира; замещение труднодостижимой концепции нирваны эмоционально-религиозно переживаемым образом рая. Нелишне упомянуть здесь и о возникновении института упасака, мирских проповедников и апологетов буддизма. В значительной мере их усилиями идея “неуничтожимости духа” была превращена уже в IV в. в квазипотустороннюю концепцию, приемлемую с точки зрения и архаических верований, и традиционных натурфилософских построений.

⁹ Ермаков М. Е. Указ. соч. С. 82.

¹⁰ Предположительная дата смерти Бодхидхармы – 532 г. В качестве основных принятых им в Китае принципов можно отметить следующие: “передача сознания Будды через традицию патриархов” (сам Бодхидхарма считается 28-м индийским и одновременно первым китайским патриархом чань. Вся эта линия из 28 патриархов начинается с Кашьяпы; история о духовной передаче Истины улыбающемуся Кашьяпе непосредственно самим Буддой имеет в чань основополагающее значение. Ведь таким образом чань возводит свою традицию напрямую к самому Будде Шакьямуни. Многие видят в этом буквально фактор самосознания чань-буддизма); “воплощение в личности Бодхидхармы нового метода медитации” (по преданию, Бодхидхарма провел девять лет в непрерывной сидячей медитации лицом к стене; отсюда – медитация бигуань (букв. “всматриваться в стену”). В 30-томном сочинении Дао-Сюаня “Продолжение жизнеописаний достойных монахов” (биографии знаменитых буддистов с нач. VI в. по 645 г.) о Бодхидхарме говорится следующее: “Он считал, что его задание – странствовать и наставлять”. Ему приписывают шесть трактатов, самый известный из которых, пожалуй, “Краткий трактат Бодхидхармы о четырех практиках для вступления на путь Махаяны”. Характерно описание встречи Бодхидхармы с лянским императором У-ди. (Император: “Я возводил храмы, перепиывал сутры; принимал вступления в монашество. Какие заслуги я приобрел?” – Бодхидхарма: “Никаких”. – “Но почему?” – “Все это нечистые устремления к заслугам. Они подобны теням, следующим за формами, но сами не являются реальностью”. – “Что же представляют собой подлинные заслуги?” – “Чистое знание, сущность которого – пустота”. – “Каков первый принцип священной истины?” – “Безграничная пустота, ничего святого”. – “Кто же стоит передо мной?” – “Не знаю.”) См.: Ермаков М. Е. Указ. соч. С. 101.

¹¹ Вот образчик этой поэзии:

Совершенный Путь не ведает трудностей,
Но он не желает отдавать чему-то предпочтение.
Только освободившись от ненависти и любви,
Он являет себя полностью и без прикрас (цит. по: Дюмулен Г. Указ. соч. С. 210).

¹² Дюмулен Г. Указ. соч. С. 114.

¹³ Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1989. С. 272. Здесь же приведены переводы обширных фрагментов из “Сутры Помоста шестого патриарха Хуэй-нэна” и “Записей бесед Линь-цзы”; все это – канонические тексты для последующей истории чань. См. также: Письмена на воде. Изд. духовной литературы “Сфера”, 2000.

¹⁵ Вот стихотворение, приписываемое Шэнь-сю:
Тело есть древо просветления – бодхи,
А сознание подобно светлому зеркалу на подставке.
Мы должны прилежно трудиться, непрестанно вытирая его,
Чтобы на нем не было пыли и грязи!
“Ответ” Хуэй-нэна, принесший ему звание шестого патриарха:
Изначально нет древа просветления,
Нет и подставки для него с чистым зеркалом.
Поскольку изначально ничего не существует,
Откуда к нему может прилипнуть пыль?

¹⁶ Г. Дюмулен, напротив, ключевой фигурой в истории раскола считает ученика Хуэй-нэна Шэнь-хуя. Именно последний во время “Великого Соборания Дхармы” в Хуагай (732 г.) “предпринял массивное наступление против Северной школы” и отстоял привилегию Южной правильным образом (т. е. на основании традиции преемства патриархов) передавать “сознание Будды”. Согласно этому адепту, метод Бодхидхармы вовсе не основывался на изучении сутр и не делал главного акцента на одобрении благочестивых деяний. И именно этот ученик Хуэй-нэна радикально противопоставил “постепенность” и “внезапность” как ложный и истинный методы. Таким образом, во многом благодаря его деятельности в VIII в. оформляется легенда о шестом патриархе.

¹⁷ Что это вообще за фигура – патриарх? В одном из буддийских трактатов (“Хоридэн”) она описывается так: “Тот, кто не впадает в отчаяние перед лицом зла и не ликует при виде добра, кто не причастен к глупости, но при этом не взыскует мудрости, кто оставляет позади смятения, но не жаждет просветления, кто достигает Великого Пути и выходит за пределы различий между священным и обыденным – только такая необычная личность и может считаться патриархом” (Цит. по: Дюмулен Г. Указ. соч. С. 171).

¹⁸ Приведем некоторые суждения Хуэй-нэна (по кн. Н. В. Абаева): “Человек, который зрит свою истинную природу, свободен всегда и везде, в любой ситуации... Ничто не связывает его, ничто не мешает ему... Он прибегает к многообразным формам самовыражения, но никогда не отходит от своей природы” (с. 115). “Немысль” (“отсутствие мыслей”) – это, погружаясь в мышление, не мыслить. “Не-связанность” – это изначальная природа человека”. “В последовательном процессе мышления не нужно останавливаться ни на какой вещи, ибо как только одна мысль задерживается, весь последовательный поток мыслей останавливается и вызывает связность. Если же, погружаясь во все вещи, последовательный поток мыслей не задерживается ни на чем, то связности не будет. Поэтому-то “не-пребывание” (“отсутствие опоры”) является основой” (с. 187).

¹⁹ Кроме Северной и Южной школ чань в середине VIII в. возникает третья – “Школа Бычьей головы”, основатель – Фа-жун (594–657 гг.). Она пыталась сохранять независимую позицию в спорах Северной (исчезает примерно через пять поколений после Шэнь-сю) и Южной школ. Эта школа пропагандировала изучение сутр Мудрости и придерживалась философии мадхьямик. Следовательно, история чань отнюдь не исчерпывается историей борьбы двух школ. Становление “патриаршей традиции” – сложный и противоречивый процесс, в котором наряду с бескомпромиссной борьбой происходила и взаимная ассимиляция.

²⁰ Его парадоксальный ответ на вопрос “что такое Будда?” гласит: “Сознание – это Будда” и “Не сознание и не Будда”. Ши-тоу – ничуть не менее оригинальная фигура. Вот образчик его беседы с учеником, задающим вопросы: “Как быть с освобождением?” – “А кто тебя связывает?” – “А как насчет Чистой Земли?” – “Но кто тебя загрязняет?” – “А что с нирваной?” – “А кто тебя поместил в сансару?”

²¹ Как говорил Нань-цюань, “обыденное сознание и есть Дао”, а “Дао не причастно

- знанию или незнанию. Знание является иллюзией, а незнание – незаполненностью” (примеры приводятся по кн. Г. Дюмулена).
- ²² Вообще, парадокс позиции Линь-цзы в том, что именно он, с его ориентацией на предельную жизненную конкретность, одновременно раскрыл новые, неожиданные возможности обыденной жизни, оставаясь при этом религиозным учителем, т. е. во всей полноте осознавая трансцендентность Безымянной Реальности. Приведем некоторые суждения этого парадоксального автора (по кн. Н. В. Абаева): “Будда рождается из отсутствия опоры... постижение отсутствия опоры и есть истинно правильное прозрение” (с. 233); “Сокровенный смысл учения всех будд не в словах и названиях, а в том, чтобы узреть человека, который является хозяином положения” (с. 236); “Изучающие Путь! Не связывайте себя тем, что я вам проповедую. Почему же? Потому что мои проповеди не имеют опоры и пристанища, они подобны схемам и картинкам, в определенное время возникающим в пустом пространстве”; “Изучающие Путь! Не делайте из Будды конечный предел. Я считаю его не чем иным, как дырой в отхожем месте, а бодхисаттв и архатов невольничьими колодцами – вещами, которые закрепощают людей”; “Искать Будду – значит потерять Будду, искать Путь – значит потерять Путь, искать патриарха – значит потерять патриарха” (с. 240).
- ²³ Он, например, утверждает, что не достигнешь освобождения, не отбросив даже пяти буддийских обетов, т. е. не совершив пяти великих грехов (“Убейте отца, убейте мать, пролейте кровь Будды, нарушьте порядок в сангхе и сожгите священные писания”). Но ясно, что обманут будет тот, кто поймет все это сугубо буквально. Ведь “отец” – это неведение, “мать” – это алчность и страсть, “пролить кровь Будды” означает такую сосредоточенность сознания, которая уже не порождает объяснений; “нарушить мир в сангхе” – это постижение того, что клеши (страсти) подобны пустоте и не имеют никакой опоры; “сжечь сутры” значит: узрев, что причинно-следственные связи, сознание и дхарма пустотны, одним ударом разрубить все кармические связи и обрести надежду.
- ²⁴ Некоторые исследователи, имея в виду сосредоточенность Линь-цзы на теме человека, говорят даже об особом “дальневосточном варианте гуманизма”. Это гуманизм, в котором, по словам Янагида, “смысл жизни для всех людей заключен в абсолютной, необусловленной ценности человеческого существования. Под человеческим существованием следует понимать не особо избранную сверхчеловеческую личность, обладающую необычайными талантами, а обычного, рядового человека”. Именно Янагида называет это течение кит. буддизма “совершенно голый религией” и “буддизмом свободного человека” (Цит. по: Дюмулен Г. Указ. соч. С. 222, 224).
- ²⁵ См. о китайском буддизме также книгу: Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Наука, 1995.
- ²⁶ Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 55.
- ²⁷ Там же. С. 63.
- ²⁸ Буддизм в Японии. С. 27, 29. См. также: Трубникова Н. Н. Различение учений в японском буддизме IX в. Кукай (Кобо-Дайси). О различиях между тайным и явными учениями. М.: Российская политическая энциклопедия, 2000; Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998; Догэн. Рациональный Дзэн. Первая книга Сото Дзэн. М.: Лабрис, 1999.
- ²⁹ Хотя и влияние синтоизма сказалось на характере буддийских молений. Так, масовые церемонии буддийского культа стали проходить, как и в синтоизме, вне храма, на открытом воздухе.
- ³⁰ Более подробно и обстоятельно обо всем этом – в монографии “Буддизм в Японии”.
- ³¹ “Три трактата” называют “Рассуждения о срединном видении”, “Рассуждения о 12 вратах” и “Рассуждения в ста стихах” (“Мадхьямика-карика”, “Двадша-

- мука-шастра”, “Шата-шастра”). Первые два, согласно легенде, приписываются Нагарджуне, третий – Арьядеве. Из основателей школы особенно выделяется монах Додзи.
- ³² По Нагарджуне, без первой – хотя она потом и отбрасывается – нельзя постичь вторую, без чего нельзя достичь и нирваны. Китайский буддист Цзи Цзан развил эту доктрину, выдвинув три вида “мирской истины” (утверждение наличия; утверждение наличия и отсутствия; и утверждение, и отрицание того и другого) и три вида “абсолютной истины” (утверждение отсутствия; отрицание и наличия, и отсутствия; ни утверждения, ни отрицания как наличия, так и отсутствия).
- ³³ Буддизм в Японии. С. 59.
- ³⁴ Ничто не рождается; ничто не исчезает; все не-постоянно; все не-прерывно; все не-едино; все не-различно; все не приходит и все не уходит.
- ³⁵ Обстоятельное изложение шести буддийских школ эпохи Нара см. в: Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М.: Наука, 1987. С. 329.
- ³⁶ Согласно Д. Сингху, в понимании шуньяты можно выделить шесть основных аспектов: в отношении “феноменального” – это отсутствие “собственной природы”; в отношении единичного – это его условный и относительный характер; в отношении утверждения или отрицания – это отказ от “крайностей”; в отношении “истинной реальности” – это коннотат Абсолюта; в отношении привязанности – это средство, помогающее порвать его путы; и, наконец, с шуньятой связано стремление живого существа выйти за пределы “феноменального” существования.
- ³⁷ Имеется в виду сознание слышанного, видимого, осязаемого, обоняемого, вкусового и представляемого.
- ³⁸ Различаются универсальные и индивидуальные “семена”. Они, однако, имеют общие признаки, как-то: моментальное проявление, одновременность с результатами собственного проявления, синхронность с функционированием в этот момент соответствующего из шести сознаний; а также и другие признаки, о чем см.: Буддизм в Японии. С. 64.
- ³⁹ Интересно, что “буддийская медитация привилась в Японии именно через Хоссо-сю” (Буддизм в Японии. С. 67). Эта же школа развила и классификацию живых существ с точки зрения возможности достижения спасения. Так, наряду с шраваками, пратвекабуддами и бодхисаттвами выделялись существа (люди), “имеющие неопределенную природу” и “имеющие природу живых существ без имени”, алаявиджняна которых вообще не содержит “хороших семян”. Следовательно, теоретики этой школы отрицали всеобщность спасения, вступая в противоречие с традицией Махаяны. Это затруднение адепты школы пытались преодолеть на путях различения “природы Будды как принципа” (она присутствует в каждом существе, но сугубо пассивна, а потому не воздействует на феноменальный уровень) и “природы Будды как деяния” (она активна, но содержится лишь в “хороших семенах”, которыми наделены далеко не все).
- ⁴⁰ Общий принцип этой школы хорошо выражается словами Дао Сюаня: “Если не практиковать дхьяны и не входить в самадхи, то надолго будешь повернут спиной к сути праджни. Если не научишься всем добрым заповедям и ритуалам, то трудно будет достичь выполнения этих всепобеждающих деяний” (Буддизм в Японии. С. 70).
- ⁴¹ Этот подход можно дополнить концепцией “десяти сокровений” (дзюгэн), разработанной еще в Китае и выражающей фундаментальные принципы, которые определяют сущность бытия: все вещи одновременно порождают друг друга; великое и малое взаимно влияют друг на друга; так же одно и многое; все вещи взаимозависимы, в силу чего одно есть все и наоборот; сосуществуют ясное и подразумеваемое; в силу взаимовлияния всех вещей сохраняется всеобщая гармония; влияя друг на друга, все вещи бесконечно отражаются друг в друге; любая вещь может быть примером, объясняющим истину о взаимозависимости вещей; прошлое, на-

- стоящее и будущее влияют друг на друга, но не смешиваются; любая вещь может рассматриваться как центр других.
- 42 Характерны отношения Сайтё и Кукая, которые в конце концов совершенно испортились. Дело в том, что Кукай отстаивал чисто эзотерический буддизм, причем главным методом передачи “тайного учения” была “передача Закона” непосредственно через наставника. Сайтё же отдавал предпочтение знакомству с текстами эзотерических сочинений. Но “тайное учение” Сайтё никак не могло удовлетворить Кукаю, поскольку первый познакомился с этим учением в провинциальном храме, а отнюдь не у крупнейших наставников Китая (чем мог похвастаться Кукай). См. об этом: Буддизм в Японии. С. 114.
- 43 В этом плане для истории школы большое значение имел спор Сайтё с представителем школы Хоссо, Токуицу. Спор длился целых пять лет. Предметами спора оказались как принцип классификации буддийских учений и трактовка сотериологической доктрины, так и вопрос о “природе Будды”. Надо учесть, что в то время Хоссо-сю занимала ключевое положение в церковной буддийской иерархии Японии. Для Токуицу “Сутра лотоса” лишь направляет к Пути спасения, но не есть сам Путь. И он настаивал также на невозможности спасения шраваков и пратьекабудд.
- 44 Поскольку дело спасения государства принадлежит “монахам-бодхисаттвам”, то императоры (вспомним период “монастырского правления”), уходя в монахи, приобщались к высшей сотериологической концепции.
- 45 Буддизм в Японии. С. 129.
- 46 Эта, чрезвычайно почитаемая в Японии, сутра делится на две части: сякумон (вступительные проповеди Будды) и хоммон (основные проповеди Будды). В сякумоне возведено о всеобщности спасения живых существ. В хоммоне изложена “сокровенная суть Закона”, согласно которой Будда вечен и всегда был “просветлен”; таким образом, все будды прошлого, настоящего и будущего суть “превращенные тела” вечного Будды. Далее, в соответствии с разработанной в Китае концепцией “разграничения учений”, призванной не отбрасывать теории других школ, но классифицировать их по степеням совершенства, типологии школ, учений и сутр строго соотносятся. По Чжи-и, признается восемь основных учений. Это “четыре учения о методе обращения” (“внезапное учение”, “постепенное учение”, “тайное учение”, “неопределенное учение”) и “четыре учения о доктринах обращения” (хинаянское учение о “трех хранилищах”, относимое к началу Махаяны “учение о проникновении”, “особые учения” (виджнянавада) и “учение круга” (т. е. совершенное учение. За более обстоятельным изложением вновь приходится отсылать к кн. “Буддизм в Японии”). К последнему и относится доктрина Тэндай-Тянтай. И как “совершенное” учение она есть синтез всех других буддийских учений. Иначе говоря, школа Тэндай притязала все их увязать воедино.
- 47 Со (вид, форма), сё (внутреннее свойство, природа), тай (“тело”, синтез двух первых), рики (сила, внутренняя потенция), са (“действие”, проявленность потенции), ин (причина, внутренне присущая каждому явлению), эн (“условия” или то, что приводит ин в действие), иннэн (комбинация ин-эн), ка (“плод”, еще не проявленный результат действия “причины” и “условия”), хо (“воздаяние” или проявленный результат, венчающий цепочку ин-эн-ка). Выходит, что “причина”, активизированная “условием”, порождает “плод”, неизбежно ведущий к “воздаянию” (см. подробнее: Буддизм в Японии. С. 104).
- 48 Выделялось три уровня функционирования феноменального существования: пять скандх, живые существа, сфера окружения. Принцип взаимопроникаемости “десяти миров” применяется и к ним. Как следствие, признается вездесущность сознания и тем самым отсутствие принципиального различия между живым и неживым.
- 49 Дело в том, что главный акцент этого учения – мистический; его основа – трансцендентальные силы Татхагаты. Теоретические построения Сингон-сю и сами по

- себе именовались также “тайным учением” (мицу) в отличие от учений других школ как явных (кэн). В тэндайской же типологии (школа, быть может, самая схоластическая) Хоссо и Санрон представляют “избирательные” учения, а Кэгон и Тэндай – “истинные”.
- 50 На основе этого взгляда оказалось возможным более последовательно развивать теорию рёбо-синто, согласно которой kami суть проявления буддийских божеств на японской почве.
- 51 Кукай писал: “Сокровенное учение столь глубоко, что трудно выразить его на письме. Однако с помощью картин неясности могут быть рассеяны... тайны сутр и их комментарии могут быть выражены искусством... Посредством искусства осознается совершенное состояние” (Буддизм в Японии. С. 162).
- 52 Мандала – схематическое изображение мира в картинках, имеющих символический смысл. Четыре основных вида мандал в этой школе изображают разные аспекты Махаяны (по Кукаю – его распространенность, его намерения, обещание и деятельность), существуя нераздельно.
- 53 Буддизм в Японии. С. 173–174.
- 54 Чем же питались эсхатологические настроения? Если говорить об идейных предпосылках, то следует упомянуть о распространенном в Японии учении о “трех эпохах Закона”. Первая тысяча (или 500) лет после нирваны Будды Шакьямуни – период “истинного Закона”. Вторая – период “подобия Закона”. Третья (считалось, что она-то уже и началась) – эпоха “конца Закона”, когда трудно найти в мире даже подобие истинного буддийского учения. Но если мир вступает в эпоху “конца Закона”, то проблема спасения не просто чрезвычайно затрудняется, а становится почти неразрешимой. Этот тупик и пытаются преодолеть реформаторские школы, предлагая опору на “Иную Силу” (как в амидаизме) или “быстрого Пути” (как в дзэне). Но конечным основанием и там и там служила идея “изначального просветления” (хонгаку).
- 55 См. подробнее: Козловский Ю. Б. Японский амидаизм в эпоху средневековья // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998.
- 56 Амидаба (или Амида); будучи бодхисаттвой Дхармакара, он достиг порога погружения в нирвану, но дал клятву не вступать в нее, пока не уверится в том, что и после погружения будет способствовать спасению других. Фактически Дхармакара погрузился в нирвану; следовательно, предварительно он убедился, что и теперь способен спасти верующих в него. Тем самым Амида обретает исключительное значение, даруя кратчайший путь спасения, т. е. позаботившись о живых существах, так сказал, раз и навсегда.
- 57 Теоретически она базируется на концепции школы Кэгон. Ю-дзу означает максимальную наполненность, отсутствие “зазоров” между дзи (“дела”, феноменальный уровень) и ри (абсолют). Этот же принцип приложим и ко всем учениям Будды. В школе Ю-дзу “опора на собственные силы” совмещается с “опорой на силу другого”.
- 58 См. вторую часть книги “Буддизм в Японии”, где представлен ряд переводов (с. 493).
- 59 “Практика почитания” Амидабахи, “практика отдачи без остатка” себя (т. е. полное погружение в молитву), “практика непрерывности” почитания и молитвы, “практика длительности” (требующая посвящения всей жизни первым трем практикам).
- 60 Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. М., 1975. С. 199.
- 61 “Сяку” – букв. “ломать”, “сгибать”; “буку” – “подчинять”, “ставить вверх ногами”.
- 62 Нитирэн даже разработал формулу “четырёхчленной критики” буддийских учений, отличных от его собственного. Образно эта формула выражается у него так: нэмбуцу сеет “карму огненного ада”, дзэн являет “действие дьявола”, Сингон выступает как ведущий к гибели “плохой Закон”, Рицу является школой “абсурдных

- проповедей против государства". Соответственно Нитирэн вел упорнейшую и бескомпромиссную борьбу с этими школами как "великим злом" для Японии.
- ⁶³ Правда, он не только не добился в этом никаких успехов, но даже подвергся аресту и высылке. На суде он заявил: "Нитирэн – столп Японии. Потерять меня – значит лишить Японию опоры".
- ⁶⁴ Кайдан вообще отличительный атрибут буддийской церкви на Дальнем Востоке; это помещение или площадка, где послушники принимают заповеди, т. е. место обращения и приобщения к "истинному Закону".
- ⁶⁵ О современном состоянии этого течения см.: Игнатович А. Н., Светлов Г. Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М.: Мысль, 1989. С. 283.
- ⁶⁶ См., например: Судзуки Дайсэцу. Основы Дзэн-Буддизма; Кацуки Сэкида. Практика Дзэн. Бишкек: МП "Одиссей", 1993. С. 672; Судзуки Д. Т. Наука Дзэн – Ум Дзэн. Киев: Пресса Украины, 1992. С. 176; Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 442; Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск: Наука, 1990; Кацуки Сэкида. Практика дзэн. Киев: Пресса Украины, REFL – book, 1993.
- ⁶⁷ "Коан" букв. означает "оповещение", "публичное объявление", но ставящее вас перед головоломной задачей, при попытке решить которую ваша логика терпит поражение; ибо сама сущность коана в том, что он рационально, дискурсивно неразрешим. Тем самым он содержит некое "требование" отказать от логического мышления, "превзойти" его. Историю коана можно вести с наставника Наньюань Хуэй-юна (IX–X вв.). Всего в дзэнской традиции описаны около 1700 коанов. В Дзэн вообще существует любопытное соотношение между "доктриной" (если о таковой можно здесь говорить) и вспомогательными средствами достижения "просветления" (резкий крик, неожиданный удар, парадоксальные слова и поступки, коаны) – они взаимообусловлены. У Г. Дюмулена коан неоднократно характеризуется как "своего рода насмешка над человеческим интеллектом". Не потому ли и Р. Блайс говорил, что "суть дзэн есть юмор" (тогда как Судзуки называет его "безыскусным искусством жизни"). Но, во-первых, практика коанов нуждается в предостережении. А во-вторых, интуитивное и мгновенное решение коана приводит к ясному пониманию – сознанию, которому коан помог пробудиться – того, что это всего лишь простое и очевидное утверждение. В Китае в эпоху Сун выделились два направления дзэн, одно из которых отставало так называемый "дзэн молчаливого озарения", ибо считалось, что "естественное сознание" проявляется через молчание. Соответственно акцент переносился с использования коанов на сидячую медитацию. Второе направление считало эту практику ложной за ее пассивность. Здесь получил распространение "дзэн всматривания в коаны". Один из главных коанов – о "ничто". О нем один из наставников писал: "Сосредоточьтесь на этом "му" (ничто) всеми 360 костями и 84000 пор, и пусть ваше тело станет единым великим вопрошающим органом. Ни днем, ни ночью не расставайтесь с ним. Не пытайтесь ему давать нигилистических или дуалистических толкований. Это все равно что держать во рту раскаленный железный шар: вам хочется его выплюнуть, но не получается" (Плоть и кость дзэн. Калининград: Российский Запад, 1992).
- ⁶⁸ Дюмулен Г. Указ. соч. С. 6.
- ⁶⁹ По Г. Дюмулену, невозможно отрицать наличия в Восьмеричном Пути элементов йоги.
- ⁷⁰ Непривязанность – в том числе и к самому учению, и к Учителю, передающему это учение, и даже к практике, и собственно "просветлению". Если для христианства без любви ты – лишь кивал бряцающий, то дзэн-буддизм призывает освободиться равно и от ненависти, и от любви (в смысле ослепляющей нас привязанности). Если

Иисус Христос говорит: "Я есмь Истина, Путь и Жизнь", то дзэн-буддист советует: "Не пытайтесь найти истину, лишь отбросьте предвзятые мнения". Если в европейской культуре с ее центральным положением Логоса все, что не имеет имени, несовершенено, то для дзэн-буддизма несовершенно все, что имеет название.

- ⁷¹ Судзуки Д. Т. Наука Дзэн – Ум Дзэн. С. 148.
- ⁷² Свою цель автор видит в том, чтобы "рассмотреть буддизм как живую потребность настоящего, как динамическую силу Дальнего Востока" (с. 5). В связи с этим он сопоставляет ум западный (логичность как основная черта; сравни с современной критикой западного "логоцентризма") и восточный. Последний, прежде всего, мистичен; общие черты этого мистицизма: спокойствие, невозмутимость и тишина, в которой исчезают все контрасты и условности. Тем не менее индийский и дальневосточный мистицизм различны: первый имеет более отвлеченный, созерцательный и сложный характер, тогда как второй отличают простота, практичность и прямота.
- ⁷³ Судзуки Д. Т. Указ. соч. С. 7.
- ⁷⁴ Там же. С. 10, 45.
- ⁷⁵ Сатори пребывает в абсолютной точке времени, где нет ни прошлого позади, ни будущего впереди; оно имеет место там, "где вечность вливается во время". Отличительные черты сатори, называемые Судзуки: иррациональность, интуитивное прозрение, неоспоримость, утверждение, чувство потустороннего, безличный характер, своеобразная экзальтация (впрочем, ничего общего не имеющая с христианской) и мгновенность (с. 52–55).
- ⁷⁶ Приведем некоторые высказывания Догэна, отличающиеся – на наш европейский взгляд – парадоксальностью: "Познать путь Будды – значит познать себя. Познать себя – значит забыть себя. Забыть себя – значит постичь суть всех дхарм. Постичь суть всех дхарм – значит отринуть разделение на тело и сердце собственного "я" и тела и сердца иных "я"; "...Принцип Пути: все дхармы нам не принадлежат"; "Человек, умерев, не возродится вновь". В противоположность этому учение Будды не говорит о рождении смертного. Это именуется "нерожденностью" (Буддизм в Японии. С. 595–596).
- ⁷⁷ А потому, "занимаясь медитацией, не следует рассчитывать на просветление вне практики, поскольку она уже и есть изначальное просветление. А раз практика – это просветление, то у просветления нет пределов, раз просветление – это практика, то у практики нет начала" (Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. С. 202).
- ⁷⁸ Зато в одном из поздних трудов, трактате "Восемь постижений великих", Догэн характеризует их последовательно так: освобождение от желаний – осознание достаточности – радость уединения и спокойствия – упорство духовных страданий (речь о непрерывном творении добра) – охранение истинной памяти – вхождение в самадхи как в ничем не смущенное пребывание в Законе – постижение мудрости как слышания, размышления, практикования, просветления – удаление от пустых рассуждений. Однако это не "восходящие ступени".
- ⁷⁹ Догэн. Рациональный дзэн. С. 218.
- ⁸⁰ О японском и китайском буддизме см. также: Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986. С. 156; Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск: Наука, 1990. С. 216; Китайская философия: Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994. С. 573; Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.: Наука, 1987. С. 226; Мещеряков А. Н. Другая Япония: буддизм и синтоизм. М.: Наука, 1987. С. 190. Что касается опять же дзэн, то необходимо отметить не только его парадоксальность, но и глубокую метафоричность. Что означает, например, дзэнское выражение "разрушить дом и раздать имущество"? Оказывается, это метафора "пробуждения". А выражение "обретение пустоты и прикосновение к ее звукам"? Так обозначают использование чужих суждений, выдаваемых за свои собственные.

- ⁸¹ Чжамцо Карма Агван Йондан. Светоч Уверенности. СПб.: ОРИС “Яна-Принт”, 1993. С. 66.
- ⁸² Назовем некоторые публикации по этой теме: Дэви-Неел А. Посвящение и посвященные в Тибете. СПб.: ОРИС, 1994. С. 384; Дэви-Неел А. Мистики и маги Тибета. М.: Дягилев Центр, ЦДЛ, 1991. С. 225; Берзин А. Тибетский буддизм: история и перспективы развития: Лекции. М., 1992; Богословский В. А. Очерки истории тибетского народа. М., 1962; Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк. Новосибирск: Наука, 1989. С. 199; Владимирцов В. Я. Буддизм в Тибете и Монголии. СПб., 1919; Востриков А. И. Тибет и историческая литература. М.: Наука, 1962; Тибетская книга мертвых. СПб.: Изд. Чернышева, 1992. С. 255; Тэнзин Гьяцо, далай-лама XIV Тибета. Буддизм Тибета. М.; Рига, 1991; Удель А. Лхаса и ее тайны. СПб., 1906; Тибетская йога и тайные доктрины. Т. 1–2. Киев: Пресса Украины, 1993.
- ⁸³ Обычно тибетский буддизм называют ламаизмом. В современной литературе отмечается устарелость и неадекватность этого термина, ибо тибетский буддизм ближе всего к индийскому буддизму Махаяны V–XIII вв. Что касается тибетского языка и тибетской специфики, то скажем следующее. В сущности, до сих пор для многих тибетских терминов нет точного соответствия в русском языке (и в европейских языках вообще). В тибетском письме слова не разделялись, но каждый слог отделялся от другого точкой. Это создавало трудность для группировки данных слогов в слова и фразы недостаточно образованными переписчиками. О Тибете Мариза Шуази (цит. по: Дэви-Неел А. Посвящение и посвященные в Тибете. С. 289) писала так: “Мы имеем дело с другим народом. Здесь другой способ обрабатывать землю, строить дома, держать за руку ребенка, здесь по-другому поют и смеются”. И вся эта культура, насчитывающая две тысячи лет, при всем ее внутреннем многообразии, представляет собою единое целое. На чем же зиждется это целое? Возможно и в самом деле, как утверждают многие поклонники Тибета, на акте веры. Но что это за вера? Вот свидетельство А. Дэви-Неел: наиболее поразительным свойством тибетских мистиков является не всецелая обращенность к Богу, но “дерзость и исключительно нетерпеливое желание испытать свои силы в борьбе с духовными препятствиями или с враждебными оккультными силами” (Там же. С. 27). Для тибетца ментальное существование, ментальные действия необычайно значимы, ибо связаны с концентрацией или рассеиванием особой энергии. Даже во время сна ментальные действия могут вести к тем же следствиям, что и действия в состоянии бодрствования. Поэтому опасно даже во время сна “творить зло”. Однако “тибетцам не присуща вера в воздаяние за добро и зло силой своей совести” (Там же. С. 110). Просто “недолжные сны” ведут к плохим психическим модификациям в самом индивидуе, которые могут оказаться губительными для него. После выполнения определенного и обязательного ритуала “верующий” тибетец способен вызывать существа, обитающие в мирах богов и демонов (даже сострадательные бодхисаттвы имеют, согласно тибетскому взгляду, свой гневный аспект, который можно вызвать). Являются ли они иллюзорными? Тут мы сталкиваемся с неким парадоксом, заставляющим признать одновременно субъективную природу этих существ и тем не менее их безусловную оккультную реальность. Тибетцы настаивают на том, что сосредоточенные на этих существах мысли верующего придают им некое реальное бытие. Более того, эти существа оказываются “хранителями энергии”, превышающей ту, которую мог бы создать адепт собственными усилиями; и этой “чужой” энергией можно “пользоваться”, “подключившись” к ней. Но тут требуется чрезвычайная осторожность, иначе человек может быть искалечен или убит мощью этих существ, привлеченных концентрацией его же собственного сознания.
- ⁸⁴ Школы тибетского буддизма определяются в первую очередь “линией преемственности учений” и созданным членами этой линии корпусом устных и письменных текстов и наставлений. Но это не единственная особенность; очень важную роль играет и стиль практики, принятый школой. Деятельность школ обычно была связана с опре-

деленными монастырями. Четыре основные школы тибетского буддизма: Ньингмапа, Каджудпа, Сакьяпа, Кадампа. Последняя была реформирована в нач. XV в. Цзонхавой в школу Гелугпа, учение которой и определило теократическую форму правления в Тибете, а следовательно, и сам институт далай-ламы и панчхен-ламы.

- ⁸⁵ Ганчжур включает тексты, которые в буддизме рассматриваются как наставления самого Будды Шакьямуни, трактаты тантризма и Праджняпарамиты. Данчжур содержит комментарии индийских и тибетских авторов к Ганчжуру, а также трактаты по философии, логике, медицине, грамматике, искусству (в Тибете, например, существует настоящий культ танца) и т. д. Основные издания этого тибетского канона: нартанское, пекинское, гонэнское, дэргэское. Нартанское издание 1742 г. содержит, к примеру, 100 томов Ганчжура и 225 томов Данчжура.

⁸⁶ Чжамцо Карма. Светоч Уверенности. С. 9.

⁸⁷ Там же. С. 46.

⁸⁸ Имеется в виду “Алмазная Колесница”; то же, что и Тантраяна, Колесница Тайной Мантры (от слов “мана” – “разум” и корня “тра” – “защита”, “спасение”). Все мантры делятся на четыре класса: Крияя тантра, Чарья тантра, Йога тантра, Анутара тантра. Первая ориентирована на внешнюю деятельность, вторая равно и на внутреннюю; третья культивирует прежде всего внутреннюю активность, четвертая делает ее самой важной (поэтому последняя называется “тантрой Высшей Внутренней Активности”).

⁸⁹ Это божество является Владыкой мандала, в который посвящен адепт. Иначе говоря, каждый мандал характеризуется своим центральным медитативным божеством (тиб. “йидам”; по сути дела, это аспект Будды, открывающийся ведению человека, который достиг определенного уровня духовного развития). В медитации нужно добиться полного отождествления себя с йидамом своего мандала. В этом – один из центральных моментов Тантраяны; именно это, согласно учению тибетского буддизма, ведет к реализации духовных и физических характеристик Будды (дхармака и рупака) в посвященном. В то же время основа для достижения дхармакаи закладывается непрерывным медитативным постижением “пустотности” всех явлений, т. е. их не-само-бытия. Все же подлинная специфичность Тантраяны обнаруживается в практике достижения рупака, зависящей от всецело сосредоточенного внимания на йидаме. Мы имеем здесь дело с уникальным методом медитативного самоотождествления. Что касается медитативных божеств, то все они перечислены в четырех классах тантр. Выбор конкретного из них обусловлен собственной предрасположенностью посвящаемого, т. е. его кармическими тенденциями. Эта практика медитативного созерцания себя как тела Будды в форме избранного йидама, ведущая к полному очищению тела и разума от накопленного в течение многих кальп неведения, включает в себя так называемые Четыре всецелые чистоты: всецелая чистота окружающей обстановки, всецелая чистота тела, всецелая чистота принятия и использования, всецелая чистота деяний (пояснения к ним см. в: Чжамцо Карма. Светоч Уверенности. С. 35–36). Таким образом, мы имеем следующее. Каков начальный объект медитации? Образ избранного тантрического божества, помещаемый на алтаре. Только после долгой практики его созерцания изображение убирается; теперь медитация должна опираться только на мысленное созерцание. К чему это ведет? К устойчивой, всецело сосредоточенной, но одновременно и аналитической медитации, сопровождаемой осознанием совершенной “пустотности” объекта созерцания. Одновременное созерцание того и другого (т. е. живой ясности божества и тут же – его “пустотности”) говорит о появившейся “силе различающего осознания”. Что это, собственно, означает? Способность ясно и мгновенно постигать отсутствие какого-либо самобытия любого явления. А это и дает последователю Тантраяны способность содействовать освобождению всех существ, прикованных к колесу сансары.

⁹⁰ Любопытно, как решает “проблему соотношения веры и разума”, столь значимую в истории европейской интеллектуальной истории, тибетский буддист (Гамбопа): “Сочетание слабой веры и высокообразованного интеллекта порочно, ибо может привести человека к фразерству. Сочетание сильной веры и слабо развитого интеллекта порочно, ибо может привести на узкую колею догматизма” (Дэви-Неел А. Посвящение и посвященные в Тибете. С. 183). Итак, буддист не хочет жертвовать ни верой, ни интеллектом.

⁹¹ Дэви-Неел А. Посвящение и посвященные в Тибете. С. 166.

⁹² Там же. С. 200.

⁹³ Лама – это учитель. Но, как пишет А. Дэви-Неел, ни его эрудиция, ни святость, ни мистические познания еще не дают гарантии успешности его советов. Ибо, во-первых, для каждого должен быть найден особый путь. А во-вторых, каждый должен и сам проявить свою активность. Наконец, в-третьих, – и это самое важное, – должно присутствовать духовное сродство между Учителем и учеником. (Кстати, тибетские наставники, если верить названному автору, трех типов: гонг-гьюд, “линия мышления” – это те, кто обучает, не прибегая к речи; да-гьюд, “линия символических жестов” – тоже обучающий безмолвно, но прибегая к символическим жестам и знакам; нян-гьюд, или обучающий посредством речи.) Что касается далай-ламы, то это, так сказать, автократический глава Тибета, одновременно и духовный, и светский руководитель. Он – преемник традиции великих лам школы Гелугпа (букв. “следующие добродетели”). Основание этой школы “Желтых шапок” связано с деятельностью Цонгкхапы и монастырем Гандан недалеко от Лхасы. Цонгкхапа – реформатор монастырской дисциплины, стремившийся вернуть ей строгость и праведность. Власть далай-ламы вытеснила главенство руководителей школы Сакья (осн. в 1071 г.), которые до этого были священниками-правителями Тибета. Произошло это при Лобзанг Гьяцо, пятом в линии преемственности. Он достиг вершины светской власти (правда, опираясь на помощь монголов, захвативших Тибет; с него же начинаются гонения на “красношапочников”). Соответственно своему новому величию, далай-лама переносит центр местопребывания в монастырь Потала (точнее – дворец), расположенный на холму в Лхасе. Тем не менее статус далай-ламы должен быть понят правильно. Он не имеет никакой привилегии диктовать какие бы то ни было убеждения верующим и отлучать кого бы то ни было от церкви. Совершенно неверно трактовать его как “тибетского папу”. Принцип духовной независимости неизбежно соблюдается – но обязательно вкупе с принципом почтительности. Главная функция лам – духовная защита Тибета. И посему традиционно основным считалась в них не столько праведность, сколько сверхъестественные способности. И ангкур (“посвящение”) “сам по себе имеет цель не сообщить знания, а скорее, передать энергию, необходимую для выполнения того или иного физического или ментального действия” (Дэви-Неел А. Указ. соч. С. 144).

⁹⁴ Интересно, что кармапа (высший тулку в рамках этой школы) по духовному статусу равен далай-ламе (главе школы Гелугпа). Оба они признаются воплощением Авалокитешвары. Однако кармапа не признается воплощением Сронгцан Гамбо и не выступает в качестве символа всей тибетской нации.

⁹⁵ К Четырем общим основам относятся “четыре мысли”, устремляющие к религии и означающие “поворот сознания” в сторону дхармы: мысль, формирующая осознание уникальности и ценности человеческого существования (“драгоценное человеческое рождение”); мысль, открывающая неизбежность смерти и безосновательность надежд на нечто постоянно пребывающее (“преходящность”); мысль, относящаяся к учению о карме (“действия, причина, результат”, причем под действием подразумевается акт и физический, и словесный, и чисто мыслительный); мысль, обосновывающая убежденность в возможности освобождения как единственной цели в жизни (“порочность сансары”).

Тибетцы признают шесть начал прибежища: три драгоценности, к которым Мантраяна добавляет гуру как “корень” всех благодеяний, йидам как “корень” сиддхи, дакини (волшебницы в тибетском ламаизме, приобщающие к тайному учению тех, кто смог принудить их к этому своими чарами), идхармапалы (тиб. срунгма), существа, оказывающие поддержку учению и пребывающие в мире неформности как “корень” всех деяний Будды. В Боджичитте же различают относительный (сострадание) и высший (интуитивная премудрость, постижение неискаженной природы вещей) аспекты. Однако характерно то, что развитие второго аспекта зависит от развития первого.

⁹⁶ Ведь “когда вы практикуете *Основы*, вы поклоняетесь своему коренному гуру в облике Ваджрадхары” (Чжамцо Карма. Светоч Уверенности. С. 69; Ваджрадхара – Всесовершенный Будда). Но для чего эта полная самоотдача себя гуру? Она обезопасит вас от выдумывания вашей собственной эгоистической версии *дхармы*. Считается, что только полная капитуляция перед гуру (не зря же о нем говорят: тело его – *сангха*, речь его – *дхарма*, разум его – Будда) позволит вам “получить чистые учения, не запятнанные влиянием эго” (Там же. С. 70). Тем не менее именно личность гуру в сущности не столь уж и важна в сравнении с искренностью и чистотой его почитания. Он может быть и самым обычным человеком; “но если ты можешь молитвенно обратиться к Нему в ходе созерцания того, что Он суть Будда, то все будды, бодхисаттвы и йидамы войдут в *тело-речь-разум* твоего ваджраянского *наставника*” (Там же. С. 160). Главный принцип: не допускать “даже в мысли разбора недостатков своего Гуру” (с. 162). Почему же? Да потому, что и вообще, кроме вашего коренного Гуру, не существует нигде другого Будды. Зато трудясь ради блага живых существ, вы и сами можете оказаться творческим проявлением гуру. Выходит, “категорический императив” адепта таков: “Непрестанно думай только о гуру!”. Собственно, не будет большим преувеличением сказать, что это и значит творить гуру-йогу. Прежде всего, эта практика равно и учит, и обязывает, и основана “на великом уважении и благоговении”. Только тот, у кого они есть, способен вершить добродетельные деяния.

Для европейца с его острым чувством индивидуальности, разумеется, совершенно неприемлемо подобное “нерассуждающее” преклонение перед Учителем; он видит в этом нечто рабское и унижительное для собственного достоинства. На это приходится отвечать одно: мы имеем дело с культурой, которой присуще совсем иное ощущение и понимание достоинства. И когда ученик, замечая ложь своего Учителя, говорит себе, что “это лишь искуснейшие средства для моей духовной тренировки”, – в подобной абсолютности доверия есть величие, которое способен ощутить даже европеец.

⁹⁷ Дэви-Неел А. Мистики и маги Тибета. С. 11.

⁹⁸ Там же. С. 21.

⁹⁹ Некоторая литература к теме: Бичурин Н. Я. (Иакинф). Записки о Монголии, сочиненные монахом Иакинфом. СПб., 1828. Т. 1–2; Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста: Калмыцкое книжное изд., 1993. С. 512; История Монгольской Народной Республики. М., 1967; Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 1–2. Новосибирск: Наука, 1991. С. 254–230.

¹⁰⁰ Позднеев А. М. Указ. соч. С. 411–412.

¹⁰¹ Там же. С. 194.

¹⁰² О трудностях перевода с тибетского языка на монгольский см.: Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 2. С. 36–49.

¹⁰³ Розенберг О. О. Указ. соч. С. 49.

¹⁰⁴ Там же. С. 95.

КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

Основные темы:

- Краткий очерк истории Японии
- Характер культуры. Синтоизм
- Специфика японского искусства
- Основные течения японского неоконфуцианства
- Главные представители школы “национальной науки” и школы “европейской науки”

Долгими столетиями выковывалась и воспитывалась в европейце его воля к вечности; в конце концов в этом стремлении странно сошлись воодушевление, надежда на бессмертие, беспокойное сомнение и так и непреодоленный страх перед вечным. Наряду с этим приходило понимание Тайны Времени: понимание, в котором парадоксально соседствовали не только ощущение его некой непрекаемой, хотя и необъяснимой, связи с вечностью, но и острое переживание ничтожности мгновения. Ценна полнота времен (она же – преддверие Вечности), тогда как момент есть нечто, стоящее на грани Ничто (и переносящее на эту грань нас самих). Когда Фауст говорит: “Остановись мгновенье, ты прекрасно!” – то имеется в виду исключительное, выделенное мгновение; мгновение исполненности времен, мгновение достигнутого результата. Впрочем, в словах Фауста, возможно, чувствуется и скрытая безнадежность; ведь в действительности нет силы, способной остановить мгновение; нет Дела на земле, – что бы мы сами, обманываясь, ни думали, – которое не истощило бы само себя, подводя нас к зыбкому порогу небытия. Конечные упования поэтому так или иначе должны быть перенесены в сферу иного, в область вечного, надвременного.

Японцу, пожалуй, еще в большей мере знакома эта зыбкость, хрупкость и быстротечность бытия. Но его восприятие такого потока существенно другое; этому восприятию имманентно переживание бесконечной ценности и сокровенной красоты мгновения. И не единственного, выделенного среди прочих, исключительного и уникального, а – любого; т. е. уникально – по-своему – каждое мгновение. Вечность для японца пребывает не где-то в сверх- и надвременном, а в самой этой зыбкости, тончайшей хрупкости, мгновенности. Но это и требует от человека высшей решимости. Поэтому не случайно Ямамото Цунэтомо пишет в “Хагакурэ” (“Сокрытое в листе”): “Воистину нет ничего, кроме цели настоящего мгновения. Вся жизнь человека есть последовательность мгновений. Если человек до конца понимает настоящее мгновение, ему ничего больше не нужно делать и не к чему стремиться. Живи и оставайся верным подлинной цели настоящего мгновения”¹. Очень трудно, – быть может, действительно невозможно передать это языком европейской культуры. Но неужели слова исчерпывают все

нюансы нашей интуиции, все ее смутные, но ощутимые изгибы, способные привести нас в душевный трепет? Тогда не было бы той борьбы, той напряженной работы языка, из которой вырастает искусство слова.

Как пишет О. Шпенглер, “феномен других культур говорит на другом языке”. Это трудно оспорить, но мысль Шпенглера имеет непосредственное продолжение, гласящее: “Для других людей существуют другие истины. Для мыслителя имеют силу все они или ни одна из них”². Последнее было бы не чем иным, как нигилизмом, а после страшного опыта XX в. он уже не может ни “воодушевлять”, ни “освобождать”. Однако если для мыслителя “имеют силу” разом “все истины других людей”, то не превращает ли это его в существо, которое никогда и нигде не является “другим человеком”, а всегда и всюду – только “своим”? Между тем я, видимо, не являюсь мыслителем в шпенглеровском смысле слова, неумолимо ощущаю, что никогда не смогу стать “своим” для японской культуры; но – странно – тем сильнее она меня привлекает³. Японская культура загадочна – и совсем не так, как культура индийская или китайская (и уж тем более культура европейская). Она оказалась способной из множества заимствований (впрочем, избирательных) создать неповторимую культурную специфичность, уникальное и влекущее духовное своеобразие. Конечно, наша исходная посылка может быть и несколько иной. Сошлюсь на Н. И. Конрада, который писал: “В противоположность большинству древних народов, японский народ жил и развивался в одной и той же природной обстановке, на одном и том же пространстве, в одном и том же этническом составе; без иностранных вторжений, без внешних завоеваний, без насильственного внедрения чужеземных элементов”; “С точки зрения экономической и политической Япония развивалась почти исключительно в силу одних только внутренних факторов”⁴.

Как бы там ни было, поговорим об этой культуре – но теперь уже более трезво.

Даже по своему географическому положению Япония занимает особое место в ряду рассматриваемых нами культур и народов. Тот, кто хочет разобраться с тем, что же такое так называемый “японский путь”, должен понять не только японский национальный характер⁵, специфическую культуру этой страны, уникальность ее государственной структуры (и идеологическое представление последней; например, принцип непрерывности императорской традиции, “окутай”), он должен будет попытаться встать на точку зрения господствующую в этой стране, о “божественном” происхождении самих японцев. Ведь Япония – “родина богов”, тем самым она – основа Неба и Земли⁶.

Первое “поприще” приложения всех этих усилий – японская история. Во второй половине I тысячелетия до н. э. через Корейский полуостров происходит миграция на Японские острова континентальных племен, которые принесли сюда агротехнику возделывания поливного риса. Формирование же японского этноса началось на рубеже новой эры и в основном закончилось с образованием государства Ямато. Причем в формировании его взаимодействовали несколько этнических комплексов: айнский, индонезийский, корейский, китайский, древневосточноазиатский⁷.

В первые века н. э. выделяются два “государства”: Ёматай (Северное Кюсю) и Ямато (центральная часть Хонсю). Кстати, уже в это время существовали посольские отношения с некоторыми государствами Древнего Китая.

Возникновение Ямато традиционно связывается с походом на Восток мифического императора Дзимму, который считался потомком Аматэрасу, богини Солн-

ца. В IV–VIII вв. Япония переживает три волны массового переселения на острова корейцев и китайцев. Выходцы из этой неоднородной прослойки (именуемой “бэ”), умевшие читать и писать, подчас выполняли жреческие и чиновничьи функции. В этот же период начинают осваиваться железные орудия, развивается культура верховой езды (контакты с кочевниками Центральной Азии).

После убийства царя в 592 г. возвышается клан Сога. Его представители пытались использовать проникший в Японию буддизм, который начал вытеснять синто (языческая религия японских племен, связанная с почитанием духов природы и предков). В советском японоведении существовала концепция (например, Н. И. Конрада), утверждавшая, что буддизм в Японии явился главным идеологическим средством тех социальных сил, которые стремились создать централизованное феодальное государство. Доминировала в данный период (вплоть до реформ Тайка) система “удзи-кабанэ” (удзи – клан, род; кабанэ – передача знаний по наследству); собственно, она и определяла социальную иерархию родов.

К началу VII в. относится деятельность Сётоку-тайси по конституированию основ государственного аппарата. Впрочем, фигура принца Сётоку-тайси (574–622) столь же идеализирована, сколь и спорна; сегодня, во всяком случае, проследить пересмотр его роли в японской истории (в буддизме же он традиционно считается основоположником этого учения в Японии).

В 645 г. клан Сога потерпел поражение, что знаменовало собой переворот Тайка (“Великие перемены”). После него на протяжении 50 лет происходят реформы (отмена родовых владений, т. е. национализация частных земель, провозглашение абсолютизма верховной власти, система надельного землепользования и т. д.), юридически закрепленные в кодексе “Тайхорё” (первый свод законов, 702 г.). В конце VII в. страна вместо Ямато обретает имя Нихон (отсюда – Япония, “Страна Восходящего Солнца”).

Реформы Тайка – своего рода преддверие эпохи Нара (710–794 гг.; эпоха названа по имени столицы того времени, Хэйдзэ, т. е. Нара; в 794 г. она была перенесена в Хэйан (Киото)). Ведущие идеологии VIII в. – синтоизм и буддизм (о ведущих шести школах буддизма эпохи Нара см. главу шестую). С конца VIII в. происходит возвышение дома Фудзивара, которое приводит во второй половине IX в. к правлению регентов-канцлеров (вплоть до 1068 г.). С господством этого дома в значительной степени связан следующий период японской истории, эпоха Хэйан (794–1192 гг.). Самое большое достижение этой эпохи – ее культура; эта придворная, аристократическая (“кугэ” – “аристократия”), утонченная культура создала непреходящие образцы искусства, равно как и свои жанры⁸. С 1068 по 1167 г. сложилась традиция правления экс-императоров (период инсэй), когда император вынужден был отречься от престола в пользу малолетнего сына, сам уходя в монастырь. Социальным же слоем, служившим опорой регентов и канцлеров, оказалось самурайство (дворянское сословие, противостоявшее кугэ, придворной аристократии). Идеология самурайства отражена в “Повести о доме Тайра”; суть в том, что Тайра и Минамото были двумя основными соперничавшими группировками, борьба между которыми завершилась победой (битва при Данноури, 1185 г.) клана Минамото. Эта победа содействовала установлению первого сёгуната Минамото-Ходзэ со штаб-квартирой в г. Камакура. Отсюда происходит название эпохи – Камакура (1192–1333 гг.). Это период двоевластия экс-императора и сёгуна. Что касается духа этой эпохи, то вместо “хэйанской утонченности воцарились непреклонный волюнтаризм, суровая мужественность и безыскусственная простота Камакура”⁹.

Низложение камакурского сёгуната (с истреблением всех Ходзэ) вызвало не успокоение, а беспощадную борьбу между Асикага Такаудзи и Нитта Ёсисада. Победа первого (обусловленная и экономически) знаменовала начало второго сёгуната; это период Муромати (1333–1572 гг.), включавший войны XIV в. между Северной и Южной ветвями императорского дома. Они привели к упразднению вотчин Южного двора и значительному ослаблению придворной аристократии. Надо заметить также, что во второй половине XIII в. существовала реальная угроза монгольского вторжения в Японию; но тайфун разметал и потопил многие корабли хана Хубилая, уже приближавшиеся к японским берегам; отсюда – название “камикадзе”, т. е. “божественный ветер”.

В эпохе Муромати выделяются несколько периодов, а именно: период Намбоку-тё (время Северной и Южной династий, 1335–1392 гг.), период Муромати в узком смысле слова (до нач. XVI в.) и период Сэнкоку-дзидай (время “брани царств”, XVI в.). Синкретическая культура этой эпохи во многом определялась деятельностью монахов-буддистов под эгидой просвещенных сёгунов¹⁰. Она вся как бы подернута патиной, и ее дух устремлен не к созданию, но к нанизыванию красот, являя не целостный узор, но своеобразное лоскутное одеяло, сшитое из разных кусочков. “Внутренняя незначительность и внешняя изощренность”, – писал о ней Н. И. Конрад¹¹.

Первые контакты с европейцами можно датировать первой половиной XVI в. В 1542 г. шторм относит португальское судно к берегам Японии; в следующем году уже целенаправленно снаряжается португальская экспедиция в Японию. С конца XVI в. здесь начинает распространяться христианство. Но после эдикта 1597 г. начинаются гонения на христиан, пик которых приходится на 1625 г.¹²

После феодальных войн десятилетия Онин (1467–1477) и почти столетия “Смутного времени” к власти приходит Ода Набунага, а затем Тоётами Хидзёси (1582–1598 гг.). Но в итоге господство устанавливает Токугава Иэясу; власть его дома продержалась с XVII до середины XIX в. Отсюда – название всего этого периода – эпоха Токугава. Иногда говорят о периоде Эдо (1614–1868 гг.), когда появляется новая историческая сила – тэнин – и соответственно формируется новая, городская культура. Культурными достижениями, расцветом искусства знаменита эра Гэнроку (1688–1704 гг.) – время правления пятого сёгуна Цунаёси. Эпохи Гэнроку и Хокэй считают японским ренессансом (появление поэзии Басё, трагедий Тикамацу, произведений Сайкаку). Новая городская культура, с ее тягой к конкретно-предметному, к чувственной реальности, по-своему противостояла культуре зрелого японского средневековья (XIV–XV вв.), устремленной к невыразимому, невидимому и сверхчувственному. Так, на смену монохромной пейзажной живописи XV в., в которой был весьма важен “миг озарения”, приходит городская жанровая живопись, бытовая и зрелищная, обращенная ко многим (укиё, включающая жанр бидзинга, “гравюру веселых кварталов”, и мусяэ, “историко-героическую гравюру”). Сравнивая китайское и японское искусство, российский востоковед В. Малявин писал: “В Китае искусство было продолжением жизни или, точнее, интуитивно постигаемой “подлинности” жизни – всегда “другой”, возвышенной, интенсивно проживаемой, вечно сущей... Напротив, в Японии сама жизнь рассматривалась как продолжение искусства, и в японском характере на передний план выдвинуты созерцательность и муки ученичества”. Более того, этот автор считает, что японцы вообще “не усвоили собственно символического измерения китайской традиции и в результате были вынуждены подыскивать заимствованным из Китая формам культуры изначально чуждые им прагматические образования”¹³. Можно упомянуть и чайную це-

ремонию, эту сублимацию и одухотворение повседневности, преобразование бытового в бытийное, когда реальность воспринимается уже не как иллюзия, но как нечто самоценное.

В эпоху Токугава Япония пережила период строгой изоляции от внешнего мира. Но в 1868 г. режим Токугава пал. Новая эпоха Мэйдзи (1868–1912 гг.) выдвигает лозунг “буммэй кайка”, “цивилизация и просвещение”. Крупнейший просветитель этого периода Фукудзава Юкити (1835–1901) говорит о необходимости усвоить сам дух цивилизации – как дух независимости, инициативы и ответственности. В Японии начинаются буржуазные преобразования. В 1889 г. принимается конституция, а со следующего года уже функционирует парламент¹⁴. Отныне Япония не только сосредоточенно обращена к своему прошлому, но все увереннее (если не говорить о национальном крахе во второй мировой войне) начинает всматриваться и в свое будущее.

Природа и человек; культура и религия... Как говорил Ивао Мацухаро, “японцы очень просты и превыше всего ценят естественность”¹⁵. У японцев сложился самый настоящий культ природы, одновременно религиозный и эстетический. Любование луной, снегом, цветами, осенними кленами – не просто поэтическая фигура, но обычай; природа полна “прелести” и “печали”. А вот что говорил знаменитый Басё: “Учись у сосны, что такое сосна; учись у бамбука, что такое бамбук”¹⁶. Любой природный феномен, предмет может быть объектом самоценного переживания и описания. Представляется, что для японца “мир существует не для того, чтобы его изучали, а для того, чтобы его переживали, извлекали удовольствие из общения с ним”¹⁷. Если греки спрашивают о том, как существует мир; если китайский мудрец задается вопросом о том, как прожить жизнь, – то японец мог бы спросить о том, как почувствовать мир в его красоте. Западной парадигме осознания противостоит здесь парадигма непосредственного переживания. Следовательно, не нагнетания, но “угасания” мышления (можно назвать такие понятия этой специфической настроенности, как *муслин* – состояние “безмыслия”, коего и надлежит достичь, или муга, “не-я”). Т. Григорьева выделяет такие характерные черты подобного мировосприятия, как недUALность мысли (фуни, “не-два”), постоянство в изменчивом (одно во всем и все в одном), абсолютность Небытия. Обладая таким мироощущением, японец оказывается отнюдь не существом, “заброшенным в мир”, но скорее существом, переживающим всю полноту его бытия; он стоит на пути слияния с миром, а не присвоения и овладения им.

Обратимся к тому, как сами японцы обыгрывают тезис о так называемом ло-гоцентризме и фоноцентризме европейской культуры, выстраивая одновременно альтернативный образ жителя “страны Восходящего Солнца”. Так, Кимура Сёдзабуро характеризует европейцев как “людей голоса”; говорить для них – это средство самозащиты и самоутверждения. Соответственно молчание воспринимается европейцем в трех основных модусах: как нечто ненормальное, как знак капитуляции, как особым образом выраженное покушение на другого. “Для европейцев человек, не подающий голоса, воля, не выраженная голосом, в общественном смысле равна нулю. Лишь благодаря голосу они начинают узнавать друг в друге человека и, взаимно признавая, что у них есть человеческие воля и желания, а также в борьбе и противопоставлении, осуществлять свои человеческие самоутверждение и взаимопонимание”¹⁸. Японец противостоит европейцу как “человек зрения”. Не последнюю роль здесь играет характер японской письменности, в которой “знаки не сопровождаются голосом. Чтение – это, по сути, развлечение для глаз”. А посему (вывод, который с логической точки зрения

представляется достаточно странным) “во всем мире нет столь “эрудированного” народа, как японцы, но, с другой стороны, мало найдется народов, которые бы так слабо преобразовывали свои знания в силу, как японцы”¹⁹. Соответственно выстраивается и разительная контрастность своеобразия диалога, присущего каждой из культур. Европейский диалог предстает, повторяем, как способ и средство самоутверждения-и-самозащиты; европейцев сплачивают слова, их взаимопонимание живет речью, проявляется в речи и речью углубляется. Для японцев же диалог есть средство смягчения атмосферы соприсутствия и улаживания настроения друг друга; глаз есть равно орган зрения и понимания, поскольку именно взгляд человека открывает движения его души, тонкую вибрацию его чувства. В центре такого диалога находится не собственное “я”, а собеседник. В Японии традиционно существовало достаточно негативное отношение к раскрытию своего внутреннего “я”. Не случайно установившееся здесь различие сэтэки (“личное”) и котэки (“общественное”). При строгой регламентации общественной жизни “самовыражение” допускалось лишь в сфере “личного”. Стоит, пожалуй, привести образцовый пример с Фудзиварой Ёринига, который, хотя и находился в крайне плохих отношениях со своим старшим братом, всегда раскланивался с ним. В ответ же на высказанное кем-то недоумение он заметил: “Как я могу оказывать ему неуважение только потому, что мы находимся в плохих отношениях?” Итак, если европеец ценит в общении прямоту (подчас доходящую до прямолинейности), доходчивость и недвусмысленность выдвигаемых тезисов, то для японца вся прелесть беседы обусловлена наличием оговорок, неопределенности, готовности согласиться с возражениями и особого рода искусства говорить обиняками. Сами понятия, которыми оперирует японская культура, сразу ставят нас в тупик. “Омои” – говорит японец; это означает одновременно и “мысль”, и “чувство”, – как же перевести? Или “кокоро” – слово, выражающее одновременно такие разные для европейца понятия, как “разум”, “сердце”, “воля”, “внутренняя сердцевина каждой вещи”. Что уж говорить о слове “синдзё”, выражающем “омои” в самом “кокоро”!

И однако... приведенные противопоставления производят впечатление по-дозрительно знакомых, едва ли не привычных. Подтверждает ли это их правоту – или, напротив, является тем, что должно пробудить в нас сомнение относительно их фактической состоятельности? В этом учебном пособии мне пришлось попытаться привести в движение слишком резкую (если не сказать – рассудочную) дихотомию Востока и Запада; привести в движение – чтобы обнаружить в каждой из сторон неотъемлемую внутреннюю перспективу Иного.

Наверное, действительно, имеет смысл различать в культуре уровень отношений и уровень знаков; различать, но не разрывать. Обратимся в этой связи к книге А. Н. Мещерякова²⁰. Текстовая деятельность рассматривается здесь как механизм самовозрастания культуры²¹, которая трактуется как инструмент человеческого самосозидания (поэтому можно понять, к чему ведет разрушение механизмов культуры, ее важнейших кодов, как-то – мифологического, генеалогического, хронологического, символического и др.; причем следует говорить не о их рядоположенности, а о сложном взаимодействии, находящем свое отражение и в тексте). И вот специфичность текстуального пространства японской культуры – что можно показать на примере как поэзии, так и прозы – сразу бросается в глаза. Японская поэзия диалогична, одно стихотворение является здесь ответом на другое – но опять же не в смысле греческого диалога-диспута, ориентированного на наилучшее обоснование собственной точки зрения, а в смысле как можно более полной гармонизации своего высказывания с высказыванием

собеседника. При этом японской поэтике, кажется, совершенно не свойственно этическое осмысление мира – тогда как доминанта христианства в европейской культуре вела к утверждению установки на дидактичность даже в поэзии. Правда, стихосложение в Японии было не только формой эстетической деятельности, но и нормой этикета. И, как пишет названный автор, “китайские стихи иногда можно пересказать. Японские всегда требуют цитирования”²². Что касается прозы, то и китайская, и японская “требуют совершенно иной экологии культуры. Китайская образованность немыслима без длительной и чрезвычайно трудоемкой работы с письменными текстами, в то время как господствующим требованием в японской культуре придворных была спонтанность, естественность и ненасильственность акта творения”²³. Японская проза также отличается разнообразием жанров. Гисаку, литературе гротеска, “низкого стиля”, противостоят габун, “высшие” жанры японской прозы. Это такие повествовательные жанры, как моногатари эпохи Хэйан (контрагентом читателя здесь оказывается сам автор), гунки эпохи Камакура и Муромати (на первом плане – описываемый факт) и ёмихон, жанр эпохи Токугава (главное – содержание факта и его воздействие на читателя). Различаются также ута-моногатари (повесть в стихах), собственно моногатари (например, “Гэндзи-моногатари” Мурасаки Сикибу: произведение, являющееся энциклопедией аристократической эпохи Хэйан) и повести-дневники никки (так называемая “ежедневная запись”).

Упомянутая своеобразная диалогичность текста-культуры (выраженная и в особых формах бытования, например, в практике обмена стихотворными посланиями, в ритуале поэтического турнира) вела к формированию такого типа личности, которая постоянно настраивает и даже подстраивает себя к собеседнику, партнеру, канону, традиции. Все это препятствовало какой-либо возможности самообожествления человека; дерзкая идея “сверхчеловека” явно не отвечает “японскому духу”. Сугубо же текстовое сознание отличается здесь доминированием принципа “мозаичности” (составление текста из уже готовых элементов; авторство в этом случае – “не право, а эмблема” произведения). Другая особенность – наличие концепции так называемого “сужающегося пространства”, которая “предполагает детальное освоение и структуризацию пространства, непосредственно принадлежащего человеку”²⁴. Подобное “суженное пространство”, естественно, обязывало и к “ограниченной” (интимной) аудитории.

Вырастает ли культура на религиозной почве, из некоего первичного религиозного культа, так, что когда религия умирает, дух жизни покидает культуру (хотя, возможно, некоторое время еще формально и живущую)? Или, напротив, культура есть тот необходимый контекст, в котором как раз и рождаются религии? Или, наконец, вопрос об их соотношении, связи надо ставить как-то иначе, сообразно гораздо большей сложности, неоднозначности и гибкости взаимодействия той и другой? Думаю, верным является последнее.

Синто – “Путь богов” – является специфически национальной религией Японии. Отсюда проистекает традиционное представление-убеждение (игравшее подчас, увы, негативную роль в истории этой страны): “Япония – страна богов”. Истоки синто – первобытные формы верований. Прототип синто возник из коллективного обряда, обслуживавшего “средствами магии жизненно важные нужды членов общины”, основным занятием которой являлось выращивание риса”²⁵. Суть синто заключается в том, что окружающий мир есть не только место человеческого обитания; он населен множеством богов-духов (ками) со своей сферой влияния. Посему любая местность должна была иметь своего особого бога-покровителя. Этот принцип распространяется и на социальную структуру, пред-

ставленную, прежде всего, родами, семьями, домами. В контексте этой религии, по сути, не знавшей понятия сверхприродного; сверхъестественного, умершие, превращаясь в духов, также продолжали незримо обитать рядом с живыми и влиять на их жизнь. Таким образом, ками – весьма парадоксальные божества: незримые, но активно действующие²⁶, чувственно воспринимаемые силы. Особые божества, символизирующие первопредка рода (позднее и покровителя местности, в которой обитал данный влиятельный род), назывались удзигами. С ними был связан и культ предков. Наряду с ками, религиозным культом природы и предков, в синто обожествлялись разного рода понятия. Так, божества мусуби представляли силы зарождения и роста живых существ, котодами обозначал дух слова и т. д. Особое место занимал солярный культ, ибо Аматаэрасу-о-миками (“Великая священная богиня, сияющая на небе”) являлась верховным божеством синтоистского пантеона. Впрочем, строгая система во всех этих взглядах отсутствовала. Именно с поклонением Аматаэрасу связан и культ императора. Считалось, что императорский род вел свое происхождение от внука богини Аматаэрасу, бога Ниниги (остальные же значительные аристократические роды – от спутников Ниниги). Характерно, что правитель Японии совмещал в себе политические и жреческие функции; первая синтоистский обряд²⁷, он вступал в общение с ками, узнавая их волю. Политико-управленческие действия рассматривались как реализация этой божественной воли. Соответственно государственные неудачи, социальные неурядицы (и даже стихийные катаклизмы) трактовались как наказания за неисполнение воли божества. Таков смысл концепции “сайсэй итти”, единства религиозного обряда и государственного управления.

В целом же верования японцев – это целая проблема, проблема отношений между синтоизмом и буддизмом: синкретизм? симбиоз? гармоническое единство? эклектика? борьба и соперничество? двоеверие? Долгое время религия синто существовала наряду с буддизмом и в синтезе с ним. Эпоха Мэйдзи разделяет их; утверждаются две разные религии вместо единого комплекса верований. Но это еще более запутывает дело. После буржуазной революции Мэйдзи синто на время превращается в государственную религию Японии; главным праздником государственного синто становится кигэнсэцу, День основания империи. В 30–40-е гг. возникают даже гонения на буддизм в связи с национал-патриотической пропагандой. Современное синто – особая тема. Надо лишь сказать, что послевоенная конституция 1947 г. провозгласила свободу вероисповедания и отделение религии от государства, т. е. конец государственного синто. Таким образом, историческая эволюция этой религии не лишена своего рода драматизма. Речь идет не просто о воздействии на догматику и обрядность синто буддийской и даосистской религий, а о том, что в рамках синто-буддийского синкретизма существовала реальная опасность поглощения первого – вторым. И все же этого не произошло; синтоизм выжил – и именно как национальная религия Японии. Несомненно, свою роль в этом сыграли и функциональные различия двух религий, что позволяло им своеобразно дополнять друг друга.

Синтоистская мифология (отраженная прежде всего в “Кодзики” и “Нихон сёки”, а также частично в десяти из пятидесяти свитков “Энгики”, в “Церемонии годов Энги”, 927 г.) отличается чрезвычайно разветвленным пантеоном, насчитывающим около 14000 божеств. В общих чертах основной синтоистский миф сводится к следующему. Первые божества выделяются из вселенского хаоса. Но только боги седьмого поколения – супружеская пара Изанаги и Изанами – приступают к тому, что можно назвать “творением мира”; так, они порождают Японские острова и множество ками. Изанами умирает во время родов бога

огня и уходит в Страну Тьмы (Ёми), после чего Идзанаги сам рождает (во время очищения от скверны Ёми-но-куни, “Страны Мрака”, ибо он вначале следует за умершей Идзанами) великую триаду синтоистских богов: Аматэрасу (богиню Солнца), Цукиёми (ночного бога Луны) и Сусаноо (неистового бога водной стихии и бури). Первой отдана небесная страна Такама-га хара, последнему – равнина океана. Однако Сусаноо разоряет и оскверняет жилище Аматэрасу, вследствие чего богиня удаляется в небесную пещеру. Мир погружается во тьму. Остальные боги молят Аматэрасу выйти из пещеры; Сусаноо же изгоняется на землю. Наконец сияющая богиня покидает свою пещеру. В то же время один из потомков изгнанного Сусаноо (который породнился с земными божествами), О-кунинуси, правит землей. Однако позднее он отказывается от власти в пользу внука Аматэрасу, Ниниги, который со священными регалиями (зерцало, меч, яшма) нисходит на пик горы Такатихо (о. Кюсю)²⁸. Потомок самого Ниниги, Дзимму, полагает начало императорской власти. Таким образом, “божественная кровь” Аматэрасу в императорской фамилии передается непрерывно.

Излагая этот миф, Г. Е. Светлов пишет: “Отсюда следовало, что каждый японец исключительно в силу своего происхождения является синтоистом, а не японец синтоистом быть не может. Иными словами, синто по своей сути глубоко националистично”²⁹. Однако все ли столь однозначно в современном синто? Хотя Япония – “страна богов”, в сущности, ничто не мешает говорить о существовании любого человека в контексте божественного. Ибо “для синтоистски ориентированного мышления kami оказывались “здесь” и “теперь”, всегда по эту сторону существования, в мире не было щели и тени, где не присутствовали бы kami”³⁰.

Но обратимся к авторитету японского автора. Т. Ямаори не просто задает вопрос, а буквально взывает к сознанию японцев: “В нашем религиозном ландшафте прижились и божества kami, и будды, и даже чужеземные боги. Так каких же из них можно считать нашими собственными богами?”³¹ С точки зрения Т. Ямаори, судьба божеств kami неразрывно связана с метаморфозами буддизма в Японии. Разделение же богов и будд, проходившее под флагом “модернизации” в эпоху Мэйдзи и приведшее к созданию “государственного синто”, бросило серьезный вызов японским богам. В связи с этим разворачивается и критика Цуды Сокити и Янагиды Кунио (основоположника японской этнографии, выявлявшего “собственно японские верования” за счет отбрасывания буддийских элементов). В то же время Ямаори сосредоточивает внимание на своеобразии божеств kami – и в этом своеобразии он усматривает настоящую проблему. Так, kami таили ото всех свое существование, скрывали свое местоположение; изначально это существа, невидимые человеческим глазом. Они снабжены именами, но не телесностью и индивидуальностью – и история их ложного толкования начинается именно с игнорирования этой их черты. В этом состоит и основное отличие концепции kami от греческой мифологии; боги Греции и Рима (а также индуистские и даосские божества) – боги видимые. Напротив, в системе божеств kami “образ каждого конкретного божества неопределен и неясен”; зато происходит семиотизация богов (их буквально называют номерами из списка). А в результате на их телесный облик и внутреннее содержание так и не проливается свет; скорее, происходит как бы аннигиляция их существования и очертаний. Но благодаря этому они и выводятся на уровень знаков и абстракций.

Это можно назвать вышелушиванием, опустошением субстанциального в божествах. Зато подчеркивается приверженность к понятию “места”. Боги почитаются как оберегающие местность (в то же время в качестве существ невидимых

они способны совершать любые прыжки в пространстве); родовые боги или боги конкретной общины. Мы, таким образом, сталкиваемся здесь с феноменом “опространствления” специализации богов. Таковы эти kami – боги, скрывающие тело, но именно из-за их невидимости связанные с названием местности и “прячущиеся” в определенном месте. Сокряться – пребывать в затворничестве – таиться; так таилась Аматэрасу в Каменной Пещере Неба после бесчинств Сусаноо – ритуальная смерть.

Но к признакам божества относится и божественное ци, своего рода мистический дух, способность покинуть свое место и подняться вверх. Благодаря этим признакам, посылаемым людям невидимыми сигналами, и возникает ощущение богоприсутствия. Отсюда Ямаори выводит своеобразную теологию признаков³². Еще одна примета kami – способность бесконечно делиться. Каждый бог может беспредельно размножаться и, следовательно, распространяться, так что культы этих “благостранствующих богов” можно найти в Японии где угодно. И так, божество может переходить из своего особого места (синдэн, “павильон божества”) в другое (о-табисё, “место божественного путешествия”). Более того, оставлять в тех местах, где оно побывало, свое “частичное”, или “отделенное тело” (бунсин). Поэтому боги, будучи невидимыми, тем не менее через свои признаки обступают японцев со всех сторон и повсеместно наблюдают за ними. С этим связано понятие татари – проклятия, порчи, насылаемой богами (а душа божества может вселиться в человека, что тоже в иных случаях рассматривается как разновидность проклятия; японцам свойственна вера в горё, возможность вселения в человека злокозненной души. Соответственно понятие моно-о иму – “избегать скверны”; “затворничество” как способ защитить себя от места, изобилующего неблагоприятными знаками). Невидимые боги, теология признаков (как способ мышления), генеалогия проклятия и традиция гаданий и чувствительности к сторонам и направлениям света – все это образует некое единство, в котором божества не трансцендентны социуму, но проникают в его глубинные слои.

Три наиболее авторитетные школы синто эпохи Эдо таковы: ватараи синто (связана с родом жрецов Внешнего комплекса главного синтоистского святилища Исэ); ёсида синто (течение, в котором главенствовал жреческий род из Киото; претендовало на роль арбитра в толковании мифов и ритуалов; причем синто рассматривалось как ствол, конфуцианство – ветви, а буддизм – листья единого древа истинной веры); фукко синто (“реставрированное синто”, возникшее в XVII в. на базе филологических исследований вокруг “Маньёсю” (“Собрание мириад листьев”); ратовал за возвращение Японии на “древний путь”). Следует упомянуть и рёбу синто, развивавшего концепцию хондзи-суйдзюку, согласно которой синтоистские боги суть “явленный след” будд (т. е. “истинной сущности”).

Приведу одно из старинных японских пятистиший:

Желанье мое –
Чтобы люди больше не знали
Неизбежных разлук.
Чтоб не зря просили у Неба
Жизни в тысячу лет.

Вот эту “жизнь в тысячу лет”, легко входящую в одно мгновение, я и ощущаю, соприкасаясь с японским искусством. Оно представляется мне самым тонким, изящным и парадоксальным цветком японской культуры, самым полным выражением ее сокровенного духа. Не случайно многие любители этого искусства убеждены, что ничего подобного нельзя найти в европейской эстетике. Но таково лишь субъективное восприятие, перед нами же стоит задача научного, искусствоведческого и культурологического анализа. Вопрос, однако, в том, способны ли уловить европейские методы анализа специфику совершенно инородного им феномена. И даже простое описание... Как описывать иное по отношению к самому европейскому языку описания?

Так не хочу ли я сказать, что японское – и вообще восточное – искусство ставит нас в тупик, оставляя лишь одну возможность – странного эстетического наслаждения, которое, по идее, тоже должно быть невозможно, но все-таки... возможно? По крайней мере, хотя бы перечислить здесь основные категории (обозначающие также и прием), которые доносят до нас аромат и ускользающий смысл этой необычной эстетики, мы можем попытаться³³.

Через всю жизнь – и равным образом искусство – японца проходит осознание того, что “внутренняя жизнь человека колеблется между двумя полюсами: один – полюс действия, стресса, насилия – взрыв, направленный вовне; другой – полюс покоя, безмятежности, размышления – взрыв, направленный внутрь”³⁴. В японской эстетике существовало особое понятие – ва, – выражавшее стремление к согласию, сбалансированности, установлению подвижного равновесия, в том числе и равновесия “своего-чужого”, вакон-кинсай. Оно определялось законом дзюн-гяку (правильной последовательности); дзюн означало правильный, благоприятный порядок, а гяку – движение в противоположную сторону.

Поэтому, учитывая пагодообразный, спиралевидный ритм этой эстетики (неизменный “путь вверх” всегда соседствовал в ней с изменчивым движением “туда – обратно”), одно всегда произрастает из другого; но в то же время “каждое явление само по себе причина и следствие”, поскольку господствует не линейный, горизонтальный тип связи, не причинно-следственный ряд, а точечный, сингулярный³⁵.

Можно сказать, что путь Японии (как раз и реализованный в ее искусстве) – это путь Красоты (которая и есть подлинная Истина; любопытно, что понятия искренности и истины передаются одним иероглифом макото). Вероятно, следуя уточнить: “Японцам выпало идти к Истине через проникновение в красоту незаметного”³⁶. Речь – о специфически японском восприятии красоты, передаваемой термином “ваби-саби”. Что же такое – красота ваби-саби? Ваби требует быть искренним и сдержанным; это умение распознавать красоту обыденного и даже грубого. Саби – чувство просветленной печали (просветленное одиночество), обязывающее к лаконизму выражения, приглушенности красок; но это также и выражение ужаса перед миром. (В японской эстетике существует еще одно понятие, обозначающее “потрясенное сознание” при встрече с неповторимым, “мэдзурасий”). Саби рождается (по Макато Уэда) слиянием ваби и югэн. Последний термин вновь возвращает нас к обостренному переживанию непрочности бытия. В одном из пятистиший “Исэ-моногатари” эта зыбкость бытия передается так:

Вот-вот опадут...

Потому-то особенно дороги нам

Вишни цветы.

Да и что в нашем зыбком мире

Имеет долгую жизнь?

Еще более четко это выражено в словах знаменитого Догэна (XIII в.): “Недолговечность – это буддизм. Недолговечность травы, деревьев, лесов – и буддизм. Недолговечность человеческого тела и души – и буддизм. Недолговечность страны и природы и есть подлинное буддизм”. Однако понимать это надо не буквально. Текущее, мимолетное связано в искусстве с вечным и непреходящим. Такова, например, идея рюки, необходимости соединения того, что обладает непреходящей значимостью, с тем, что созвучно моменту. Подобным взглядом характеризуется все искусство такого поэтического мастера, как Мацуо Басё (XVII в.). Общий закон таков: “Без Неизменного нет основы. Без изменчивости нет обновления”.

Итак, югэн – понятие (переживание) красоты сокровенного невидимого мира (“ю” значит “темный”, “глубокий”, “неясный”, “едва различимый”; “гэн” – “успокоенный”, “сокровенный”)³⁷. Соответственно саби – скрытая красота, отличная от броской, но поверхностной красоты блеска мира. Она вызывает чувство тонкой печали, как бы покрытой особой патиной, налетом времени. Однако “саби не пессимизм. Пессимизм есть разлад я с не-я, а саби – соединение я с не-я”³⁸. Это постоянное ощущение Бытия как Небытия. Но опять же, кё (пустота) и дзюцу (явленное, “то, что есть”) связаны законом их недUALности.

Все перечисленные категории указывают на то, что истинная сущность человека содержится не в рассуждениях (ибо ум всегда ограничен), а в чувствах. Чувства эфемерны, непосредственны, женственны, неразумны, безыскусны; средоточие же чувств – сердце. Поэтому концепция “чистого сердца” (киёки кокоро) находится в центре японской поэтики и эстетики. “Истинное сердце человека нежное и слабое, как у женщины или ребенка. Мужественность, решительность, мудрость – лишь внешняя оболочка человека”³⁹. Свое “сердце” есть у всех вещей – и сердцем же мы познаем эти вещи. Понятие “истинного сердца” (магокоро) включается в сам “японский Путь”, в японский национальный характер; оно же пронизывает повседневное существование⁴⁰. С этим связана и техника мономанэ, “подражания вещам” (не внешнему облику, а их внутреннему духу). Так, знаменитый Дзэами, продолжая дело своего отца Канъами (основатель театра Но), соединив понятия мономанэ и югэн, разработал теорию “десяти стилей” пьес, в основе каждого из которых – свое кокоро. Японский театр в целом представлен несколькими жанрами: гагаку, ноо, кёган (народные фарсы, тогда как гагаку – храмовые и придворные зрелища), дзёрури (бунраку, кукольный театр) и др. Что касается пьес ноо (XIV в.), адресованных, прежде всего, воинскому сословию, то они имели религиозно-мистическую и феодально-романтическую направленность. Главный принцип построения классического искусства передавался – вплоть до театра кабуки, весьма популярного у купеческого и ремесленного населения – выражением “дзё-ха-кю”: все следует ритму “медленного вхождения” – “развертывания действия” – “быстрого, стремительного завершения”.

Теперь вернемся к Дзэами. Ему принадлежат 24 трактата по театральному искусству, но значение их гораздо шире, так как в них излагаются основы художественного мышления японцев. Центральным здесь является понятие-символ Цветка (хана) как умения “осуществить в актерской игре дивное начало всего”⁴¹. Цветок нельзя сотворить искусственно, он возникает лишь с максимальным приближением к высшим тайнам бытия; в то же время цветок – это цель

творчества. Собственно, Дзэами говорит о единстве трех принципов: мономанэ (“подражание” природе вещей, но отшлифованное и сконденсированное эстетическим вкусом), югэн (и это не только “сокровенное”, но и всеобъемлющее; в конце концов – это “уникальное свойство и природы, и человека”, выражаемое искусством; здесь воедино сплетаются значения непроницаемой глубины, непроявленного чувства, одинокой печали, но также внешней пышности и великолепия) и хана (цветок). Соотношение мономанэ и югэн Дзэами характеризует так: во внешнем аспекте югэн входит в сферу мономанэ, во внутреннем же мономанэ целиком подчиняется принципу югэн. Они, таким образом, взаимно перетекают друг в друга, что и приводит к “рождению Цветка”. Правда, Дзэами различал цветок только временный и цветок истинный, с присущим ему внутренним многообразием. Он “источает” “мудрое” очарование, постигаемое в том числе и путем созерцательных размышлений о мастерстве. Ведь если жизнь человека имеет завершение, то мастерство – как гласит один из афоризмов Дзэами – беспредельно. Стиль же – проявление цветка. Знаменитые “десять стилей” (дзиттай), описывающие эмоциональный спектр пьес, таковы: сюгэн-но-кокоро (пьесы этого стиля выражают торжественно-праздничное настроение), югэн-но-кокоро (здесь акцент ставится на “сердечных отзвуках”, пробуждаемых содержанием пьес), дзинги-но-кокоро (“Божественный”), секкё-но-кокоро (просвещающий; имеется в виду разработка буддийских тем), рэмбо-но-кокоро (“любовный”), айсё-но-кокоро (“горестно-страдающий”), мудзё-но-кокоро (стиль “превратностей жизни”), суйтай-но-кокоро (“несчастия”, “упадок”, “падения”), хисэн-но-кокоро (“презренное”, “низменное”, “немудреное”), дзюккай-но-кокоро (жалоба, ропот, укоризна). Итак, стиль торжественного – чарующего – божественного – просвещающего – любовного – горестного – превратного – несчастного – протодушного – жалобного изложения.

Вероятно, один из самых загадочных принципов японской эстетики – мононо аварэ. Поскольку оформляется он в эпоху Хэйан, к ней нам и надлежит обратиться, кстати, для этого есть и иные основания. Ибо, говоря о японской культуре в ее историческом бытовании, миновать данную эпоху просто невозможно. Культура Хэйан, признанная классической, отличалась изысканностью, гармоническим единством существовавших в то время видов искусств, которые имели значимость не просто сами по себе, но как бы пронизывали быт людей той эпохи. Однако средоточием культурных ценностей был все же императорский двор⁴². Большой императорский дворец занимал обширную территорию в северо-восточной части города, окруженную стеной (сама же резиденция императора скрывалась еще за двумя внутренними оградами). То, что именно императорский дворец стал местом процветания искусств, было обусловлено и тем, что к концу X в. императорская власть имела уже почти сугубо номинальный характер. Тем более знать могла отдаваться утонченному искусству. Основные виды искусства этой эпохи: музыка, каллиграфия, живопись, поэзия, искусство составления ароматов. Образцом поэзии была антология “Кокинвакасю” (“Собрание старых и новых песен Ямато”, нач. X в.). Крупнейший поэт того времени – мастер танки Ки-но Цураюки (868–945). Источник песни для него – “сердце”, расположенное к предметам (более того, поскольку “поет” все сущее, то “песня” есть объединяющее начало всего существующего). Таким образом, значение поэтической песни совершенно исключительное, ибо она “волнует” всю Вселенную (хотя действие ее состоит как раз в умиротворении, смягчении, утончении). Постепенно складывается противопоставление китайской поэзии как идущей от ума, искусственной (караута; преображенная в поэтическую форму мысль), и японской,

которая есть “голос сердца” (магокоро) и потому льется “естественно”, будучи чувством, претворенным в словесный организм. (Отметим слоговый принцип японской метрики. Два ее основных размера – семисложный и пятисложный.) Говоря же о прозе эпохи Хэйан, приходится констатировать, что лучшие ее образцы принадлежат женщинам. Самое знаменитое произведение – “Повесть о Гэндзи” Мурасаки Сикибу. О структурной сложности данного текста свидетельствует целый ряд исследований и комментариев. Обычно из 54 глав повести (глава “Сокровище в облаках” представлена лишь названием) выделяют основные и побочные, а из последних в свою очередь “вертикальные” (уточняющие содержание). Постепенно сложилось мнение (Фудзивара Сюдзэй), согласно которому “самое прискобное – это стихи, написанные человеком, который не читал «Гэндзи»”. Как пишет одна современная исследовательница, “применив к прозе приемы, разработанные для поэзии “вака”, Мурасаки сделала первый шаг к превращению японского разговорного языка в язык литературный”⁴³. В целом же поэтика этой культуры по характеру основной интенции очень далека от западной: она шла не “от слова к действительности”, но “от сердца к слову”⁴⁴. И даже природа жила здесь не сама по себе, а в своих поэтических воплощениях. (Это ведь все культурные феномены: любование цветами, луной, листьями клена.) Особо следует сказать о каллиграфии, поскольку это целая художественная система, одинаково присущая и письму, и живописи. Можно утверждать и большее: каллиграфия в китайской и японской культурах есть сам метод мышления. Значение иероглифических знаков не отделимо тут от красоты линий, главное в которой – сочетание гибкости и твердости, легкости и силы. Каллиграфия – живопись тушью, в которой применялось несколько почерков. Назовем три: син (с тщательной выписанностью всех деталей), гё (полусокращенный), со (скоростной). Большую роль здесь играла буддийская, прежде всего дзэновская, эстетика. “То культивировавшееся в дзэновском искусстве отсутствие четкости и определенности, как бы остановка творческого процесса на стадии “прообраза”, некая смутность чувства и вели к передаче возвышенной духовности, внематериальной ипостаси художественного образа”⁴⁵. Итак, от придворного требовалось знание китайской поэзии (включая умение самому сочинять стихи на китайском языке), способность играть на нескольких музыкальных инструментах, быть искусным каллиграфом и рисовальщиком (так, он должен был уметь самостоятельно расписать ширму или веер). От этого зависело не только признание в узком кругу ценителей, но и служебное продвижение. Система же образования – заимствованная, как и система управления из Китая – была представлена Палатой наук (Дайгакурё), где имелось четыре отделения: китайской классики, истории и словесности, юриспруденции, математики.

Под началом Государственного совета находилось восемь ведомств: дворцовых служб, церемониальное, упорядочения и установлений, налоговое, военное, судебное, по делам казны, внутридворцовых дел. Все это отражено в кодексе Тайхорё 701 г.⁴⁶

Чрезвычайно интригующим характером отличались взаимоотношения мужчины и женщины в этой культуре. Хэйанская женщина, постоянно скрытая занавесами и ширмами, почти не показывалась на людях. “Не имея возможности видеть женщину, мужчина судил о ней по искусству слагать стихи и по красоте почерка. Недаром в эпоху Хэйан самыми совершенными красавицами считались прославленные поэтессы”⁴⁷. Существовало особое понятие, означавшее первую ступень сближения, первый шаг влюбленности; понятие, буквально переводимое как “взгляд сквозь щели изгороди”. Эта влюбленность питалась и возраста-

ла в процессе обмена письмами. Только после такого долгого испытания утонченности и эстетической впечатлительности мужчина получал право беседовать со своей избранницей непосредственно (но и тогда она оставалась скрытой занавесями).

Теперь мы можем вернуться к объяснению сути принципа “моно-но аварэ”. Именно этот принцип, в частности, является (по мысли Мотоори Норинага, XVIII в.; см. о нем ниже) объединяющим для “Гэндзи-моногатари”. Обычно переводимый как “печальное очарование вещей”, этот принцип означает внутреннюю суть каждой вещи, имманентную ей красоту; и одновременно это некий знак беспечности, дружелюбной настроенности. Моно – вещь, аварэ – очарование, но – частица, являющаяся своего рода “свидетелем” всеобщей связи (и не по принципу “сначала то, потом это”, а близко к смыслу “это есть то”). И, однако, приходится признать, что, говоря о “моно-но аварэ”, мы сталкиваемся с чем-то таким, что отсутствует в западной эстетике. Сам Норинага, развивавший на основе анализа данного принципа целую “теорию”, характеризовал его как “непосредственное выражение восхищения, смешанного с удивлением”. Нельзя при этом сказать, что моно – конкретная вещь, имеющая определенный облик проявления: скорее, речь идет о “сущности вещи”. Моно постигается посредством аварэ. Первоначально обозначая вздох, возглас, это понятие от выражения безусловно-простодушного удивления эволюционировало до сложного сочетания печального и прекрасного, радостного, но мимолетного, увядающего и все же способного исторгнуть из сердца движение восторга и восхищения. Т. Л. Соколова-Делюсина, например, по этому поводу пишет: “«Моно-но аварэ» – стремление души к вечным истокам вещей, желание уловить связь между внешне далекими предметами, увидеть сокровенную общность мира”. И, далее, “желание найти гармонию внешнего с внутренним, объекта с субъектом, требовало не ясности, а зыбкости восприятия. Важно было уловить не какое-то одно из двух присутствующих в предмете начал, а их грань, начало их взаимопроизношения”⁴⁸.

Почти все сказанное нами до сих пор имело отношение главным образом к хэйанской эстетике. Теперь следует сказать несколько слов и о той специфической эстетике, которая в первую очередь связана с самурайским сословием и несет на себе печать влияния философии дзэн. Бодхидхарма говорил: “Есть лишь один Путь: забыв себя, искать Высшее в себе. Сосредоточиться на “невообразимом”, “невыразимом”, которое внутри человека”. Тем не менее путь самурая включает в себя двуединое искусство Смерти (что символизирует кэндо, “Путь меча”⁴⁹) и Жизни (тядо, “Путь чая”, и, равно, кадо, “Путь цветка”). Один из тезисов бусидо, самурайского кодекса чести, гласит: “Истинная храбрость заключается в том, чтобы жить, когда правомерно жить, и умереть, когда правомерно умереть” (Дайдодзи Юдзан. “Путь самурая”).

Но мы остановимся лишь на тя-но ю, искусстве чая, которое складывается в Японии в XV–XVI вв. Его основной смысл – обновление, одухотворение повседневной жизни; это также способ гармонического общения и взаимопонимания без слов. Как утверждал Сюю, “тот, кто входит в чайную комнату, должен преодолеть в себе чувство превосходства”. Это вполне соответствует дзэнскому принципу: никто не должен ставить себя выше других и использовать других. Чайная церемония требует и воспитывает способность к отклику и импровизации. Однако и здесь существуют разные стили. Выдающийся мастер XVI в. Сэнно Рикю исповедовал стиль ваби – стиль простоты и естественности, даже “грубоватости”, таящей в себе силу жизни. Четыре основных правила чайной церемонии (мы вправе говорить и о чайной “философии”), согласно Рикю: гар-

мония, почтительность, чистота, спокойствие; секреты церемонии: “Приготовьте такой чай, чтобы гости получили удовольствие. Положите уголь таким образом, чтобы вода закипела быстро. Поставьте немного раньше условленного времени. Приготовьте зонт, даже если нет дождя. Расположитесь сердцем к каждому из гостей”. Как просто! Но если вдуматься, в этой простоте – редкостная красота, и ваш гость – ее составная часть.

Ну разве не удивительная страна – Япония?

Некоторые исследователи высказывают мнение, что до эпохи Мэйдзи никакой специальной “философской” литературы в Японии не было. Более того, “вопрос о наличии японской “философии как таковой” в духовной традиции Японии и по сей день остается открытым”⁵⁰. И это мнение отнюдь не одних лишь европейцев. Накаэ Тёмин (ум. в 1901 г.) тоже утверждал: “С древних времен и по наше время у нас, в Японии, не было философии”. Если же обратиться к переведенной на русский язык книге Нагата Хироси⁵¹, то общая концепция истории философии в этой стране, по автору, выглядит так: “Философская мысль в Японии на протяжении длительного времени существовала в рамках буддийских доктрин: затем, по мере возвышения конфуцианства, она распространяется в виде феодальной этики как введение к конфуцианскому учению, а некоторое время спустя, во второй половине периода Токугава, прогресс в познании природы сделал возможным существование философии, но уже скорее в виде натурфилософии, нежели составной части этики. Однако логики, теории познания, предметом исследования которых были бы непосредственно законы мышления, законы развития познания, как самостоятельных наук не существовало”⁵².

Такой взгляд подвигает многих утверждать, что “японское мышление” вообще чуждо абстракции. И тогда нам приходится делать вывод, что философия появляется в Японии лишь с проникновением западной культуры. Однако как же она могла проникнуть на совершенно чуждую ей почву и сыграть здесь роль законодателя в методе философствования?

Фактически мы упираемся в проблему воспринимающей и воспринимаемой культур. Ясно, что воспринимающая культура никогда не является всего лишь пассивным получателем – и пример Японии, воспринявшей и западные науки, а не только буддизм и конфуцианство, лишней раз подтверждает это. На двух последних феноменах мы и остановимся.

Конфуцианство (сунское) проникает в Японию с помощью дзэнских монахов еще в XIV в. Однако настоящего расцвета оно достигает лишь в эпоху Токугава, превратившись даже в официальную идеологию режима. Основные школы (если не говорить о буддизме) этого периода таковы: школа “китайской науки” (кангакуха), школа “японской науки” (кокугакуха) и школа “голландской науки” (рангакуха). В токугавском конфуцианстве в свою очередь различались несколько направлений: сююгакуха (конфуцианство чжусианского толка; основные представители: Фудзивара Сэйка (1561–1619) и его ученик – а впоследствии советник сёгуна – Хаяси Радзан (1583–1657)); оёмэйгакуха (яминистская школа: ее главный представитель – Кумадзава Бандзан (1616–1691), но родоначальник японского яминизма – Накаэ Тодзю (1608–1691)); кокагуха (школа “древнего учения” во главе с Ито Дзинсаем (1627–1705) и Огю Сораем (1666–1728)).

Что касается школы кокугакуха, то ее основателем является Камо Мабути (1697–1769), однако крупнейшим представителем признан Мотоори Норинага

(1730–1801)⁵³. Мы уже говорили о его теории “моно-но аварэ”. Этот подборник возрожденного синто развернул широкую критику буддизма и конфуцианства, отстаивая идею “исключительности Японии”. Дело у него доходило до требования не принимать никаких жертвований от приверженцев иных учений и самим не оказывать им никакого благодеяния (принцип “фудзю-фусэ”).

Как пишет Нагата Хироси, “обретшая силу в период Токугава конфуцианская мысль утвердила самостоятельность разума по отношению к вере”, – хотя не в смысле европейского отделения философии от религии. Тем не менее с этой утвержденной самостоятельностью разума в некотором противоречии находится тезис о том, что “изучение японской философии имеет ничтожное значение по сравнению с изучением богатого по содержанию развития древнеиндийской и китайской философии, не говоря уже о европейской”⁵⁴. Категории и методы западной философии вообще проникают в мышление японцев, согласно цитируемому автору, только со времен “реставрации Мэйдзи”. Дело в том, что буржуазная революция 1867–1868 гг. произошла под эгидой не буржуазных, а традиционных японских лозунгов. Уже к концу эпохи Токугава был выдвинут тезис “сонно дзэй” (“возвращение власти императору и изгнание иностранцев”). Для сравнения приведем мысль О. Розенберга⁵⁵ – впрочем, высказанную им применительно, прежде всего, к буддологии. Он утверждал, что современный исследователь должен исходить именно из японского, а не китайского буддизма, ибо первый отнюдь не является новообразованным. Главное же – что и представляет особый интерес в нашем случае – это мнение, по которому как раз “Япония как бы продолжила путь в Европу для Азии, а мы, в свою очередь, легче подойдем к душе азиатских народов через посредство Японии” (автор имел в виду, что впервые сталкивается с европейской образованностью японский буддизм).

Напомним в общих чертах о сути конфуцианства. Это учение основной акцент ставило на синтезе самосовершенствования и искусства управления людьми (“внутреннего” и “внешнего”). Последующее неоконфуцианство могло смещать акценты этого синтеза. Можно говорить, что Ван Янмин абсолютизировал, скорее, “внутреннее”, Ван Чуаньшань – “внешнее”, а Чжу Си пытался раскрыть сущностную природу гармонии “внутреннего” и “внешнего”. Поэтому в его философии, знаменовавшей венец всей сунской школы, на первом плане – вопрос о соотношении принципов “ли” и “ци” (“метафизического пути” и “физических вещей”). “Истинная первоприрода” и есть “ли”, и она содержит в себе все традиционные базовые категории конфуцианства. Она – одна и та же в каждом человеке. Но “первоприрода”, как она проявляется в свойствах, оказывается синтезом ли и ци; в каждом человеке “первоприрода” свойств ци различна. Отсюда вытекает “цель морали”: исправлять “искажение” свойств ци, возвращая их к “небесному Ли”. Теперь от XII в. перенесемся почти на три столетия вперед, ко времени жизни Ван Янмина. Основной его принцип: “Сущность сердца и есть “ли” Неба; вне сердца нет “ли”, нет “вещей”. Значит, этому “сердцу” врождено этически окрашенное знание; его надо только выявлять. А такое выявление – действие. Более того, Ван Янмин прямо утверждает: “Истинная суть знания и есть деяние, тщательное и внимательное обдумывание деяния и есть знание”.

После этих очень беглых замечаний вернемся к японскому конфуцианству. Его родоначальником обычно считается Фудзивара Сэйка. Каких же взглядов придерживался этот бывший монах? Предприняв попытку эскапизма самих “покидающих этот мир”, он, однако, стремился сохранить и верность “изначальному намерению Будды”. Не отвергал он и синтоизм, пытаясь дать ему конфуцианскую интерпретацию. Взгляды его вообще отличались широтой, что позволяло

ему утверждать: хотя Пути (конфуцианства, синто, буддизма) различны, суть их одна. Этому, впрочем, способствовало и взаимодействие чжусианского принципа “ли” (яп. “ри”), обязывающего в каждом явлении обнаружить его “первосущность” (т. е. все то же “ри”). Основной упор учение Сэйка делало на реализацию Пути Неба при помощи установления “пяти человеческих отношений” и выявления в человеке “пяти постоянств”.

Ученику Сэйка и продолжателю школы Хаяси Радзану традиция приписывала более ста произведений. Вот характеристика его деятельности: “В период основания государства, пользуясь великим покровительством, он установил нормы поведения подданных в империи, определил законы, и не было документа, исполняемого правительством, который бы не проходил через его руки”⁵⁶. Тут есть над чем задуматься: мыслитель и власть, учение и политика, мораль и управление. Ясно, что в его руках (и с помощью его головы) конфуцианство идеологически приспособлялось к политической системе токугавского сёгуната. И здесь трудно говорить о каком-то насилии над конфуцианским учением, которое само давало эту возможность “идеологической игры” на “философских полях”. (Любопытно, что янминизм Радзан определял как “дзэн” в конфуцианстве.) В вопросе о соотношении двух главных принципов он придерживался той точки зрения, что “ри” и “ки” (кит. “ци”) в “Великом Пределе” суть одно, а в феноменальном мире – два. “Пять постоянств” – это “ри”, “пять элементов” – это “ки”. С конфуцианских позиций Радзан подвергает критике не только христианство, но и буддизм. Естественно, в контексте конфуцианского учения и концепции “небесного Ли”, представление о Творце мира не только абсурдно, но и просто не возможно. Что касается буддизма, то характер аргументов Радзана нельзя не признать симптоматичным. Так, буддийский уход из мира, полагаемого миражем, лишает нас чувства долга; чрезмерная любовь к Будде приводит к беспорядкам в управлении страной; строительство буддийских храмов расточительно и подрывает экономику государства. Не следует думать, что Радзан здесь оригинален: все это – традиционные аргументы конфуцианской критики буддизма. Продолжил он и развитие основ синто-конфуцианского синкретизма. И в самом деле, Япония, как известно, “страна богов”; кто управляет Японией, должен поэтому следовать “Пути Богов”. А Путь Богов соответствует принципу “ри”, соответствует “сердцу”. Итак, вне “ри”, вне “сердца” нет Пути Богов, а вне Пути Богов нет и пути правителей.

Мы уже упоминали родоначальника японского янминизма Накаэ Тодзю. Он выступил как популяризатор конфуцианства, полагая, что конфуцианский Путь предназначен для всех сословий (более того, для всего человечества). Его тезис: “Наука о сердце – путь движения от обыкновенного человека к мудрецу”. “Путь Неба”, таким образом, отнюдь не элитарен, а всеобщ. Но в чем же, собственно, он состоит? В “высветлении светлой добродетели”, каковая и является всеобщим истоком и основой. Нам надлежит сдерживать здесь ироническую улыбку здравого рассудка; его умудренность не мнима, но слишком прозаична для нашего случая. Ибо “высветлить светлую добродетель” означает не что иное, как обрести свет божества. Но это также означает, что все многообразие мира пребывает в нашей “светлой добродетели”. Она – “исконная сущность каждой из бесчисленного множества вещей”. И даже наше собственное тело “рождено в глубинах сердца”. Одно из моральных качеств последнего – “добродетель сыновней почтительности”. Вообще, поскольку “сердцу” присуще “врожденное знание”, то, делая его зеркалом, можно “высветлить светлую добродетель” и породниться с правилами поведения. Но это предполагает отстранение всего лично-

го, подавление желаний и страстей. И так, “истинная наука” есть наука, “высветляющая светлые добродетели” – и она же “наука о сердце”. И так как последнее есть божественная субстанция, то данная “наука” тождественна Пути Богов.

Крупнейшим представителем этого течения, как указывалось, был Кумадава Бандзан. Он пытался “примирить” Чжу Си и Ван Янмина: “Чжу Си считает самым важным для исправления пороков своего времени постижение сути “ли”, распознавание заблуждений. Но это неосуществимо без умения пристрастного самоанализа. Из-за пороков своего времени Ван Янмин тоже придает большое значение умению пристрастного самоанализа. Но это неосуществимо без учения о постижении сути «ли»⁵⁷. Таким образом, эти учения, полагает Бандзан, дополняют друг друга. Только с учетом данного обстоятельства мы можем понять своеобразный жест Бандзана, который не отрицал значимости сунского конфуцианства и не признавал себя учеником Ван Янмина. Кроме того, он вообще критически относился к превращению конфуцианского учения в своего рода профессию. Отсюда – его парадоксальное для конфуцианства требование “не следовать за учителем и не иметь учеников”. “Источник” мироздания – “Великая Пустота” – это также “сфера” единства ри и ки. При этом “у Пути Неба нет круга перерождений”⁵⁸. Говоря, что “светлые добродетели – высокое наименование первоприроды человека”; что “сыновья почитательность – это божественный Путь Великой Пустоты, внутренняя добродетель творения”; что она (сыновья почитательность) есть “кри» единства бесчисленного множества вещей мироздания”⁵⁹, Бандзан в конечном счете утверждал одно: Путь Богов, не имеющий зримого образа, и есть единственный исток мироздания, тождественный “первоприроде” людей.

Обратимся теперь к школе “древней науки” (когакуха). По мнению Нагата Хироси, она “берет начало в ситуации, когда сомнения насчет позднего конфуцианства, возникавшие из-за конфронтации учений сунской школы и янминизма, породили стремление исходить непосредственно из классических конфуцианских текстов”. Это обращение к классическим первоисточникам обрело в школе “древней науки” значимость основополагающего метода. Три главных представителя школы: Ямага Соко (1622–1685), Ито Дзинсай (1627–1705) и уже упоминавшийся Огу Сораи. Первый из них, кстати, известен как теоретик пути самураев (“Бусидо”, Путь воина⁶⁰). Уже это подчеркивает его особенность: следуя конфуцианству, он не только преклонялся перед Китаем, но развивал идеологию исключительности и превосходства Японии (именно она – “Срединный Цветок”). В вопросе о соотношении ри и ки Соко отрицал примат первого над вторым. Хотя все множество вещей постоянно порождается взаимодействием ки и ри, именно ки есть вечный первоэлемент всех вещей (в силу чего мир не имеет ни начала, ни конца). Говоря о “сердце”, Соко делал акцент на его “двойственности”: “Если бы не было такого сердца, содержащего в себе полезное и вредное, то были бы только мертвый пепел и высохшие деревья и не было бы человека”. Что касается “Великого Предела”, то он трактуется как достижение любым родом сущего состояния “максимума”.

Второй из названных представителей школы, Ито Дзинсай, доводит тезис об изначальности ки до логического завершения. Так, он пишет: “В конечном счете в мироздании существует только единое изначальное “ки”; оно становится то “ин”, то “э” (кит. “инь” и “ян”. – Н. С.)... В этом и заключается суть Пути Неба, действие “ки” природы”⁶¹. Каково же место принципа “ри”? Ри – всего лишь закономерность, действующая в самом ки. Причем Ито Дзинсай выражает не свойственный конфуцианцу “скепсис” в отношении познания этого ри⁶². Есте-

ственно, что отрицается и какая-либо теория “творения” мироздания. Любопытно и различие данным автором “первоприроды” и “добродетели” (четыре “начала” – человеколюбие, долг, ритуал, мудрость). “Первоприрода” человека – если говорить не вполне адекватным здесь языком западной философии – “субъективна”, тогда как “добродетели” сверхсубъективны. Однако их изначальная основа скрыта в “сердце четырех начал”⁶³. Только его “заполнение” позволяет реализоваться “добродетелям”. В то же время необходимо помнить, что “Путь не ждет – есть человек или нет человека, он изначально самосущий, он наполняет мироздание, проникает человеческую нравственность”.

С именем Огу Сораи, деятельность которого приходится на эпоху Гэнроку, когда феодальная культура Японии достигает наивысшего расцвета, связано наиболее авторитетное учение неортодоксального японского конфуцианства. Парадокс в том, что его учение многими признается одновременно и апогеем в развитии японского конфуцианства, и началом его разложения. Иначе говоря, это переломный этап в истории всего данного интеллектуального и духовного движения в Японии. Философская концепция Сораи строится на основе тщательных философских изысканий (см.: “Бэмэй”, “Рассуждение об именах”; “Бэндо”, “Рассуждение о дао”; “Ронготё”, “Комментарии к “Лунь юй” и др.). Культ древних у него доходил до того, что Сораи отвергает даже учение Мэн-цзы, не говоря уж о сунской школе и Ван Янмине. Тем более он подвергает критике современные ему конфуцианские учения. В том числе и, казалось бы, вполне близкие ему по духу (например, Дзинсай). Одна из особенностей учения Сораи – отказ от “выведения” Пути из “первоприроды”, “четырёх добродетелей” или “души”. Путь – это одно: Путь первых правителей; а изучать его следует по “Шестикнижью”, для чего необходимо знать древний язык и древнее письмо. Отсюда вытекает та методология, когда филологическое изучение классических текстов оказывается ключом к постижению их “изначального смысла”. В то же время он опирается и на категорию Дао – полемизируя, впрочем, с Чжу Си по поводу ее истолкования. Если для Чжу Си “дао Неба и есть ли”, то японский мыслитель дает Дао принципиально иную трактовку. “Дао, – пишет он, – это всеохватывающее понятие: так именуют то, с чем соотнобразится все сущее”. Тем не менее “вне норм ритуала, музыки, наказаний и государственного управления Дао не существует”. Поэтому и выявляется оно лишь на “пути воспитания” (неотделимого от пути правителей). Таким образом, эта фундаментальная категория дальневосточного мышления в некотором смысле “социализируется” и даже “политизируется” Сораем, представая не в качестве сущности естественного порядка, а как нечто “сотворенное” совершенномудрыми на протяжении тысячелетий. Дао относится им к “внешнему”, куда включаются и нормы ритуала, и долг. Напротив, категория дэ характеризуется как “внутреннее”, включающее мудрость и “гуманность” (понятую как дэ управления людьми и умиротворения народа). Человек частью получает дэ от своей “природы”, частью – от обучения. Своеобразно решает Сораи и проблему соотношения принципа ли и пневмы ци (яп. “ри” и “ки”). По сути, он отвергает понятие кацубуцу (живое деятельное начало). Что касается категории ли, то хотя оно “есть во всем”, но “не имеет формы, а следовательно, не имеет законов”. Опираясь на ли – это, по Сораю, значит заниматься одним лишь разъяснением слов; однако выражаемое словами не охватывает неисчерпаемости ли. К тому же ли относится только к “малому”. Концепция “малого” и “великого” у Сораи утверждает, что “малое” и применимо только к “малому”, а соответственно “великое” – лишь к “великому”, т. е. речь идет о совершенно различном. Следствие: если Чжу Си считал, что совершенство отдельного

человека есть условие совершенства всего мира, то для Сорая только “когда будет установлено великое, малое само будет достигнуто” (но не наоборот). Итак, Путь не есть дар Неба; он не тождествен принципу ли; не дан от рождения в качестве “первоприроды” или “души”; его вообще не было в мироздании, пока первые правители, сосредоточив непостижимую разумом мудрость на велениях Неба, не породили Пути. Тем самым они установили законы человеческой жизни (и, равным образом, законы природы). Все это предопределяет критическое отношение Сорая к спекулятивному философствованию. Его собственный тезис гласит: “Кто не творит деяния, а лишь ясен в рассуждениях, тот глубоко не знает вещей”. Но и здесь соблюдена конфуцианская последовательность: “Изучение литературы – путь к знанию, а изучение истории – путь к действию”. Сам смысл теории практического знания состоит в том, что “дао знания не существует вне письменных текстов”. Но если Путь не задан “первоприродой”, то трудно говорить о последней как о “доброй” или “злой”. Как же тогда, следуя истолкованиям конфуцианского учения, морально “управлять душой через душу”?

Здесь вновь приходится отметить, что этическое у нашего автора меняет свой статус: оно обретает исток и значимость в деятельности самого человека, а не в некоей априорной и субстанциональной основе. В то же время “управлять душой” должно и возможно только посредством соблюдения этикета. Поэтому “усовершенствование личности” – вовсе не личная цель, но то, что входит в сам принцип достойного управления Поднебесной. Такой подход ведет к определенному принижению “учения о сердце”⁶⁴.

Отсчет годам расцвета неоконфуцианства в Японии можно вести вплоть до первой половины XVIII в. Однако подъем школ “национальной науки” и “западной (европейской) науки” (ёгаку) все же подорвал его авторитет. К их краткому обзору мы и переходим.

Школа кокугакуха отвергла все китайское, решительно отстаивая самобытность собственно японского Пути (не случайно она сыграла весьма существенную роль в подготовке революции Мэйдзи). Ее дух лучше всего передают слова Мотоори Норинага: “Тот, кто хочет познать Путь, сначала должен очиститься от китайского сердца. До тех пор, пока человек не очистился от китайского сердца, сколько бы старинных книг он ни читал, сколько бы ни размышлял, ему будет трудно познать сердце древних. А не познав сердце древних, трудно познать Путь. Итак, Путь не познается через учение. Путь – это истинное сердце, с которым рождается человек”⁶⁵. Мы видим, что и здесь (но совершенно с иными акцентами) исключительное значение придается изучению древних текстов, но теперь уже собственно японских (“Кодзики”, “Нихон сёки” и др.). Ибо изложенное в древних текстах и есть “истина сама по себе”. “Четыре исполина” этой школы: Када Адзумамаро, Камо Мабути, Мотоори Норинага (получивший официальное прозвище “национального ученого”) и Хирата Ацуганэ.

Безусловной вершиной здесь является Мотоори Норинага. Не может не впечатлять его филологический анализ текстов “Кодзики”; еще раз напомним его учение о “моно-но аварэ”, по сути дела, отделившее поэтику от этики. Поэзия перестает быть учением, наставляющим Пути; у нее появляются собственные критерии значимости. Ничуть не менее значима его концепция “возрожденного синто”, освобожденного от буддийских и конфуцианских импликаций; интересна – в контексте столь долго доминировавших в Японии идеологий – и его теория “естественности”⁶⁶ гедонизма. Короче говоря, перед нами один из самых значительных мыслителей Японии. Кстати, он тоже предпринимает своеобразную “критику разума”, полагая, что он “мал” и имеет пределы. Вытекающие от-

сюда следствия: божественные деяния не могут быть поняты на основе обычного ри; изложенное в “письменах богов” есть истина в последней инстанции. Соответственно если в литературном плане Мотоори Норинага выделил культуру Хэйан (в то время как его предшественники критиковали ее, скорее, за излишнюю “женственность”), то в учении о Пути делал акцент на абсолютной значимости “эры богов”. Вообще, он проявляет, я бы сказал, исключительную интеллектуальную волю и духовную решимость все поставить и рассматривать в зависимости от богов. Тем самым высшая мудрость жизни состоит в их почитании. В первом же ряду почитаемых божеств – боги-созидатели: Таками-но мусубиками и Ками-но мусубиками, а также богиня Аматаэрасу (поскольку они упоминаются в “Кодзики” и “Нихонги”, хотя именно “Кодзики” Норинага отдавал явное предпочтение). С этим “учением” о богах связана трактовка всего происходящего на Земле; дела земные подразделяются на “араванго” (людские деяния, имеющие облик) и “камигото” (скрытые деяния). Первые творятся потомками Аматаэрасу, вторые – потомками Окунинуси-но микото⁶⁷. Таким образом, все дела, по сути, определяются замыслами богов и потому – в сердцевине своей тайные, имеющие сокровенный смысл. Так или иначе, но это подрывает саму основу моралистического учения буддизма о “воздаянии по заслугам”. Наконец, поскольку Аматаэрасу, “рожденная” в Японии, “озаряет все четыре моря и четыре стороны света”, то Япония – исключительная страна, призванная стоять впереди всех остальных. Заметим, однако, что речь идет не о каком-то словесном господстве, но буквально о водительстве по Пути Богов. Именно поэтому для Мотоори Норинага нет сомнений в том, что для любого человека “самая большая мечта – родиться на свет в стране Ясукуни и жить умиротворенно”. Не лишено интереса и еще одно обстоятельство. Опираясь на учение о Стране мраков в “Кодзики”, Мотоори Норинага (а он работал над летописью 35 лет, оставив 48 свитков своих “Комментариев”) стал утверждать, что после смерти люди уходят вовсе не в мир радости и покоя, но в мир мрака и грязи. Оттуда же исходят и злые божества, несущие в мир все несправедливое и дурное⁶⁸.

Что касается “западной науки”, то еще в XIX в. в японской литературе довольно расхож был тезис: “Запад не знает науки о “ritуале”; Запад не ведает Неба; Западу чужды “человеколюбие” и “справедливость”; Запад не постигает жизненной силы”. Следует учесть и большие затруднения в переводе западных понятий в регистр принципиально иной письменности и культуры. Поэтому первоначально – т. е. по мере демонстрации ее практической эффективности – западная наука воспринималась сугубо утилитарно, в основном в техническом, военном и медицинском планах. Связанные с ней мировоззренческие выводы и споры вокруг них – явление более позднее и должно быть отнесено к эпохе бурного вторжения европейской культуры уже после “реставрации Мэйдзи”, подготовленной периодом распада системы “бакуфу”. Развитие школы ёгаку (европейской науки) приходится на периоды Бунсэй (1818–1830 гг.) и Темпо (1830–1844 гг.). В 1881 г. в Японии отменяется указ о запрещении христианства. В известной мере этому способствовало и вырождение неоконфуцианства, превратившегося из общей “теории Пути”, теории морали и управления государством, концепции “благородного мужа” в узкую текстологию, учение о канонических текстах. Равно и традиционная медицина (школы Ли-Чжу с требованием “совершенствовать ки и школы “древнего врачевания” с ее тезисом “убивать яд ядом”) встретила сильную конкуренцию со стороны западной медицины (отметим здесь влияние врача Зибольда, прибывшего в Японию в 1823 г.). Сторонниками “европейского пути” выступили японские просветители. Быть может, круп-

нейшим представителем этого течения в эпоху Мэйдзи был Фукудзава Юкити (род. в 1834 г.). В своем "Кратком очерке цивилизаций" (1875 г.) он подверг критике не только японское общество, но, по сути, все восточное вообще. Восточные цивилизации, согласно этому критику, заключают в себе порок в виде отсутствия разума и логичности; опираясь на одну "моральность" и отвергая "рационализм", они якобы и препятствуют распространению цивилизации. К этой же линии принадлежал Каго Хироюки и такой яркий "буржуазный материалист", как Накаэ Тёмин (род. в 1846 г.; "Руссо Востока"). Послепросветительские философы 80-х гг. (например, Нисимура Сигэки, автор "Японской этики") занимали более взвешенную позицию: западная философия обладает преимуществом в теоретическом плане, но в ней нет "искусства управления сердцем" и потому нет прочной основы для морали (каковой является *дзиндо*, "гуманность").

Если Индия – страна чудес, если Китай – страна "порядка", базирующегося на принципах дао и дэ, если Тибет – страна оккультных тайн, то Япония – страна очарования. Еще Р. Тагор, большой поклонник японского искусства, говорил: "Япония дала жизнь совершенной по форме культуре и развила в людях такое свойство зрения, когда правду видят в красоте, а красоту в правде". Но можно ли уложить весь спектр той или иной культуры, соединяющий в себе то, что в абстрактном виде кажется совершенно несоединимым, в одно определение? Не упрощаем ли мы вопрос, когда сводим его к выявлению и определению одной "сущности" культуры, манифестациями которой и оказываются самые различные тексты, события, люди? С другой стороны, не подобный ли подход побуждает нас высказывать слишком радужную точку зрения, согласно которой "идеалы Востока и Запада в главном сближаются. Можно сказать, народы шли к одному, но разными путями: одни – через стремление к добру, к свету, другие – к красоте. Эти идеалы дополняли друг друга, чтобы со временем соединиться, когда формы жизни не будут препятствовать их осуществлению"⁶⁹. О препятствии ли мы должны тут говорить? Скорее, о сопротивлении: формы жизни, уже или еще не сопротивляющиеся идеальному, лишены воплощения. Чему же сопротивляются те "формы жизни", которые проявляются в японской культуре? Вот вопрос.

Во всяком случае, это какой-то иной тип сопротивления, чем европейский, воспитанный христианством, но затронутый и нигилизмом; иной тип и направленность воли: не столько выделяющий человека в качестве центра и средоточия мира, сколько "рассеивающий" его буквально в любом атоме и моменте бытия, и даже в самом исчезновении последнего. И тогда для японца вполне естественно воззвать словами поэта Иссы:

Ой, не бейте муху!
Руки у нее дрожат...
Ноги у нее дрожат...

Примечания

¹ Книга Самурая: Юдзан Дайдодзи. Будосёсинсю. Ямамото Цунэтомо. Хагакурэ. Юкио Мисима. Хагакурэ нюмон. СПб.: Евразия, 2001. С. 123. К 1600 г. судьба Японии была определена на 250 лет вперед: владыкой страны стал Токугава Иэясу. В то же время более полумиллиона самураев превратились в рёнинов, воинов без господина, а потому и без средств к существованию. Судьба этого воинского сословия, его социальный вес в изменившемся мире были поставлены под вопрос. Переосмысление бусидо – Пути воина – мы и находим у Юдзана Дайдодзи

(1636–1730) и Ямамото Цунэтомо (1659–1719). Само понятие "бусидо" появляется, видимо, к концу XVI в. в сочинениях Тори Мотоата (1539–1600). Ямамото Цунэтомо описывает заповеди самураев клана Набэсима. Приведем четыре главные: "Не позволяй другим превзойти себя на Пути самурая. Всегда будь полезен своему господину. Помни сыновний долг перед родителями. Проявляй великое сострадание и помогай людям". Как видим, здесь соединяются конфуцианские и буддийские мотивы. Но, прежде всего, самурай должен постоянно думать о смерти. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993. С. 155.

² Зато уже вполне справедливо О. Шпенглер утверждает: "Мы едва ли в силах представить себе, сколько великих мыслей чужих культур нашли в нас свою погибель, поскольку мы, исходя из нашего мышления и его границ, не смогли их ассимилировать или, что то же, ощущали их ложными, ненужными и бессмысленными" (Там же. С. 218).

³ Конрад Н. И. Японская литература в образах и очерках. М.: Наука, 1991. Превосходный обзор истории японской культуры дан в: Сэнсом Дж. Б. Япония: Краткая история культуры. СПб.: Евразия, 1999.

⁴ Считается, что "сердце японцев в древности"; и это "прямое, искреннее сердце"; или, как говорил Камо Мабути, "естественное сердце".

⁵ Однако Догэн, быть может, самый выдающийся японский мастер дзэн, писал: "Эта страна, Япония, – далекая область среди океана. Ее люди чрезвычайно глупы. Здесь еще не родился ни один мудрец; нет ни одного человека с прирожденным знанием; редки даже истинные ученики Пути. Когда мы учим стремиться к просветлению тех, кто его не знает, они не размышляют о себе, а осуждают других, потому что правдивые слова оскорбляют их слух" (Догэн. Рациональный дзэн: Первая книга сото дзэн. М., 1999. С. 37). Какие суровые слова о собственной стране! Но сегодня мы восхищаемся Японией, нас притягивает ее история; а Догэном японцы могут по праву гордиться.

⁶ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М.: Наука, 1987. С. 38–39.

⁷ Н. И. Конрад, например, так описывает эту культуру: "Ее отличает гедонизм, и в центре здесь стоит женщина, но как бы "обрамленная" с двух сторон природой и бытом (тоже эстетизированными). При этом "хэйанцы" всякое свое наслаждение стремились осложнить привнесением в свой объект нового фактора – поэзии" (Указ. соч. С. 87). Но "никакой особой глубины, никакой действительно серьезной постановки вопросов, никаких проблем большого масштаба в ней мы не найдем... Есть только скольжение по вещам, только легкое касание проблем, только затрагивание вопросов, да и то берущихся в очень элементарной, упрощенной форме" (Там же. С. 85). Н. И. Конрад – выдающийся эрудит и исследователь; но, читая эти строки, я не могу избавиться от ощущения, что это все-таки в значительной мере восприятие европейца.

⁸ Конрад Н. И. Указ. соч. С. 254.

⁹ В социальной структуре средневекового японского общества различались кугэ, т. е. придворная знать, и букэ, владельцы военных домов, среди которых в свою очередь выделялись даймё (владельцы сенъёры) и самурай (вассалы). Историю японского сёгуната образуют периоды господства дома Минамото (конец XII – нач. XIII в.), рода Ходзё (XIII – нач. XIV в.), дома Асикага (до конца XVI в.) и, после периода государственной анархии в конце XVI в. и недолгого правления Нобунаги и Хидэёси, господства дома Токугава.

¹⁰ Конрад Н. И. Указ. соч. С. 346.

¹¹ Очень впечатляющее представление об этих событиях дает роман Сюсаку Эндо "Молчание".

¹² Малявин В. В. Сумерки Дао. М., 2000. С. 421, 422.

- 14 Японские просветители конца 60-х – нач. 70-х гг. XIX в. – Фукудзава Юкити, Ниси Аманэ, Накамура Масанао. Именно они подготовили почву для “движения за свободу и народные права” (1874–1889 гг.). Его начало связано с либеральной самурайской оппозицией (Итагаки Тайскэ, Гото Сёдзио). В 1881 г. возникает, по существу, первая политическая партия (либеральная).
- 15 Цит. по: Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985. С. 215.
- 16 Или вот еще: “Если предмет и я существуем раздельно, истинной поэзии не достигнуть”; и вообще (но как это, должно быть, странно звучит для европейского уха!): “Возвысь свое сердце и вернись к обыденному”.
- 17 Там же. С. 141.
- 18 Там же. С. 248.
- 19 Там же. С. 250.
- 20 Древняя Япония: культура и текст. М.: Наука, 1991.
- 21 Базовые своды текстов появляются в Японии в VIII–IX вв. С одной стороны, это мифологическо-летописные тексты: “Кодзики” (“Записки о делах древности”, 712 г.), “Нихон сёки” (“Анналы Японии”, 720 г.); последняя входит в состав так называемых шести национальных хроник (“Риккокуси”), куда еще включаются “Сёку нихонги” (“Продолжение анналов Японии”), “Нихон коки” (“Поздние анналы Японии”), “Сёку нихон коки” (“Продолжение поздних анналов Японии”), “Нихон монтоку тэнко дзицуроку” (“Истинные записки об императоре Монтоку”), “Нихон сандай дзицуроку” (“Истинные записки о трех императорах Японии”). Последние тексты относятся уже к IX в. С другой стороны, это законодательные своды, излагающие не то, “что было”, а то, “чему надлежит быть” (“Тайхо рицурё”, 700 г.; “Ёро рицурё”, 757 г.; они включали по два раздела: рицу, или уголовный кодекс, и рё, или кодекс “гражданский”). Наконец, с третьей стороны, это своды поэтические: поэтическая антология “Манъёсю”, 760 г.; “Кокинсю” (“Собрание старых и новых песен”, в двадцати свитках), 922 г. В разные периоды японской истории доминировали различные поэтические жанры. В эпоху Нара – это нагаута (от малых нагаута в 7–15 стихов до больших, свыше 50 стихов), в эпоху Хэйан – танка, пятистишие); в эпоху Камакура появляется жанр имаё и жанр васан (основной тип буддийской религиозной поэзии в Японии), в эпоху Муромати – рэнга (“стихотворная цепь”), в эпоху Эдо – хокку; строфа хокку объединяла два жанра – знаменитый жанр хайку и жанр кёку (комические и пародические стихи) (Кодзики: В 2 т. СПб., 1994; Нихон сёки: В 2 т. СПб., 1997).
- 22 Древняя Япония... С. 75.
- 23 Там же. С. 109.
- 24 Там же. С. 211.
- 25 Светлов Г. Е. Традиционные верования японцев // Локальные и синкретические культы. М.: Наука, 1991. С. 190. См. также: Светлов Г. Е. Путь богов. М., 1984; Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1974.
- 26 Интересно, что хотя синтоистские божества пекутся о человеческих нуждах (человеку надо лишь соблюдать ритуал поклонения божественным предкам), у них нет власти над будущим.
- 27 Святые места синто – дзиндзя; праздники синтоистских святилищ – мацури. В этих святилищах хранились предметы (зеркала, мечи, полоски бумаги с начертанными на них именами богов), называемые синтай (божественная субстанция; предполагалось, что эти объекты поклонения являются воплощением ками). Помещение, в котором находился синтай – хондэн. Позднее к нему стали пристраивать зал для молений (хайдэн), в чем сказались влияние буддизма. Домашние синтоистские алтари именуются камидана; объектами поклонения в них служат таблички с именами предков. Синтоистский обряд включает в себя встречу божества (его постоянное место обитания – Небо), общение с ним (с обязательным подношени-

ем угощений и украшений) и его проводы. Перед обращением к божеству необходимо было совершить обряд очищения (хараи, омовение рта и рук); обязательным элементом являлось и чтение молитв (норито; см., в частности: Норито сэммё. М.: Наука, 1991. Здесь представлены некоторые образцы текстов заклинаний и молитв наряду с собранием указов – сэммё). Вся процедура завершалась пиршеством. Вообще доминирование обрядовой стороны при отсутствии систематизированной догматики и неразработанности морально-этического учения – одна из особенностей синто. Достаточно сказать, что высшей добродетелью провозглашается безусловная верность императору (факт, зафиксированный в специальном Императорском рескрипте об образовании 1890 г.). Но именно данная религия во многом стала основой идеологии “уникальной японской национальной сущности”.

- 28 Отметим в этой связи присущее синто почитание гор. Ведь горы – связующее звено между человеком и Небом (подобный же культ гор мы находим в Китае); здесь человек может приобщиться к богам и даже потенциально сам стать богом, ибо облака, спящие на вершинах, полны жизненной пневмы – ци. В Древней Японии существовал целый обряд “обозрения страны с горной вершины”.
- 29 Светлов Г. Е. Традиционные верования японцев. С. 192.
- 30 Человек и мир в японской культуре. С. 20.
- 31 Ямаори Т. Блуждания богов в пространстве японской культуры // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 81. Согласно этому автору, вопрос о выборе вероисповедания в смысле “или – или” порожден христианским мировоззрением и не применим к исследованию религий Японии. Христианский взгляд вносит искажение в мир ками и будд, ибо “японское религиозное мировоззрение просто исходит из других предпосылок и не приходится рассматривать его как регулятор самосознания или критерий для выбора того или иного типа поведения”. Возможно, что и вообще “в японских верованиях содержится прямо противоположный полюс, где такого рода регуляции предельно гасятся” (с. 82). Следствие: “Скорее, именно исключительная принадлежность к какому-то лишь одному религиозному течению покажется, в рамках такого мировоззрения, неправильной и нерелигиозной” (с. 83).
- 32 Т. Ямаори пишет: “Скорее, это страх перед признаками невидимого бога, чем перед самим духом или же богом места. Это страх перед безличными, безымянными признаками, которые, как предполагается, угнездились в определенном месте. То есть эта теология признаков демонстрирует... тесную связь с ощущением места” (Там же. С. 91).
- 33 Назовем некоторую литературу по этому вопросу: Япония: идеология, культура, литература. М.: Наука, 1989; Из истории общественной мысли Японии XVII–XIX вв. М.: Наука, 1990; Николаева Н. С. Декоративные росписи Японии XVI–XVIII вв.: От Кано Эйтоку до Огата Корина. М.: Изобразительное искусство, 1989; Хокку: Японские трехстишия / Пер. Веры Марковой. М.: Художественная литература, 1973; Мещеряков А. Н. Древняя Япония: культура и текст. М.: Наука, 1991; Мещеряков А. Н. Древняя Япония: Буддизм и синтоизм. Проблема синкретизма. М.: Наука, 1987; Он же: Герои, творцы и хранители японской старины. М.: Наука, 1988; Кирквуд К. Ренессанс в Японии. М.: Наука, 1988; Григорьева Т. Красотой Японии рожденный. М.: Искусство, 1993; Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. М.: Наука, 1991; Сад одного цветка: Статьи и эссе. М.: Наука, 1991; Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуши Кадэн). М.: Наука, 1989; Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари). Приложение. М.: Наука, 1992. См. также: Классическая японская проза XI–XIV веков. М., 1988; Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба: Японская классическая драма XIV–XV и XVIII веков. М., 1989.
- 34 Николаева Н. С. Декоративные росписи Японии XVI–XVIII вв. С. 118.

³⁵ Григорьева Т. Красотой Японии рожденный. С. 24.
³⁶ Там же. С. 14.
³⁷ Наряду с юэн можно назвать еще ряд дополнительных понятий: ёдзё, выражающее некое сверхчувственное восприятие, намек, что требует незавершенности, незаконченности произведения; соответственно – принцип “ко о”, “призыва – отклика”; мудзё-но би, или “красота непостоянства, хрупкость и мимолетность жизни” (мудзёкан – буддийская идея непостоянства всего в мире). Вот почему “прямое выражение чувств в глазах японцев вульгарно. Чем глубже чувство, тем старательнее спрятано в намеке” (Там же. С. 93). Отсюда – прием “ёха”, буквально – “последние волны”, отзвуки, отголоски, когда автор, по словам Н. И. Конрада, “уже закончив всё, что хотел сказать, не обрывает на этом, но дает, так сказать, прозвучать и эху тех событий, которые завершили развязку” (Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. С. 246). Сюда же должны быть отнесены и понятия му-но би (переживание красоты небытия), ёэн (символизирующее дух изящества), укиё (закон быстротекущей бренности), хонкадори (“следование изначальной песне” как один из законов японской поэзии) и др.
³⁸ Григорьева Т. Указ. соч. С. 381.
³⁹ Цит. по: Из истории общественной мысли Японии XVII–XIX вв. М., 1990. С. 85.
⁴⁰ В основе этого национального характера лежит якобы “сердце японцев в древности”, характеризуемое как прямое и искреннее (наоки кокоро), а также как “естественное”. Вообще благодаря магокоро осуществляется коммуникация между народом, императором и богами. Таким образом, концепция магокоро увязывалась с концепцией уже идеолого-политического плана (кокутай, непрерывность императорской традиции, что противостояло китайской концепции Небесного Мандата, допускавшей возможность смены правителей). Что касается обыденной жизни, приведем лишь одну цитату: “Желание есть вкусные вещи, носить красивую одежду, жить в хорошем доме, обладать богатством, быть уважаемым другими людьми и прожить долгую жизнь – все это и есть магокоро” (Из истории общественной мысли Японии XVII–XIX вв. С. 94). Разумеется, такое восприятие – более позднего происхождения, но в данном случае важен его исток.
⁴¹ Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стили. С. 55.
⁴² Столица была перенесена из Нара в Хэйан (букв. “Столица мира и спокойствия”) по указу императора Камму. С устройством столицы можно познакомиться по кн. Мурасаки Сикибу “Повесть о Гэндзи. Приложение” (с. 4–6). Что касается значимости культуры Хэйан, то “предшествующие эпохи лишь готовили ее пышное цветение, на всех последующих лежал отблеск ее величия” (Там же. С. 3).
⁴³ Там же. С. 46.
⁴⁴ Там же. С. 45.
⁴⁵ Николаева Н. С. Указ. соч. С. 82.
⁴⁶ Воробьев М. В. Японский кодекс “Тайхорё Ёро рё” (VIII в.) и право раннего средневековья. М.: Наука, 1990. С. 384.
⁴⁷ Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи. Приложение. С. 8.
⁴⁸ Там же. С. 47.
⁴⁹ Сюда же включается и *кюдэ*, “путь лука и коня”. Подробнее об этом см.: Долин А. А., Попов Г. В. Кэмпо – традиция воинских искусств. М.: Наука, 1991. С. 429.
⁵⁰ Япония: идеология, культура, литература. С. 24.
⁵¹ Нагата Хироси. История философской мысли Японии. М.: Прогресс, 1991; см. также его работу: История японского материализма. М.: Мысль, 1990. О современной японской философии XX в. см.: Кодзай Ёсигэ. Современная философия: Заметки о “духе Ямато”. М.: Наука, 1974; Козловский Ю. Б. Философия экзистенциализма в современной Японии. М.: Наука, 1977; Поспелов Б. В. Очерки философии и социологии современной Японии. М.: Наука, 1974; Затуловский Радуль. Из истории

материалистической идей в Японии (XVII – перв. пол. XIX в.). М.: Наука, 1972; Затуловский Радуль. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л., 1947; Соловьев Н. П., Михалев А. А. Философские взгляды Мики Киёси и общественная мысль в Японии в конце 20-х – начале 30-х гг. М.: Наука, 1975.

- ⁵² См. также: Япония: идеология, культура, литература. С. 28.
⁵³ Михайлова Ю. Д. Мотоори Норинага: Жизнь и творчество. М., 1988.
⁵⁴ Нагата Хироси. История философской мысли Японии. С. 34, 36.
⁵⁵ Розенберг О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 21.
⁵⁶ Нагата Хироси. Указ. соч. С. 102.
⁵⁷ Там же. С. 126.
⁵⁸ Тезис, направленный против буддизма. Зато Бандзан сближал конфуцианство и синто.
⁵⁹ Нагата Хироси. Указ. соч. С. 127–128.
⁶⁰ Его закон: “пути господина – пути подданного”; вот слова самого Соко: “В общем дело благородного мужа – контролировать себя. Обретя господина – быть верным ему до конца, как предписано законами; в отношениях с товарищами – быть полностью искренним; быть сдержанным в личной жизни и следовать только долгу” (Хироси Нагата. Указ. соч. С. 139).
⁶¹ Там же. С. 141.
⁶² Если главным полагать в первую очередь постижение сути “ри”, то будешь стремиться только к этому “ри”, мысли твои уйдут ввысь, силы растратятся попусту” (Там же. С. 142). Таким образом, это вовсе не скепсис в западном смысле слова, но то, что связано со специфическим конфуцианским “утилитаризмом”.
⁶³ Принцип, введенный еще Мэн-цзы: сердце сострадания, сердце стыда, сердце уступчивости из-за скромности, сердце обязательности.
⁶⁴ Надо сказать, что в неоконфуцианстве “сердце” могло пониматься как отражение “Небесного разума” в человеческой личности. Таким образом, это как бы “истинная и изначальная природа” человека, выявляемая в добродетельной жизни. Что касается дальнейшей судьбы школы Сорая, то после его смерти она распадается на две: школу “древнего языка – изящной словесности” Хатэори Нанкаку; школу “теоретического конфуцианства” Дадзая Сюдая (породившую в конце концов критику японской культуры и синтоизма).
⁶⁵ Цит. по: Из истории общественной мысли Японии XVII–XIX вв. С. 83. По существу, о том же писал и Када Адзумамара: “Если не изучать древний язык, не будут ясны и старые значения слов. Если не будут ясны старые значения, то невозможно будет возродить науку о прошлом. Это близко к тому, чтобы отбросить наследие первых правителей и пустить на ветер премудрости прежних мудрецов” (Нагата Хироси. Указ. соч. С. 188).
⁶⁶ Хотя человеческие желания не есть небесное ри, однако они и не являются чем-то противоестественным.
⁶⁷ Можно спросить: что же здесь собственно философского? Но, по крайней мере, “теологический” аспект налицо, причем такой, из которого можно извлечь и определенные философские следствия. Да и вообще, тема соотношения теологии и философии, идеологии и философии еще не раскрыта до конца.
⁶⁸ Один из самых известных его учеников, Хирата Ацутанэ, не признавал, что после смерти люди попадают в “грязную страну”. Отстаивая единственность “творца” (Амэ-но минакануси-но kami), он проповедовал гораздо более утешительную концепцию “успокоения” после смерти.
⁶⁹ Человек и мир в японской культуре. С. 6.

МИР МУСУЛЬМАНСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: КУЛЬТУРА, РЕЛИГИЯ, ФИЛОСОФИЯ

Основные темы:

- Краткий очерк истории ислама. Мухаммад, его жизнь и личность
- Мир ислама как культурологическая и религиозная проблема
- Основные толки ислама
- Арабоязычный перипатетизм
- Суфизм (мусульманская мистика). Учение Ибн Араби

В работе “Три силы” (1877 г.) русский философ Вл. Соловьев характеризует мусульманский Восток¹ как мир, находящийся под преобладающим влиянием силы исключительного религиозного единства. С этой точки зрения бог ислама есть абсолютный деспот, отрицающий всякую индивидуальную свободу, располагающий миром по своему произволу и превращающий людей в свои послушные, слепые орудия.

Такое суждение продиктовано пристрастностью, которая, однако, проистекает не из злонамеренной предвзятости известного философа, а, увы, из определенной его некомпетентности. Нельзя, впрочем, отрицать присутствие здесь и некоторых “априорных” идеологических предпочтений. Тысячелетняя история и культура мусульманского Востока, подарившая миру неисчислимые духовные богатства, никак не может быть схвачена столь несправедливой и узкой формулой².

Вся эта схема у Вл. Соловьева держится на противопоставлении – как явных односторонностей – восточного фатализма и западного индивидуализма; “решением” же этой антиномии является, как известно, знаменитый принцип соборности (или – в его философской ипостаси – всеединства; философа, в рамках которой Вл. Соловьев развивал свою теократическую утопию). Итак, “бесчеловечный” Восток, с одной стороны, и “безбожный” Запад – с другой³.

Обратимся к иной эпохе, иной стране, к другому знаменитому автору. Сравнивая ислам и христианство, Блез Паскаль писал: “Магомет утвердил свою религию на избиении других, Иисус Христос – отдав на избиение Своих; Магомет запрещал читать; апостолы, напротив, читать призывали. Наконец, самое резкое различие: Магомет искал успехов человеческих, тогда как Иисус Христос старался страдать и умер по-человечески... Магомет имел успех... Иисус Христос должен был погибнуть”⁴.

Опять – свет и тьма. (Кстати, “Коран” и означает “чтение”, “то, что следует читать”. Впоследствии сложилось семь правомерных способов чтения Корана. Кроме того существуют многочисленные тафсиры – толкования на текст Корана. Второй же по значимости источник знания после Корана – хадисы, предания о ситуативных высказываниях Пророка⁵.)

Напротив, Т. Карлейль, приводя различные эпизоды из жизни Магомета, утверждает: “Все эти эпизоды рисуют нам человека искреннего, нашего общего брата, которого мы понимаем по прошествии двенадцати столетий, – истинного сына нашей общей матери”⁶. Ни тщеславной гордыни, ни чрезмерной покорности; “он всегда таков, какой он есть на самом деле”. И еще: “В Магомете нет и следа дилетантизма; он занят делом ниспровержения и спасения, делом времени и вечности, и он исполняет его со смертельной серьезностью”. Правда, Т. Карлейль трактует ислам лишь как “своеобразную побочную ветвь христианства”.

Какие разные суждения, не правда ли? Что же говорить о людях, не столь интеллектуально одаренных, руководствующихся прежде всего чувством, а не размышлениями и знаниями?

Заповедь любви – главная в Новом Завете. В одном из посланий к коринфянам ап. Павел высказывается в том смысле, что человек может иметь величайшие дарования, познать все тайны, иметь веру, сдвигающую горы, но без любви он – только медь звенящая и кимвал бряцающий. Между тем как много в нашем мире людей, испытывающих чувство ненависти к тем или иным нациям и, следовательно, к их культурам, религиям, образу жизни и мыслей. Их императив: ненавижу все то, что не могу и не хочу понять, что не мое.

Казалось бы, это связано с исключительной, пристрастной, но все-таки понятной любовью к своему собственному, к родному и близкому. Но вот парадокс этой любви: она конституирует себя, наполняет и осознать себя через ненависть к чужому; т. е. ненависть – не следствие такой любви, а как раз ее условие. Разве вправе человек доверять любви, исходящей из ненависти?

Одним из объектов подобной ненависти сегодня для многих продолжает оставаться ислам; говорят об угрозе мусульманского фундаментализма, фанатизме мусульманской веры, пророке джихада и т. д. В той мере, в какой религия остается делом человеческим, теневые стороны можно обнаружить в любой из них. Религиозная жизнь – слишком серьезная тема, чтобы позволить себе допускать здесь наивность взгляда, размышления, отношения. И все-таки как много предрассудков, недоразумений и просто непонимания мешают нам отнестись к той или иной религии с подобающей ответственностью. К примеру, тот же джихад, “война с неверными”. Разве не является фактом, что война против немусульман в Коране объявлена “путем Божиим” (сабиль уллах)? Однако если вернуться к первичному смыслу понятия “джихад”, то это не что иное, как “старание”, “усердие” в делах веры. С IX–X вв. оно наполняется новым значением: внутреннее духовное самоусовершенствование на пути познания Аллаха. В мусульманской мистике именно внутренний, т. е. большой, джихад рассматривается как основание и причина для слияния с Богом. А современное его значение иногда даже связывается с задачей преодоления экономической и культурной отсталости.

Далее, весь мир для правоверного мусульманина распадался на дар-уль-ислам (мир ислама) и дар-уль-харб (мир войны, мир неверных). Но это отнюдь не голые противоположности; существует еще и дар-уль-адх, область договора и примирения. Покоренному немусульманскому населению достаточно было заплатить джизью⁷, чтобы иметь право исповедовать свою веру. (Действовало ли подобное право в средневековой Европе?) К тому же территория коренного населения находилась под защитой “зиммы” (букв. “защита”, “прикрытие”).

Поэтому, прежде чем отвергать и ненавидеть (а за ненавистью почти всегда скрывается страх), следовало бы попытаться понять, почему же ислам сумел стать мировой религией и духовным источником колоссальной, но специфической культуры. Естественно, говоря о мусульманском средневековье, его культуре и

философии, никак нельзя обойти ислам, – как нельзя обойти христианство, говоря о средневековые европейской.

И все же куда не деться от того обстоятельства, что ислам по-арабски означает именно “покорность”. Напомню слова К. Маркса об этой религии: “Стержень мусульманства составляет фатализм”. В этой связи – такой факт. В Коране насчитывается около 78 тыс. слов, но слова “свобода” здесь нет, тогда как имя Аллаха упоминается более 2800 раз. Кстати, имя пророка Мухаммада (один раз как Ахмед) упомянуто всего 4 раза. Таким образом, это вовсе не жизнеописание Пророка, как Евангелие есть повествование об Иисусе Христе. Зато человеческая жизнь подвергается в этой книге самому строгому религиозному и юридическому регламентированию (в то же время – разве не удивительно? – это необыкновенно поэтичное произведение). Если вспомнить исходный смысл слова религия, то это – “связь” незримого духовного “раствора” частных и распадающихся элементов жизни воедино. Или: это некий внутренне объединяющий людей способ бытия, в котором характер веры, образ жизни и стиль мышления находятся в гармоническом соответствии. И достаточно всмотреться в разболтанность и распушенность нашей собственной жизни, в расслабленность и безответственность нашего собственного мышления, чтобы испытать странную ностальгию по всему этому.

Несколько забегая вперед, отмечу следующее: в исламе различаются догматика (иман) и культовая практика (дин). Последняя включает в себя пять основных “столпов” мусульманского образа жизни. Во-первых, это признание истинности ислама и произнесение его основной священной формулы: “Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Его”. Во-вторых, пятикратная ежедневная молитва, намаз (на рассвете, в полдень, во второй половине дня, на заходе солнца, в начале ночи; ракат – телодвижения, сопровождающие намаз: поясной поклон, вставание на колени, поклон до земли, простирание ниц). В-третьих, месячный пост рамадан (днем исключаются еда, питье, всяческие удовольствия и развлечения). В-четвертых, закят, т. е. благотворительный (“очистительный”) налог, прежде всего на богачей (около 2,5% годового дохода). В-пятых, хадж – хотя бы раз в жизни совершение паломничества в Мекку, где верующий приводит себя в состояние ихрам (“освящения”).

На мой взгляд, все “столпы” мусульманского образа жизни свидетельствуют не о какой-то тупой покорности, но об очень высокой внутренней и внешней самодисциплине и самососредоточенности, которую прививают эти религия и культура; самодисциплине, невозможной без актов свободного самополагания.

Итак, что же такое ислам, одна из трех мировых религий человечества? Начнем с истории и фигуры самого Мухаммада.

Мы совершаем не только историческое, во времени, но и географическое, в пространстве, путешествие. Говоря об исламе, мы переносимся на Аравийский полуостров, омываемый на востоке Персидским заливом, на западе Красным морем; на севере он переходит в Сирийскую пустыню, а с юга имеет выход к Индийскому океану. Этот в значительной мере пустынный полуостров с древности населяли бедуины, которые разделялись на кочевников и оседлых жителей. Среди городов выделялась Мекка – как с точки зрения торговой (она была расположена на пересечении караванных путей; таким образом, это был прежде всего город купцов), так и с религиозной. Господствующее положение в Мекке

занимало племя курейшитов. С древних времен у народов Аравийского полуострова утвердились политеизм и свобода вероисповеданий. Из собственно арабских известны, например, Манат, богиня судьбы, почитаемая и курейшитами; аль-Лат, богиня Узза (всемогущая); Руда – богиня земли и плодородия. Было распространено идолопоклонство. Первым по значению являлся храм Каабы в Мекке, хранителем которого и было племя курейшитов. Это древнее святилище представляло собой каменное сооружение в форме куба высотой около десяти с половиной метров. Внутри него хранился черный камень – “посланец” Неба. Вокруг Каабы размещалось 360 изображений божеств во главе с Хубалом. В силу всего этого область Мекки считалась священной; здесь, например, нельзя было убивать. Хотя традиционная мусульманская историография определяет доисламский период истории Аравии как “джахилийю”, т. е. эпоху “невежества”, уже в V–VI вв. здесь появляются единобожники (так называемые ханифы, поклоняющиеся единому богу Рахману Милостивому). Еще со II–III вв. был распространен иудаизм. Из христианских течений наибольшее признание здесь получило монофизитство. Несмотря на традиционные набеги (газвы), кочевники и оседлое население Аравийского полуострова⁸ представляли собой единый экономический организм и нуждались друг в друге. В Аравии признавалась частная собственность на скот и коллективная – на пастбища.

Мухаммад, основатель ислама, родился около 570 г. Начало его жизни отнюдь не было многообещающим. Он рано осиротел и вынужден был стать пастухом, а затем погонщиком верблюдов в купеческом караване. Однако впоследствии Мухаммад женился на богатой вдове, владелице караванов Хадидже, хотя она и была значительно старше его. Духовное становление Мухаммада – это путь мучительных сомнений и поисков; только в зрелом возрасте на него снизошло “просветление”, и он выступил с проповедью строго монотеистической религии, в центре которой стоит Аллах. (Причем, согласно преданию, после уединения на горе Хира Мухаммад троекратно отказывается выполнять троекратный же приказ ангела – возвещать слово Аллаха; к нему даже применяется такая мера воздействия, как удушение. Лишь на четвертый раз Мухаммад соглашается и повторяет за ангелом текст первых аятов 96-й суры Корана.) Но в Мекке Мухаммад не нашел поддержки своим новым взглядам. Более того, он вынужден был бежать с немногими сторонниками из Мекки в город Ясриб. Это событие, произошедшее в 622 г., открывает начало мусульманского летоисчисления. С данного момента Ясриб называется Мединой, т. е. “городом Пророка”. Последующие перипетии борьбы привели к полной победе Мухаммада и его сторонников. Эта победа, разумеется, не была случайной. Равно как и то, что взятие Мекки и удаление из Каабы идолов не могли ни удовлетворить, ни остановить мессианский порыв новой религии; сам характер этого учения притяжал на мировую значимость.

Уже при Мухаммаде арабы начали широкую военную экспансию, вдохновляемую стремлением распространить “истинную веру”. Пророк умер в 632 г. и после его смерти власть в арабском мире переходит к халифам (букв. “заместитель”, “наследник”). Время первых халифов⁹ – время завоеваний; в этот период арабами были захвачены Сирия, Палестина, Месопотамия, Персия, Египет, Северная Африка. Наконец, через Испанию арабы осуществили вторжение в Европу – и только поражение от Карла Метелла в 732 г. остановило их продвижение (впрочем, значимость этого сражения является предметом споров историков). На востоке они приступили к осаде Константинополя.

В эпоху династии Омейядов столица Арабской империи была перенесена в сирийский город Дамаск. Однако Аббасиды (свергнувшие Омейядов) переместили

ее в Багдад. Это привело к основанию Кордовского халифата в Испании (несколько испанские Омейяды не признали легитимности Аббасидской династии).

К середине VIII в. мусульманские завоевания достигли апогея, охватив громадную территорию от Инда до Атлантического океана и от Каспийского моря до истоков Нила. Но в X–XI вв. значение Багдадского халифата существенно упало; арабы оказались перед лицом могущественных врагов, прежде всего – турков. Зато они одержали духовную победу, ибо турки приняли мусульманскую религию. Именно с Турецкой империей были связаны последующие военные успехи ислама (разрушение Византии, угроза Вене и т. д.). Что касается исламской государственности на территории Европы, то с падением Гренады в XV в. исчезает последний оплот арабской культуры в Испании и тем самым во всей Западной Европе.

Полагаю, что этих бегло очерченных исторических рамок вполне достаточно для того материала, который я далее намерен изложить. Но одно замечание необходимо сделать сразу же. Существует такая “формула” (принадлежащая К. Беккеру), которая гласит: “Ислам есть не что иное, как образец всеобъемлющего синкретизма”. Конечно, можно говорить о влиянии на Мухаммада как христианства, так, в особенности, и иудейства. Достаточно сказать, что и Моисей, и Иисус Христос признавались им в качестве пророков, предшествовавших ему (“печати пророков”, т. е. последнему из них)¹⁰. Но это несколько не умаляет оригинальности ислама, не случайно ставшего третьей мировой религией. Оригинальность новой религии выражается уже в самом названии “ислам”, что означает полное “предание себя Богу” (“муслим” – мусульманин – и есть “предавший себя Богу”). При всем том принцип, провозглашенный Мухаммадом в начале его деятельности в Медине, таков: “Нет принуждения в вере”. Хотя согласно Корану сам Мухаммад до получения откровения не читал ни одной книги, знания в исламе ценятся весьма высоко. Так, одни из хадисов Пророка утверждает: “Поиски знания есть религиозный долг каждого мусульманина”. Отсюда – общемусульманское представление об исламе как “пути познания”. Согласно аль-Газали, получившему прозвище “Довод ислама”, “благородство и ценность знания зависят от ценности и благородства познаваемого, ранга и степени знающего в ранге и степени знания”. Отсюда вытекает, что знание о Боге, теология, – наивысшее знание, а “сведущие в данном знании являются самыми достойными и превосходными из знающих”. Это, однако, не повод для отрицания других видов знания¹¹.

Такой известный исследователь ислама, как В. В. Бартольд, отмечал как минимум три особенности этой религии. Во-первых, “ислам возник среди народа, не принимавшего до тех пор почти никакого участия в религиозной и вообще культурной жизни человечества”. Во-вторых, основатель новой веры положил начало “не только религии, но и государству”¹². Отсюда – неразличение светского и духовного начал в исламе, сочетание эмирата (светской власти) и имамата (власти духовной). Наконец, веротерпимость ислама: от других вероисповеданий эта религия требовала только подчинения исламским властям и уплаты дани, в остальном человек мог следовать своей вере и даже пользоваться защитой законов¹³.

Итак, мы отстаиваем ту точку зрения, которая признает несомненную оригинальность ислама; без этого трудно было бы говорить и об оригинальности мусульманской культуры.

Ислам – религия строжайшего монотеизма. Понять ислам, не обращаясь к Корану, совершенно невозможно; дело в том, что Коран является “средой риту-

ального контакта с Богом в степени... значительно превосходящей аналогичные функции Писания не только в христианстве, но даже в иудаизме”¹⁴. В буквальном смысле слова “Коран”¹⁵ означает “речь” самого Бога, “слово” Аллаха; таким образом, это книга “несотворенная” (догмат несотворенности Корана) и “не авторская”, а ниспосланная Мухаммаду (который был неграмотен) через посредство ангела Джабраила в виде откровения. Поэтому в рамках ислама критика Корана невозможна; она попросту не совместима с развитым здесь положением о безошибочности, абсолютной полноте мудрости и совершенстве этой книги. Тем не менее существует специфическая мусульманская экзегетика, так называемый “илим ал Кур’ан ва-т-тафсир”. К тому же такие секты, как мутазилиты (“отделившиеся”), кадариты (“кадар” – “предопределение”; однако сторонники кадара утверждали как раз полную свободу человека), настаивали на том, что Богу нельзя приписывать никаких качеств. А посему даже Слово Божие сотворено. Следовательно – как и утверждали эти “люди единобожия” (таухид) и “справедливости” (адль) – мы должны признать и сотворенность Корана. “Коран” означает также “чтение” в смысле произнесения нараспев, рецитации. Язык Корана¹⁶ не является лишь племенным (речь идет о племени курейшитов), но представляет собой литературный наддиалектный поэтический язык Аравии в целом. Тем не менее существует проблема изучения коранической терминологии. Можно встретить и концепцию трех главных форм “бытия” Корана: в качестве теологической системы; как произносимый во время ежедневных служб текст; как Священное Писание, имеющее вневременной статус.

Коран включает в себя 114 разделов (сур)¹⁷, которые в свою очередь состоят из разного числа стихов (аятов). Длинные суры, как правило, предшествуют коротким, а по времени их появления они подразделяются на меккские и мединские. В разных списках Корана – разное число аятов. Типографский текст обычно включает 6226 или 6238 аятов.

Сунна (букв. “пример”) Пророка – второй после Корана источник вероучения ислама. Это хадисы, т. е. устные предания о делах, словах и намерениях Мухаммада, сведенные в сборники к концу IX – нач. X в. Уже в течение тринадцати веков сунны подвергаются сомнению богословами. И все же именно на хадисах в значительной степени основан тафсир (толкование Корана).

Ислам следует понимать не только как вероучение, но и как особый образ жизни и мышления. Свод мусульманских норм поведения, права и этики называется шариатом. Это слово произведено от глагола со значением “наставлять на прямой путь”. Характерно, что право и мораль в шариате не расчленины. В частности, шариат содержит запрет на алкоголь (пьянство наказывалось публичной поркой), формальный запрет ростовщичества и азартных игр. Мусульманское право также враждебно относилось к налогам на торговлю и промышленность (хотя они все же взимались). Крепостного права в мусульманском мире не было, земля рассматривалась как государственная собственность, а основной финансовой системой халифата была земельная подать. Особый вопрос – положение женщины в мусульманском мире, которая рассматривается как “вторичное существо”; иные мусульманские теологи полагали даже, что она не имеет души¹⁸.

Можно говорить о трех частях шариатского кодекса: ибадит, или обязанности по религиозному культу; муамалат, или собственно юридические нормы; укубат, или система наказаний. Таким образом, шариат – это религиозный закон, основанный на предписаниях, содержащихся в Коране и сунне. Существует еще одна категория мусульманского права, фикх. Так обозначалось вынесение само-

стоятельных решений улемами и кади¹⁹. Позднее фикх стал трактоваться как собственно исламская юриспруденция²⁰.

Мы уже говорили о своеобразном культе знания в исламе. И действительно, на протяжении всей истории ислама мы прослеживаем, так сказать, неумолкающую хвалу знанию. Любопытно само соотношение в исламе знания и действия. Считается, что знание несомненно выше, ибо знание и без действия есть знание, действие же без знания не может быть признано таковым; знание и без действия полезно, действие же без знания бесплодно; знание необходимо, действие же следует за ним; знание исходит от Бога, тогда как действия – от людей; а потому ученые приравняются к пророкам. Наконец, знание («илм»), как утверждал Абдуллах Умар, «лучше собственности. Ведь знание защищает тебя, тогда как собственность должен защищать ты сам. Тратя собственность, мы теряем ее, тогда как знание от траты процветает»²¹. Правда, уже и в то далекое время можно было услышать сетования на то, что ныне роль знания другая. Так, раньше оно вело к отречению от мира, теперь же привязывает к нему, заставляя искать материальное процветание. Раньше оно было высшей духовной целью, теперь же – прозаическим средством достижения успеха. Как писал Зун-н-Нун ал-Мисри, «было время, когда можно было видеть, как человек знания растет и внутренне и внешне. Теперь же можно видеть, как многие люди знания растут в своем разложении и внутренне и внешне»²².

Если алим – это, как бы мы сегодня сказали, профессиональный ученый, то адиб – широко образованный человек, в той или иной мере знакомый с последним словом каждой науки. Подготовка учителя на средневековом Востоке могла длиться до пятидесятилетнего возраста; десять лет занимало изучение дисциплин, пять – освоение «искусства спора» и еще пятнадцать уходило на так называемое «совершенствование». Понятие адаба (общего образования) служило своего рода мерилем совокупной духовной культуры человека. Это целый комплекс требований, предъявлявшихся к адиду, многосторонне образованной воспитанной личности. Адаб играл просветительскую роль, акцентируя (хотя бы и неявно) значимость умственного багажа независимо от религии и теологии. Адиба отличает изящество речи, остроумие, изысканность. Однако это понятие могло употребляться и для обозначения верхоглядства и поверхностной образованности. Как пишет Ф. Роузенталь, адиб стремится брать от каждой вещи лучшее, соединяя все это в одно целое, тогда как алим ориентирован на совершенное познание какой-то одной отрасли знания.

После всего сказанного нас уже не может удивить категорическое заявление Уотта Монтгомери: «Без арабов европейская наука и философия не смогли бы развиваться такими темпами. Арабы были не просто передатчиками, но и подлинными носителями греческой мысли. Они не только сохранили живыми науки, которые постигли, но и расширили их диапазон... Европейцам пришлось учиться у арабов всему, что было возможно, прежде чем они смогли двинуться вперед»²³.

Все науки на арабском Востоке разделялись на улум ал-ислам, т. е. комплекс наук об исламе («шариатские науки») и улум ал-аджам (неарабские науки). Так, согласно аль-Хорезми, в первые входили: фикх, калам, грамматика арабского языка, китаба (делопроизводство), теория поэзии и метрика, история. Вторые включали в себя философию, логику, медицину, арифметику, геометрию, астрономию, музыку, механику и химию. Калам есть входящее в состав улум ал-ислам мусульманское догматическое богословие. Буквально «калам» означает «речь», «говорение»; отсюда – мутакаллим, «говорящий». Калам развивался первоначально в ходе устной полемики на специально организованных диспутах, что

дает основания типологически соотнести калам с досократиками или, во всяком случае, с доаристотелевским периодом античной философии²⁴. Но прежде необходимо сказать несколько слов об основных течениях, толках ислама. Дело в том, что в исламе насчитывается несколько разных течений и около 70 сект. Однако основными толками считаются шиизм и суннизм. Напомним, что шииты – последователи и сторонники четвертого халифа Али, который был родственником Мухаммада (в отличие от первых трех). Еще в детстве он был взят Мухаммадом на воспитание, а впоследствии женился на Фатиме, одной из четырех дочерей Пророка. Предыдущие халифы для шиитов – «узурпаторы», а Коран умышленно был лишен 115-й суры, где Али и называется преемником Пророка. В этом течении и обретают свою значимость (в рамках традиции передачи божественного знания в роду Али) понятия имамата (верховного руководства), имама (духовного руководителя), валайа (святости), барака (божественной благодати). У шиитов имам наделен верховной властью свыше, независимо от желания и выбора общины. В имаме и находит свое воплощение валайа, божественная сила. Шиитский имам – наместник Бога на земле, и только под его руководством возможно обрести спасение. Так называемые «крайние шииты» прямо обожествляли Али и его род, поставив статус имама выше пророческого. От шиитов откололись хариджиты, поддержавшие принцип выборности главы общины.

После убийства Али его приверженцы начали борьбу за возвращение власти «семье Пророка». Последняя же, по их мнению, включала в себя только Алидов, т. е. потомков Али. В VIII в. шиитское течение распалось на два – «умеренное» и «крайнее»²⁵. К первому относятся зайдиты и иммамиты, ко второму – многочисленные секты, обожествившие алидских имамов. Особый интерес представляют исмаилиты, движение которых модно даже рассматривать как самостоятельную религию²⁶. В настоящее время шиитский толк доминирует в Иране, Ираке, весьма значителен в Ливане, Йемене и Бахрейне. Что касается суннитов²⁷, то к этому течению принадлежит большинство мусульман Турции, Афганистана, Египта, Пакистана, Сирии и других арабских стран, а также постсоветских государств Средней Азии.

В конце VII – середине VIII в. происходит «обвальное» дробление мусульманской общины, но в отличие от христианства в исламе никогда не было таких специфичных для христианства феноменов, как ортодоксия и соответственно ереси. В исламе отсутствуют институты Вселенских соборов, Священного синода и т. п. – т. е. именно те институты, которые в христианстве служили для придания догматам статуса безусловных законов, а тем самым и для объявления какому-либо учению еретическим. Не знает ислам и канонизации святых.

Вернемся к мусульманскому богословию. К основным методам калама относились следующие: рай – индивидуальное толкование того или иного положения (личное мнение авторитетного богослова-правоведа); иджима – согласное мнение многих, под чем подразумевается консенсус знатоков Корана; кыяс – заключение по аналогии, когда в Коране и Сунне не было по данному вопросу прямого предписания; в правоведении существовало право компетентного лица на самостоятельную интерпретацию, так называемый иджтихад. Приемы последнего – истислях (возможность решения отдельных вопросов вопреки общим установлениям, если того требует здравый смысл и общие интересы мусульман) и истихсан (учет при решении вопроса местных обычаев и общего практического интереса).

Представителями раннего калама являются мутазилиты. Собственно говоря, это первое из оформившихся направлений средневековой арабской философии. Строгими последователями калама являлись мутакаллимы (или ашариты). Отри-

чая доминирующее значение в познании разума и воли человека, они основывали его целиком на указаниях священных книг. Ашаритам принадлежит модификация атомистического учения мутазилитов ("отделившись"; течение в каламе, обратившееся к достаточно систематическому обоснованию мусульманского вероучения на основе логико-философских аргументов²⁸). В основе их онтологии – не протяженные атомы, разделенные пустотой (из них "состоят" не только тела, но также пространство и время; одиночный атом не является для мутакаллимов пространственно-определенным, но само пространство возникает из соположенности лишенных пространственных характеристик атомов. Впрочем, для мутакаллимов характерен весьма большой разброс мнений. Так, по вопросу о том, что такое тело, они держались двенадцати версий). Каждый атом есть субстанция, существующая лишь одно мгновение. Поэтому их существование целиком зависит от воли и благости Бога. Акциденции атомов независимы от их "субстанциальности", что означает: в любое время Бог может создать в субстанциях совершенно новые акциденции. Отсюда вытекает полная беспомощность человеческого разума и воли; единственной опорой – в познании в том числе – оказываются, таким образом, указания, содержащиеся в священных книгах ислама.

Итак, "калам" буквально означает "слово", "речь", "литература диалога". Однако из элемента языческой риторики это понятие трансформировалось в название строгого и последовательного рассуждения "Слова Божия". И так же, как в христианстве, в мусульманском богословии неизбежно возникла коллизия свободы воли и предопределения (таук – джабр). Традиционная мусульманская теология отстаивала полную предопределенность, джабр (отсюда – джабариты), пытаясь, впрочем, совместить ее с благостью Аллаха. Зато кадариты, а затем мутазилиты, исходили из признания несовместимости принципа предопределения и нравственности – почему и необходимо допустить свободу воли. Таким образом, кадаритская теория "тафвид" ("наделение" человека свободой выбора) противостояла джабаритской теории "ада" ("обыкновение"); речь идет о возможности для Бога в любой момент нарушать привычный порядок вещей). Естественно, что при этом возникали и попытки избрать некий "средний путь", снижающий остроту этой дилеммы. Так, аль-Ма'арри писал: "Не будь ни джабаритом, отрицающим свободу воли, ни кадаритом, отрицающим предопределение, но старайся быть в середине между ними"²⁹.

Имя, которое мы только что назвали, Абу-ль-Аля аль-Ма'арри (973–1057), принадлежит знаменитому сирийскому поэту-философу, творчество которого многими рассматривается как вершина арабской средневековой поэзии³⁰. Это дает нам повод перейти хотя бы к краткой характеристике мусульманского искусства.

Начнем мы, однако, не с литературы. Как говорил Пророк, "Бог прекрасен и Он любит красоту". Но обычно говорят об "абстрактном" характере исламского искусства, ибо ислам сосредоточен на невыразимом в каких-либо образах Единстве. К концу VIII в. в исламском регионе возникает запрет на фигуративные изображения (сначала в мечетях, а затем в мусульманском искусстве вообще), хотя допускается изображение стилизованных растительных форм и фантастических животных, не существующих в природе³¹. Это сдержанное отношение ислама к изобразительному искусству компенсировалось настоящим расцветом искусства орнамента и книжной миниатюры. Само повествование (текст) следовало "орнаментальному стилю" с его изысканной утонченностью. В силу этого не удивительно и развитие каллиграфии (чему, надо признать, отвечает и сама "природа" арабского письма), достигшей статуса важнейшего искусства; калли-

графия представляла как бы видимую плоть Божественного Слова. Вот почему она считалась благороднейшим из изобразительных искусств. Заметим, что тип почерка зависел от содержания текста; надписи же становятся обязательным элементом арабской архитектуры. Ибо всюду должен был присутствовать образ Слова Божия. Главным для человека этой культуры становится толкование предопределенного и известного смысла. Поэтому "арабские начертания буквально преследуют мусульманина, создают тот прецедент в истории мировой культуры, который мы называем "книжным сознанием". Книга должна быть "разверстой", открытой глазам мусульманина, ее фрагменты постоянно находятся пред его взором – в мечети и медресе, на поле боя (начертаны на оружии) и в быту"³². Искусство, таким образом, как бы равнялось стилизации предметов, призванной освободить красоту, заложенную в их природе и исходящую от Бога, дабы сделать ее очевидной. Это способ облагораживания материала. Исламское искусство объединяло чувство ритма, присущее кочевым народам, и геометрический гений.

Не значит ли все это, что средневековая мусульманская эстетика органически включала в себя гносеологию, равную герменевтике? Предмет искусства был не только объектом чувственного любования, но и символического истолкования, интеллектуального осмысления и мистического переживания. Например, знаменитые газели Хафиза (быть может, лучшее в персидской поэзии, наиболее полное воплощение гения иранских народов); в этой мозаике звуков и символов с совершеннейшей (и вовсе не греческого типа) упорядоченностью художественного единства зримый чувственный гедонизм – далеко не самое главное. В чувственном здесь живет символическое, в предметно-ощутимом – сокровенно-мистическое. Так, целиком символично в арабской поэзии и изобразительном искусстве пространство сада (сад в мусульманской поэтике является воплощением рая). Речь идет не только о пространстве, реально присутствующем в эмпирическом мире, но и в самой Книге, а символически – в сердце верующего; более того, метафизически это пространство пребывает в глубине всего мироздания. Для суфия (о суфизме см. ниже) в огороженном пространстве Сада происходит окончательное Единение Влюбленного с Возлюбленной. Так выражена конечная идея Единения с Богом (что в изображениях часто символизируется птицей Симург). Очень значимой для средневекового мусульманского сознания оказывается оппозиция "сокрытого" и "явленного", в силу чего буквально каждая вещь есть лишь пелена, завеса, скрывающая истинный образ. Это своего рода базис категориального мышления классической арабской культуры. В учении маламатий подлинный суфий, преданный божественному свету, скрывает даже свою любовь к Истине, ибо показывать ее – значит профанировать. Такова же и фигура "незримого" Садовника, хранителя сокровища. Аллегория не есть тут лишь поэтическое украшение, но и религиозное движение.

"Высокое" средневековье в культуре арабо-мусульманского мира относится к периоду середины VIII–XII вв. Классическим же для развития литературы (и прежде всего поэзии) признаются X–XII вв. Это развитие не было прямолинейным, но осложнялось рядом влияний. Так, уже с середины VIII в. наблюдается идейно-художественное воздействие иранской традиции, в результате чего "арабская поэзия прошла этап Обновления, создав ряд самостоятельных жанров". Реакция на эти новшества выразилась в стремлении вернуться к изначальным арабским этико-эстетическим идеалам, что и породило так называемый "арабский классицизм". Это было достаточно сложное явление, синтез древнеарабских традиций и "нового поэтического стиля". Поэтический канон всего этого движения, установивший и жесткую иерархию жанров, окончательно сформиро-

вался в X–XII вв. В это же время культурным центром арабо-мусульманского мира был Багдад. Здесь сложился своеобразный обычай приглашения приезжих ученых в резиденции правителя и крупных чиновников для участия в интеллектуально-литературных беседах и дискуссиях. Так возникли литературные кружки, которым покровительствовали меценаты. Ведущую культурную роль Багдад утрачивает в 1258 г. после его завоевания монголами. Крупнейшей фигурой классической арабской поэзии признан Абу-т-Тайиб аль-Мутанабби (X в.). Трагическое окончание его бурной жизни (погиб от рук напавших на его караван бедуинов) как бы соответствовало краху главной идеи, воодушевлявшей этого поэта, – о возрождении арабского абсолютизма. Непревзойденным лириком (что странно для отвлеченной эстетической системы средневековья) являлся аль-Ма'арри. Его знаменитый сборник "Лузумийят" ("Обязанности необязательного") содержит около 1600 стихотворений, новаторских по духу для всей средневековой арабской поэтики. Лирическое самовыражение поэта обрело здесь значимость основного импульса творчества. И. М. Фильштинский называет эту лирику медитативной и настолько уникальной, что она практически не вызвала подражаний; какой-то аналог ее можно найти только в религиозно-мистической поэзии суфиев. Надо отметить и то, что у истоков арабской мусульманской прозы в значительной мере стояли кятибы, образованные чиновники. Не обладая знатным происхождением, они компенсировали это своей образованностью и эрудицией. Но это также свидетельство того, что на протяжении IX–X вв. происходят существенные культурно-психологические изменения: благородство проявляется уже не только в военной доблести, но и в знании адаба, во владении изящным стилем письма, поэтической тонкости и способности ее оценить. Все это требовало прежде всего прекрасного знания арабского языка. Не случайно многие поэты были одновременно и крупными филологами (и наоборот), что накладывало особый отпечаток и на всю арабскую поэзию.

Эта поэзия чрезвычайно стилизованная, нормативная и насыщенная символами. Она недоступна пониманию без специального образования, требует чрезвычайной эрудиции и утонченного мастерства (особенно в области версификации). Реальный план здесь подчас целиком уходил в план идеальный, условный и метафорический. Такая поэтика "поневоле" была устремлена к совершенству. Дело в том, что "жесткие рамки нормативных законов вынуждали средневекового поэта невероятно интенсифицировать свой труд, работая над деталями и оттачивая каждую строку своего творения". Что касается индивидуального своеобразия, то оно "проявлялось в модификации и виртуозности варьирования обязательных элементов общественного канона"³³.

Однако строгость высокой классики отнюдь не препятствовала и возможности эпатажа не только нормативной поэтики (ее же пародийно используя), но даже общепринятых правил исламской морали и поведения. Один из ярких представителей этого течения, Ибн аль-Хадждадж, к примеру, писал: "Нельзя обойтись без непристойностей в моих стихах, ведь мы уже излечились от скромности и стыдливости. Разве дом может обойтись без отхожего места и разве разумный человек поселится в таком доме?"³⁴ Не было ли это в самом деле, как утверждал А. Мец, реакцией городского духа на арабскую бедуинскую поэтическую манеру?³⁵

Перейдем к рассмотрению такого специфического феномена средневековой арабской культуры, как восточный перипатетизм. Традиционное (ныне оспари-

ваемое) представление об этом интеллектуальном течении таково: это эклектический синтез неоплатоновского учения о бытии и перипатетической теории познания. Но сама уникальность ситуации данной эпохи побуждает сомневаться в верности тезиса о сугубой эклектичности восточного перипатетизма; ибо "в раннее средневековье лишь в Арабском регионе существовала собственно философия в отличие от религиозно-философской и чисто религиозной мысли"³⁶.

Арабская философия не возникла на пустом месте. Она с необходимостью начинает формироваться с момента появления в теологии затруднений, связанных с дефицитом логической аргументации. Калам, начальный этап развития которого знаменует течение мутазилитов³⁷, не был чем-то единообразным. Однако в каждом из его направлений так или иначе присутствовала рефлексия относительно главных положений ислама и, следовательно, работа мысли. Для этого имелись определенные предпосылки. Например, мы должны признать относительно большую свободу мысли в средневековом исламе. И это не удивительно. Ислам ведь не знал ни безусловного авторитета Отцов Церкви, ни церковных соборов, ни инквизиции, ни развитой и строгой догматической систематики, характерной для католического Запада. Не будет преувеличением сказать, что в центре мусульманской религии находится один-единственный догмат – единобожие. Но при малейшей рефлексии относительно него возникает ряд проблем. В самом деле, как согласуется с единобожием множественность божественных атрибутов? Поскольку Бог ислама единый-в-самом-себе (что принципиально отличает его от христианской Троицы; здесь противостоят абсолютное единство и единство, внутри себя дифференцированное), то как же возможно приписывать неразличенному в себе атрибуты? Ответ требует развития, углубления понятия единства Божества, а по вопросу о единстве (не единственности!) Коран допускает как минимум два толкования: "очищающее" (Бога от мира) и "уподобляющее" (Бога миру). Мутазилиты, о которых мы упоминали, предпочли путь отрицания у Бога каких-либо атрибутов (что, впрочем, вело к своим трудностям)³⁸. Точно так же обстоит дело и с проблемой творения (т. е. согласования его с онтологической трансцендентностью Бога). Одно из "решений", которое мы обнаруживаем в каламе, примерно таково. Ставится вопрос: является ли не-сущее вещью? Да, это "вещь", причем предвечная, но отличная от Бога. Мир же состоит из вещей, меняющихся каждое мгновение, но обладающих актуальным бытием. Как же они меняются? За счет новых акциденций, которые "вселяются" в них. Отсюда следует вывод, что любое состояние отнюдь не творится Богом из "ничего", но предсуществует как "не-сущее". Таким образом, "функция" Бога состоит в том, чтобы наделять из "не-сущих" любую вещь в каждом из ее состояний актуальным бытием в строго определенный момент времени. Ибо только "Он заранее знает, какое именно из них должно получить бытие в данный момент, и поступает только в соответствии с этим знанием"³⁹. Выходит, что Бог не распоряжается "не-сущим" произвольно, но следует "размерности – судьбе"⁴⁰, которая, впрочем, есть не что иное, как его собственное знание.

Вот эта-то проблема трансцендентности и/или имманентности Бога и являлась средоточием средневековой арабской теологии и философии. Поэтому не удивительно, что "выработка парадигмы средневековой арабской философии происходила... в процессе рефлексии над исламскими догматами, задававшими универсальную картину мира того времени"⁴¹. А то, как из догмата возникает проблема, мы показали выше. Итак, философская парадигма арабского средневековья сформировалась в контексте споров и учений мутакаллимов; арабский перипатетизм просто использовал аристотелизм для ответов на вопросы, создан-

ные средой совершенно иной культуры. Мутакаллимы защищали онтологическую трансцендентность Бога и одновременно его гносеологическую имманентность. Напротив, перипатетизм в целом отстаивал онтологическую имманентность Бога наряду с его же онтологической трансцендентностью. Выдвигая этот тезис, А. В. Смирнов полагает, что философская парадигма арабского перипатетизма содержит три основных принципа: единство и единственность Бога; множественность вещей сотворенного мира; срединное положение человека (без которого мир не полон, хотя и устремлен к Богу). Состоятельность этой парадигмы зависит от успеха логического согласования данных положений в ходе “запущенных” ими же размышлений. Удалось ли такое согласование? По мнению цитируемого автора, итог восточного перипатетизма таков: “Рационализация понятия единой божественной сущности в ее связи с множественным миром оказалась невозможной”⁴². И действительно, как единый и единственный Бог полностью трансцендентен, не участвуя в сущности какой-либо вещи; но Он же есть необходимая окончательная причина мира, его энтелехия и перводвижитель. Налицо, таким образом, категориальный разрыв между первым и вторым положениями – разрыв, который пытаются заполнить с помощью неоплатонической идеи эманации. Однако и эта попытка логически не разрешает проблему; поэтому не случайно, что у Ибн Рушда следы неоплатонизма уже практически исчезают.

Как бы там ни было, я думаю, что совершенно прав Идрис Шах, утверждающий следующее: “Независимо от того, на Востоке мы живем или на Западе, все мы в какой-то мере являемся наследниками достижений и неудач средневековой арабской философии”⁴³. Правда, он подразумевает под последней не один лишь арабский перипатетизм, к основным представителям которого обычно относят аль-Кинди, Захарию ар-Рази, аль-Фараби, Ибн Сину, аль-Бируни, Ибн Баджу, Ибн Туфейля и Ибн Рушда. Мы далее остановимся лишь на взглядах аль-Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда, для чего есть свои причины. Хотя “первым философом” Востока, начинателем философии в мусульманском мире признается аль-Кинди по прозвищу “Философ арабов”⁴⁴, все же внушительная фигура аль-Фараби заслоняет его. Ибо это подлинный средневековый энциклопедист, знаменитый не только в арабском, но и в европейском мире комментатор Аристотеля⁴⁵, за что и получил прозвище “Второго Учителя”. Его перу некоторые исследователи приписывают до 100 произведений, но далеко не все из них сохранились. (В настоящее время имеется 31 трактат на арабском языке, 6 – на еврейском и 2 – на латинском; что касается переводов трудов аль-Фараби на европейские языки, то они появились уже в XV–XVI вв.) Высоко ценится аль-Фараби и как выдающийся логик и социолог арабской философии. В свою очередь Ибн Рушд (лат. Аверроэс), получивший прозвище “Комментатора” (имеется в виду комментатор Аристотеля)⁴⁶, интересен уже тем, что это последний крупный представитель арабоязычного перипатетизма, т. е. он так или иначе подводит итоги всего этого течения. К тому же это фигура, чрезвычайно интересная именно в плане культурного взаимодействия. Известно огромное влияние этого мыслителя и на латинскую, и на европейскую культуру. Правда, латинский мир познакомился с комментаторскими работами Ибн Рушда значительно раньше (в XIII в.), чем с его собственными трудами.

Можно сказать, что три “столпа” философской системы Абу Насра Мухаммада ибн Узлаг аль-Фараби (870–950) – это принцип “вечности мира” (чему, однако, требуется дать пояснения), метод детерминизма и концепция разума. Отдельно мы коснемся его теории общества. Прежде всего, что же понимал под философией аль-Фараби? Для него это наука о сущем как таковом. В работе “О том, что

должно предшествовать изучению философии” аль-Фараби определяет ее цель как “познание всевышнего Творца, единого и неизменного, являющегося причиной, движущей все вещи. И это потому, что Он – устроитель мира сего”. Заметим данное дополнение: Бог – устроитель мира. Что же касается философа, то его деятельность “должна во всем уподобляться по мере сил человеческих деятельности Творца”⁴⁷. Но поскольку деятельность Творца универсальна, к этому же обязан стремиться и философ. Путь желающих изучать философию есть путь “стремления к действию и достижению цели”. Действие есть завершение знания, цель же в действии “достигается прежде всего с усовершенствованием человеком самого себя”⁴⁸. Что же значит для аль-Фараби усовершенствование себя? Исправить свою природу, дабы все свойства души устроились не к наслаждению, но только к истине. Так понятая философия действительно универсальна: ведь “в мире не остается ничего сущего, к чему она не имела бы касательства”; цель же ее, повторяем, – “познание в меру человеческих способностей”⁴⁹. Но какова же эта мера человеческих способностей? Она задается самой благородной частью души, ближе всего стоящей к Творцу “по благородству, изяществу и чистоте, но не по месту и положению”⁵⁰. Это – интеллект, теория которого поэтому занимает ключевое место у аль-Фараби. Однако изучение философии должно предваряться изучением логики и естественных наук. В своем “Слове о классификации наук” аль-Фараби выделяет пять разделов научного знания: науки о языке и логика⁵¹, математика (включая оптику, астрономию, музыку, науку о тяжестях и об искусных приемах), физика и метафизика, гражданская наука, юриспруденция и догматическое богословие⁵². Эта классификация наук позволяет ее автору сопоставить степень достоинства и полезности каждой. Она также удобна для обзора наук и разоблачения невежества не знающих, но притязающих судить о них.

Метафизика, которую аль-Фараби называет “божественной наукой”, имеет у него три подраздела: изучающий существующие предметы; изучающий основы доказательств теоретических наук; изучающий существующие нематериальные предметы. В последнем подразделе метафизика путем доказательств восходит от несовершенного к абсолютно совершенному; это – Первый Единый, исключаящий в себе всякую множественность. От него истекает всякое бытие и истинность. К рассмотрению того, что можно назвать онтологией аль-Фараби, мы теперь и перейдем.

Учение аль-Фараби о сущем строится на различении двух его видов (и это общая схема для всего арабоязычного перипатетизма): сущее, из сущности которого с необходимостью вытекает его существование (“необходимо сущее”); и сущее, из сущности которого его существование с необходимостью не вытекает (вещи подобного рода называются “возможно сущими”). Или: вещи первого рода существуют благодаря себе самим, вещи второго рода – благодаря чему-то другому. Общий принцип таков: “Всем совершенным телам присуще не допускать иного бытия, кроме своего собственного”⁵³. Предполагать несуществование таких вещей (из сущности которых как раз необходимо вытекает их существование), значило бы, по аль-Фараби, прийти к нелепостям, абсурду. Итак, что же это за “необходимо сущее”?

Прежде всего, это Первый Сущий, не имеющий каких-либо несовершенств и непричастный какому-либо небытию; ведь “все начинается с наиболее совершенного; продолжается это посредством того, что менее совершенно”⁵⁴. Таким образом, Первый Сущий может быть только одним – абсолютно актуальным бытием, совершенным Единством, тождественным актуальному Интеллекту. Аль-

Фараби так и пишет: “Поскольку Он не является материей и не обладает материей какого-либо рода, Он по своей сущности является актуальным интеллектом”. И лишь Он знает “лучшим знанием лучшее из известного”. А “Тот, кто является лучшим из интеллектов, и кто познал лучшие умопостигаемые объекты интеллекции лучшего из знаний превосходнейшим образом, тот заслуживает быть живым”⁵⁵. Примечательное рассуждение; оно так бесхитростно выдает философа – ибо кто же этот “Тот”, как не Суперфилософ, располагающий “наилучшим знанием”? Это ведь для Философа совершенный интеллект “заслуживает быть живым” – и только для Философа такой интеллект может быть самым “принципом жизни”. В то же время здесь обнаруживают себя некий философский парадокс и одновременно теологическая последовательность. В самом деле, Первосущее “не трудно постигнуть, потому что Оно находится на высшей ступени совершенства”; но в то же время и очень трудно по причине слабости нашего интеллекта и “потому что нас ослепляет избыток Его совершенства”. Только полностью отделившись от материи, мы способны были бы совершенно познать Его. Аль-Фараби сам формулирует этот парадокс, утверждая: “Несовершенство знания, которое создается в нас о Нем (Первичном бытии), происходит из-за того, что Он совершенен, и наша трудность постигнуть Его происходит не из-за того, что Он совершенен”⁵⁶.

После доказательств того, что у Первосущего нет “сотоварищей”, нет ничего противоположного Ему, поскольку Его единство тождественно Его сущности (“Первый Сущий – един со своим бытием, и никакое другое бытие совершенно не принимает участия в Его существовании”), аль-Фараби переходит к вопросу о происхождении из Него всех существующих вещей. Решение вопроса фактически уже задано самим пониманием исходного начала: “Первый Сущий – это то, из чего возникает бытие... Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей”⁵⁷. Таким образом, говоря о “вторично существующих вещах”, мыслитель использует трансформированную схему неоплатонической эманации. А именно от Первопричины исходят Вторые Сущие; аль-Фараби последовательно описывает истечение десяти небесных сфер (миров), самая дальняя из которых располагается за сферой неподвижных звезд, а самая ближняя – это сфера Луны (Земля же пребывает в центре всех небесных сфер). Каждая из этих сфер обладает душой, которая и есть причина ее движения (“естественно” кругового, как наиболее совершенного). В свою очередь силы души проистекают из интеллектов небесных сфер, которые получают свои силы от Перводвигателя. Следовательно, описанная структура является одновременно и учением о космических интеллектах. Хотя небесные тела и соответствуют интеллектам, они также и отличны от них. Как пишет философ, они имеют с ними то общее, что “получают сначала совершенство, составляющее их субстанцию, а также определенные величины, очертания и качества”; отличны же тем, что “им, с самого начала, не может быть предоставлена цель, к которой они движутся”.

Сфера подлунного бытия состоит из естественных (элементы, минералы, неразумные и разумные животные) и произвольных (искусственных, как бы мы назвали) тел. Каждое из этих подлунных бытий образуется из материи и формы; первична материя элементов, форма же всех подлунных тел противоречива (т. е. любая из них может как быть, так и не быть). Однако именно форма субстанциально образует тело, тогда как материя сама по себе составляет его бытие только в потенции. Таким образом, в подлунном мире реализуется перипатетическая модель бытия; в целом же в учении аль-Фараби мы находим причудливое переплетение Аристотеля и неоплатонизма. Впрочем, по аль-Фараби, “форма не мо-

жет иметь ни субстанции, ни бытия – без материи. Материя существует благодаря наличию формы и, если бы никакой формы не было, то не было бы и никакой материи”⁵⁸. Любопытно, что ряд подлунных бытий аль-Фараби идет в противоположном порядке, т. е. от наименее совершенного к наиболее совершенному, каковым является бытие человека. Вообще совокупности тел, по аль-Фараби, возникают в процессе смешения, причем каждая последующая смесь всегда сложнее предыдущей – пока дело не доходит до перенасыщения. Вот из этой-то последней – т. е. самой сложной – смеси и происходит человек. А каково следствие этого? Мы поймем его, если учтем, что чем сложнее смесь, из которой возникает бытие, тем больше последнее содержит в себе противоположностей, тем острее их столкновение и тем могущественнее вызываемые ими силы. Вот, следовательно, в какую “пучину” погружен человек.

Эманация из Перводвижного у аль-Фараби завершается “деятельным разумом”, “расположенным в сфере Луны”; будучи “на границе” надлунного и подлунного миров, он есть причина существования человеческих душ и четырех элементов подлунного мира. Охарактеризуем вкратце теорию интеллекта этого мыслителя.

Деятельный разум космичен; лишь через причастность к нему развивается разум каждого отдельного человека. Подобно логосу он определяет порядок и служит основной причиной движения в подлунном мире. Он вечен, бессмертен, и, значит, только через причастность ему мы можем также достичь бессмертия (этого статуса тем самым лишается индивидуальная душа)⁵⁹. Итак, индивидуальный разум сам по себе пассивен; приобретенный же разум возникает в акте общения к единому деятельному разуму. Теория интеллекта строится у аль-Фараби по схеме выделения четырех его типов или разновидностей. Во-первых, это потенциальный интеллект; собственно, это интеллект до самого акта познания. Со стороны субъекта он потенциален как способность постижения (но это, повторяем, еще не сам акт последнего), а со стороны объекта он потенциален как возможность объекта умопостигаться. Во-вторых, актуальный интеллект; таковым он становится тогда, когда в потенциальном интеллекте реализуются формы существующих вещей⁶⁰. В-третьих, интеллект благоприобретенный; это все тот же актуальный интеллект, но взятый со стороны субъекта в качестве реализации его способности постигать. Заметим, что данная сущность уже не нуждается в абстрагировании от субстанции, ибо находит их уже абстрагированными. И, наконец, деятельный интеллект, о котором мы уже упоминали. О нем аль-Фараби пишет следующее: “Деятельный интеллект... представляет собой некую абстрагированную форму, которая никогда не была в материи и с нею совершенно не связана”; “это он превращает ту сущность, которая была в потенции, в актуальный интеллект, и он же претворяет потенциальные умопостигаемые объекты интеллекции в соответствующие актуальные объекты”⁶¹.

Нам остается рассмотреть взгляды аль-Фараби на общество. Его учение об обществе предваряется не только онтологией, но и определенными антропологическими тезисами. Человек по своей природе стремится к счастью, но в чем оно? В достижении человеческой душой совершенного бытия, которое уже не нуждается в материи. “Счастье – это добро, искомое ради самого себя; к нему никоим образом и никогда не стремятся, чтобы добиться чего-то другого”⁶². Более того, со стремлением к счастью философ связывает и эстетический критерий: все, что способствует достижению счастья, прекрасно; все, что препятствует, уродливо. Но достичь совершенства в одиночестве человек не может, ибо постоянно нуждается в чем-то, чего не может доставить себе сам. По этой причине и возникают человеческие общества, которые могут быть полными и не-

полными. Наиболее совершенной формой общества, по аль-Фараби, является город-государство, весьма развернутую концепцию которого он и излагает в "Трактате о взглядах жителей добродетельного города". Вообще говоря, арабский мыслитель различает два типа города: добродетельный и невежественный. В первом действует строгая иерархия степеней, завершаемая низшей: люди, занимающие ее, только служат (целям, определяемым лишь с позиции более высоких степеней), но не обслуживаются. Аль-Фараби, кажется, не замечает, что тем самым эти люди вступают в противоречие с принципом общения, на котором зиждется само существование города; ведь хотя они сами полезны другим, но другие уже ничем не служат им. В добродетельном городе царит также некая принудительность, ибо "все члены такого городского объединения должны посредством своих действий следовать цели первого главы города"⁶³. Сам же этот глава не управляется никем другим, поскольку он-де достиг высшей степени совершенства. Решающим здесь оказывается не общая воля граждан города, а метафизический принцип высшего совершенства души, тождественного с состоянием высшего блаженства, счастья. Сей принцип воплощен в фигуре мудреца, уже не подвластного ни одному из людей. Аль-Фараби вменяет ему 12 обязательных врожденных качеств. Без подобного мудреца, полагает он, город обречен на гибель. Что касается второй разновидности, то "невежественным городом является тот, жители которого никогда не знали счастья, и им в голову никогда не приходило к нему стремиться"⁶⁴. Его собственные виды таковы: города необходимости, обмена, низости и несчастья, честолюбия, властолюбивый город и город сластолюбивый, в котором встречаются заботы всех остальных видов невежественного города. Особо аль-Фараби выделяет безнравственный город: взгляды его жителей относятся к добродетельным, но действия – к невежественным. Что же грозит гражданам невежественных городов? Их ожидает распад и гибель; напротив, жители добродетельного города и после смерти соединяются друг с другом, образуя отдельные души, так что их совершенство и наслаждение беспредельно возрастают с каждым присоединением новой души. На этой радужной картине мы и завершим обзор философии аль-Фараби.

Среди мыслителей средневекового Востока Ибн Сина (лат. Авиценна) занимает, пожалуй, особое место. Его деятельность началась в Бухаре, столице государства Саманидов. После гибели этой династии (нашествие тюрок) Ибн Сина переехал в Ургенч, столицу Хорезма. Впоследствии, однако, он вынужден был бежать из него и оставшуюся жизнь провел при дворах различных иранских султанов из династии Буидов⁶⁵. Эту яркую творческую личность необходимо рассматривать не только в силу ее универсализма; не только из-за обширного литературного наследия, в том числе и стихотворного⁶⁶; но, прежде всего, вследствие огромного авторитета и влияния, которое он оказал на интеллектуальные круги Западной Европы (его начали переводить на латинский язык в XII в.).

Главное философское произведение Ибн Сины Авиценны, – 18-томная "Книга исцеления" (Китаб аш-Шифа). В ней четыре раздела: логика, физика, математика, метафизика. Таким образом, перед нами настоящая энциклопедия⁶⁷. Кроме того, Авиценна принадлежит чрезвычайно авторитетной на Западе "Канон медицины".

Каковы же взгляды этого мыслителя и ученого?

Что бы ни говорилось о перипатетизме (или синтезе перипатетизма и неоплатонизма) Авиценны, он остается оригинальным философом. Его крупномасштабная разносторонняя личность, доступная в том числе и мистике (Авиценна испытывал интерес к суфизму и признавал значимость мистического опыта), не могла ограничиться заимствованиями или всего лишь комментариями.

Все поле знаний Авиценна подразделяет на теоретические и практические дисциплины. К последним относятся этика, политика и экономика; они дают нам знания о том, как устроить дела в этом мире, дабы спастись в мире ином. К теоретическим дисциплинам относятся метафизика (теология), математика ("чистая" – арифметика, геометрия, астрономия, оптика, музыка – и прикладная), физика (опять же "чистая" – учение о небесах, элементах и их движении, минералах, растительной и животной душе – и прикладная, например медицина, астрономия и др.). В этом-то обширном поле знания и определяется мышление Авиценны. Что же служит для него руководящим началом?

Прежде всего – аристотелевская теория материи и формы. Форма образует сущность вещи, материей обуславливается ее индивидуализация. Но они не могут существовать в отрыве друг от друга. (С этим связана и критика Авиценной платонизма.) Выходит, что субстанцией в подлинном смысле слова является лишь их единство. Впрочем, сам Авиценна писал и так: "Субстанцией является, во-первых, материя, во-вторых, форма и, в-третьих, сочетание обеих"⁶⁸. По проблеме универсалий Авиценна занимал позицию, близкую умеренному реализму. В метафизике, где главным был вопрос о соотношении Бога и мира, Авиценна тоже стремился занять достаточно гибкую позицию. Он различал четыре вида бытия: чисто духовные сущности (ими занимается теология, которая, таким образом, оказывается важнейшей частью метафизики); духовные сущности, некоторым образом связанные с материей (прежде всего это небесные сферы); предметы, которые иногда могут вступать в связь с материей, а иногда свободны от нее (можно сказать, что таковы основные философские категории в нашем понимании); материальные предметы.

После установления четырех основных родов бытия возникает вопрос о соотношении сущности и существования. И тогда оказывается, что в первую очередь надлежит различать бытие абсолютное, в котором существование определено самой сущностью существа, и бытие лишь возможное, в котором сущность и существование не совпадают. Ясно, что только абсолютное бытие – божественно. В силу совпадения в нем сущности и существования оно совершенно, просто и едино. Но как же в таком случае возникает все многообразие этого мира?

Здесь Авиценна использует модель неоплатонической эманации. Однако для материи он делает исключение: она у него "предшествует существованию самой возможной вещи", следовательно, совечна Богу. Что касается последнего, то интеллектуальная "сторона" Божественного бытия для Авиценны более важна, чем волевая. Ведь Бог – не игрок, Он действует необходимо, будучи высшим Разумом.

А каков предмет высшего Разума? Самое совершенное, т. е. общее. Все же единичное, индивидуальное, как связанное со сферой более или менее случайного, обретало у философа определенный момент независимости⁶⁹. Здесь мы поставим точку в нашем обзоре философии Авиценны, дабы перейти к самому значительному представителю арабского перипатетизма. (Обратим лишь внимание на одно любопытное обстоятельство: ряд современных исследователей находит параллели между декартовским cogito и концепцией "парящего человека" Авиценны, изложенной в работе "Указание и наставление".)

Абу-ль-Валид Мухаммад ибн Ахмед ибн Рушд (1126–1198), сын великого кадия Кордовы⁷⁰, относится к исключительно ярким мыслителям средневековой арабской философии. Что в первую очередь в философском плане отличает Ибн Рушда, так это, пожалуй, его попытка выявить суть аристотелевского учения, не затемненную неоплатонизмом. Для него не может быть и речи о каком-то при-

мирении Платона и Аристотеля (в то время как для аль-Фараби взгляды этих мыслителей едва ли не тождественны). Значит, изначально следует отказаться от какой-либо трактовки идей в качестве самосущих, отрешенных от материи субстанций. Ведь непонятно, каким образом вообще (идея)⁷¹ способно производить единичное. Так, реальное искусство врача никак не сводимо к общей идее здоровья. Такой подход в перспективе ведет также к отказу от разделения всех вещей на “возможно сущее” и “необходимо сущее”. В самом деле, если мир совечен Богу, то в нем трудно провести различие между только возможными и необходимыми предметами⁷². Поскольку Ибн Рушд отдавал приоритет индивидуальным субстанциям, отпадало также (свойственной и существованию (совпадающим) согласно тому же Ибн Сине, только в Боге). И вот – один из самых интересных пунктов. Как известно, проблема универсалий красной нитью проходит через средневековую философию. Подход, отстаиваемый Ибн Рушдом, критикует как точку зрения умеренного реализма, так и точку зрения номинализма. Но каков этот путь между тем и другим? Это путь, приводящий, по словам А. В. Сагадеева, к новой своеобразной трактовке соотношения формы и материи. Как пишет указанный автор, у Ибн Рушда “формы не создаются в вещах вместе с самими этими вещами в едином акте творения, как утверждают ашариты, и не привносятся в материю неким “дарителем форм” в процессе вечного творения, как утверждает Ибн Сина, а имманентны извечной, несотворенной первоматерии и лишь переходят в ней из потенциального состояния в актуальное⁷³. Если бы материя была лишена индивидуальной формы, она сама имела бы лишь чисто интеллигибельное существование. Но тогда она не могла бы быть субстратом чувственного.

Поскольку аристотелевская теория формы предполагает понятие первоматерии и особой элементной формы (для четырех первоэлементов, если не считать эфира), то с точки зрения арабского перипатетизма здесь явно нужна промежуточная “инстанция”. Таковой и является так называемая “телесная форма”. Она опять же получает у Ибн Рушда своеобразную трактовку, оказываясь тождественной неопределенной трехмерности. Следовательно, предрасположенность к принятию трех измерений оказывается также имманентной материи. Более того, это есть “необходимое условие дифференциации форм” в самой материи. К чему же это ведет? К тому, что материя, во-первых, теряет характер лишь негативности, а во-вторых – динамизируется. Она не равна ни абсолютному бытию, ни абсолютному небытию, представляя фактически сферу становления. Тем самым она сама есть причина всякого конкретного возникновения и уничтожения. Но отрицается ли этим понятие Бога? Нисколько: мы уже говорили о трех видах сущего, по Ибн Рушду, главнейшим из которых является невозникающее и не исчезающее. Динамизация же материи открывает перспективу признания движения ее атрибутом.

Говоря о познании мира, Ибн Рушд утверждает, что благодаря исследованию причин мы можем исчерпывающим образом познать любое явление, любое действие. Характерное заявление философа: “Кто не знает способа сотворения, тот не знает творения; кто не знает творения, тот не знает и творца⁷⁴. Таким образом, изучение творения становится не только интеллектуальным, но в буквальном смысле слова и религиозным долгом. Поскольку мир по самому своему существу есть единое связанное целое, то это требует признания всеобщности причинно-следственных связей. Формы подлунного мира выводятся из потенциального состояния в актуальное; по Ибн Рушду – движением небесных сфер как деятельным началом. Для этого движение небесных сфер должно быть по-

стоянным, неистощимым. Однако не противоречит ли это понятию “динамизации” материи у Ибн Рушда? Но вот ведь какое добавление приходится сделать: раз движение небесных сфер неистощимо, то и небесные тела вечны и, значит, они состоят из особо тонкой материи (эфира). Как пишет Ибн Рушд, они (эти тела) неизменны в сущности, изменяя лишь свое местоположение. Высшее же неизменное начало, объемлющее все объекты бытия, – это “разум, отрешенный от материи”. Разве это не истинный – философский – Бог Ибн Рушда? Бог, который уже не является личностью, наделенной полнотой воли, т. е. произволом, но есть всеобщий разум, действующий по строгим законам.

Рационализировать самого Бога – не в этом ли “мечта” философии, выдающая таким образом ее тайное родство с теологией?

Впрочем, сам Ибн Рушд был слишком осторожным мыслителем (слишком смелым и слишком осторожным одновременно? – Именно так), чтобы объявить разум, который он называл космическим и который, судя по некоторым суждениям, не обладает знанием об индивидуальном⁷⁵, прямо и непосредственно Богом. Что же это за разум? Предоставим слово самому Ибн Рушду: “Этот разум необходимо есть гармония, служащая причиной той гармонии, которая наличествует в существующих вещах⁷⁶. Гармония – и ничего более; идеальная гармония, на которую можно возложить “ответственность” за видимое согласование вещей. Говоря “идеальная гармония”, мы даже несколько искажаем мысль Ибн Рушда: гармония, непосредственно существующая в самих вещах. И в то же время “разум, отрешенный от материи”? Приходится сказать: именно так, тот же самый порядок, но в форме вечности. Надо только еще иметь в виду, что это порядок вместе с его “энергетизмом”, с заключенной в нем деятельностью. А точнее говоря, речь должна идти о целой иерархии разумов небесных сфер, каждый из которых, “отвечая” за определенные планы существования мира, воспринимает гармонию и энергию вышестоящего.

Что касается человеческого разума как высшей способности познания, то и здесь Ибн Рушд выдвигает любопытные идеи. Прежде всего, следует сказать о его трактовке форм воображения. По Ибн Рушду, они являются реальными субстратом наших потенциальных понятий. Но как это возможно, если формы воображения единичны, тогда как понятия общи? Благодаря тому, что имминативным формам присуща способность или сила некоторого “общего образа” (нечто среднее между умопостигаемой и чувственной формами). Переход же потенциальных понятий в актуальные происходит вследствие деятельности активного интеллекта. Иначе говоря, процесс примерно таков: имминативные формы суть субстрат материального (потенциального) разума, предрасположенные стать интеллигибельными; активный интеллект есть тот принцип, который побуждает имминативные формы актуально приводить материальный разум в движение, причем в этом переходе материальный разум превращается в обладающий; последний же есть начало, побуждающее человека к умозрению, уже нуждающемуся в опыте. Это есть уподобление деятельному разуму, а в приобщении к нему и состоит истинное наслаждение.

Ибн Рушд дает в целом трехчленную классификацию интеллекта: активный (есть мнение, что это вовсе не планетарный интеллект; Ибн Рушд помещает его в душе, только не индивидуальной, а родовой), воспринимающий и произведенный.

Интересно решается у Ибн Рушда вопрос о соотношении философии и религии. Для него “философия – это спутница и молочная сестра религии... они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению⁷⁷. По

этому поводу философ разворачивает целое суждение, смысл которого вкратце таков: религия либо молчит о философских вопросах, либо затрагивает их; если молчит, то нет противоречия между демонстративным и догматическим знанием; если затрагивает, то либо согласуется с философскими ответами, либо нет; если согласуется, опять же нет противоречия между двумя видами знания; наконец, если не согласуется, то возникает необходимость аллегорического толкования того, что говорит религия. В этой связи следует упомянуть и о различии у Ибн Рушда – в зависимости от видов выносимого суждения – трех классов людей. Первый – риторика, к которым относится широкая публика, неспособная толковать Священные тексты. Второй – диалектики; таковыми являются как по природе, так и по навыку. Мутакаллимов Ибн Рушд относит именно к диалектикам, пользующимся мнимыми доказательствами. И третий – аподейтики, как-выми также являются и по природе, и по науке. К аподейтикам относятся философы. Можно сказать, что, с точки зрения мыслителя, диалектикам опасно выступать перед риториками, а аподейтикам излишне выступать перед диалектиками. Широкой публике должны быть оставлены ее религиозные убеждения; массовая пропаганда философии, для Ибн Рушда, не только абсурдна, но и весьма рискованна. Поэтому “следует запрещать аподейктические книги недостойным их людям”⁷⁸. Казалось бы, из сказанного вытекает как раз противопоставление философии как сферы аподейктических суждений – религии. Однако такое противопоставление может быть проведено только между философией и теологией, тогда как вероучение в целом “объемлет все разновидности способов составления суждений”. Но хотя “исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противопоставляет себя истине (религии. – Н. С.), но согласуется с нею и служит доводом в ее пользу”, все же разглашение аподейктических толкований “перед человеком, не способным к их уразумению... ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает”⁷⁹. Таков, если угодно, “парадокс” рассуждений Ибн Рушда по данному вопросу.

Есть у этого мыслителя и теория “идеального государства”, в котором только и может быть свободен и счастлив человек. Но именно здесь Ибн Рушд подчас буквально повторяет концепцию Платона, что и неудивительно: ведь его собственная “теория” вырастает из комментария к платоновскому “Государству”.

Некогда Э. Ренан писал об отвращении к греческой философии как будто бы характерной черте “истинного арабского гения”. То, что книги греческих авторов могут кого-то сбить с “пути истинной веры”, не отрицал и Ибн Рушд. Только это никогда не было для него поводом, чтобы не изучать их. Ибо “подобного рода вред, проистекающий из этих книг, есть нечто отсутствующее им акцидентально, но не существенно”⁸⁰. Что он и доказывал всем своим творчеством.

Суфизм – одна из “загадок” мусульманской культуры, разгадке которой посвящена огромная литература⁸¹. Основной идеей этого мистико-аскетического течения в исламе является личное и интимное единение верующего с Аллахом. Прежде всего, это не столько учение, сколько практика аскетизма и доведенного до предела, до мистического экстаза “упования на Аллаха” (таваккуль). Тем не менее без суфийской символики мы ничего не поймем, например, в персидской поэзии, да и во многом другом. С суфизмом, вообще, связан особый жанр лирической арабской поэзии, достигшей расцвета в XII–XIII вв., но весьма значимый

вплоть до XVIII в.⁸² Основатель суфийского братства – Хасан аль-Басри (624–728). Классический труд, дающий представление о суфизме, принадлежит перу Абу Ну’айма аль-Исфахани (948–1038). Это десяти томная работа под названием “Украшения святых аскетов и классы подвижников”. Особенно возрастает роль суфизма в X–XI вв., который уже на протяжении IX–X вв. из проповеди аскетического благочестия превращается в сложную доктрину с присущей ей особой, детально разработанной психотехникой духовного совершенства. Следует указать и на “многообразие модификаций суфизма – от умеренности до аскетизма”. Интересно, что “с X–XI вв. суфизм становится не только влиятельным течением в исламе, но и в известной степени модой. Суфийская терминология широко используется в сфере образованных людей, суфийские радения (зикры) привлекают всеобщее внимание, могилы суфийских шейхов становятся местами паломничества”⁸³. (Любопытно, что кроме “святых”, знающих друг друга и осознанных свою приближенность к Богу, но часто не имеющих представления о месте, отведенном им в иерархии, у суфиев была и теория “скрытых святых”, не ведавших не только о существовании друг друга, но и о своей святости.)

Само слово “суфизм” (в оригинальном звучании – тасаввуф) предположительно происходит от арабского “суф” (“шерсть”; имеется в виду шерстяной плащ как особенность одеяния суфия). Но некоторые арабисты производят это слово от “сафва” (чистота, святость); есть и те, кто усматривает в этом названии искаженное арабской передачей греческое слово “софия”. Согласно же такому автору, как Идрис Шах, “суфизм” есть производное от трех букв арабского алфавита⁸⁴, обладающих неким магическим воздействием на сознание, – “сад, вад, фа”. Отсюда суфии трактуются как “люди сс уу фф”.

Если же перейти от этимологии слова “суфизм” к реальному происхождению этого течения, то мы столкнемся с не менее интересными и разноречивыми суждениями. В противовес догме о суфизме как продукте развития индуизма и буддийских доктрин на почве ислама существовала и теория его происхождения из греческой философии неоплатонизма. Начало академического изучения суфизма в Европе можно датировать работами немецкого богослова Ф. Толюка (XIX в.). Он отстаивал (впрочем, не вполне последовательно) внутрисламские истоки суфизма. Другой исследователь, фон Хамер, усматривал истоки суфизма “в склонности арабов к созерцательной жизни” (как д’Оссон – в энтузиазме и испуганном воображении первых последователей Пророка). Ряд ориенталистов полагали, что суфизм – простое подражание христианскому монашеству (подчас и весь ислам рассматривался как “сильно извращенное христианство”). Зато автор весьма известной работы по истории мусульманского мистицизма, Р. Дози, вообще противопоставлял суфизм исламу как якобы “сухой и холодной доктрине Магомета”⁸⁵.

Своеобразной вехой в изучении ислама и суфизма является работа фон Кремера “История господствующих идей в исламе” (1868). Автор отказывается от европоцентризма и отстаивает понимание ислама в его связи со всей культурной деятельностью арабов. В суфизме он выделял два направления: ортодоксальное, аскетико-практическое, и свободомыслящее, мистико-спекулятивное (возводимое им к буддизму). В конце XIX в. появляется работа О. Денона и К. Кополани о суфизме и его институтах. Суфизм предстает здесь как развитие идеи Плотина и его последователей.

Следующее поколение исследователей можно назвать “энциклопедистами исламоведения”. Один из крупнейших авторитетов в этом ряду – венгерский еврей И. Гольдциер (1850–1921). Он прослеживает превращение суфизма из

аскетического в мистическое учение, также связывая его с неоплатоническим влиянием. Особую роль здесь сыграла концепция любви к Богу, без чего вообще нельзя понять высшие образцы духовной поэзии исламского Востока. В Иране же и Индии на суфизм воздействовали индуизм и буддизм⁸⁶.

Существенный вклад в суфийские штудии внесли голландцы К. Снук-Хюргро-нье (трактовал ислам как продукт иудаизма и христианства, а в суфизме выделял три главных течения⁸⁷) и А. Венсинк, британец Р. Никольсон. Настоящую же революцию здесь произвел француз Л. Массиньон (1883–1962). Изучая суфийскую терминологию, он пришел к выводу, что отправной точкой спекуляций суфиев был Коран. Методологический подход этого исследователя состоял в требовании смотреть на суфийскую традицию не со стороны, а изнутри. Тогда-то и открывается та истина, что мусульманский мистицизм был вполне самобытным явлением, не объяснимым в терминах внешних влияний и заимствований. По Массиньону, суфизм представляет собой развитие аскетического принципа в сторону мистицизма, своеобразно “интериоризирующего” истины коранического откровения. Расцвета этот мистицизм достигает в IX–X вв., причем в нем выделяются два типа: “семитский” (путь очищения души от всего мирского ради созерцания Бога) и “персидский” (отличающийся большой рационализацией и эстетизацией мистического опыта).

Во второй половине XX в. выделяются работы А. Арберри, Х. Риттера⁸⁸, Ф. Мейера, М. Моля. Как видим, сама история изучения суфизма в Европе представляет собой своеобразную интеллектуальную эпопею⁸⁹. И если верить тому, что мистическое сознание, явленное суфиями, действительно подводит нас к самой “сути пророчества и откровения”, то придется признать суфизм одним из высших выражений духовных ценностей ислама. Этим специфическим взглядом и специфическим выражением духовного существа мусульманской религии суфизм отличается как от сунитского традиционализма, сосредоточенного на регламентации обрядности и законоведческих построениях, так и от рационализма калама и фалсафы. Но каковы же ключевые положения суфизма не как одной лишь доктрины, а и как весьма суровой духовной самодисциплины?

К ним относятся, по меньшей мере, следующие: концепция “пути”, ведущего через очищение и самосовершенствование к постижению высших истин; концепция святости, обретаемой по достижении конечной цели мистического пути и др. Но прежде чем перейти к их характеристике, необходимо сделать еще несколько замечаний. А. В. Смирнов называет суфизм последним крупным течением и явлением в средневековой арабской философии, которое впитало “в себя опыт и достижения предыдущего развития арабской философской мысли”, пытаясь “снять оставшиеся неразрешенными проблемы и противоречия”⁹⁰. Конечно, суфизм не прошел мимо того, что сделала арабская философия; достаточно сослаться здесь хотя бы на аль-Газали⁹¹. Но сами суфии никак не рассматривают себя в какой-либо мере преемниками философии и ее проблематики. Свою традицию они считают неизмеримо более древней и фундаментальной. Суфийский тезис гласит: “Суфизм – это суть всех религий”. И еще: “Суфизм – это дрожжи”, т. е. буквально закваска всего человечества. Таким образом, мало что может в действительности сравниться с универсалистской претензией суфизма. В некотором смысле суфизм существовал всегда, ибо “это то, что происходит с человеком, а не то, что ему преподносят”⁹². Впрочем, не все так просто с этой универсалистской претензией. Если один из современных последователей суфизма утверждает, что суфии ошибочно считают мусульманской сектой, их можно встретить в любой религии⁹³, то другой, напротив, категорически заявляет: быть суфи-

ем, не будучи мусульманином, не возможно. С одной стороны, “мир суфия – это мир, к которому в глубине сердца стремятся все”; с другой же – “вне ислама суфизма не существует”⁹⁴. Разумеется, для цитируемого автора это не две разные стороны, а одно и то же; но если признать это, то не должно ли мы тогда логически заключить, что “в глубине сердца” все стремятся быть мусульманами?

Выше мы лаконично изложили историю академического изучения суфизма. Но вот мнение на этот счет самого суфия: “Академическое изучение суфизма... это суфизм, лишенный своего самого существенного фактора”; “суфизм познается только суфийскими методами”. С этой точки зрения на пути академического изучения суфизма встают буквально непреодолимые препятствия. Ведь “суфизм является результатом эксперимента, длящегося с незапамятных времен, и занимается такими явлениями, которые не могут быть восприняты эмпирически”⁹⁵. Но он ускользает также и от поверхностных проповедников, ибо “проповедовать суфизм невозможно вследствие самой его структуры”⁹⁶.

Полагаю, вовсе не обязательно принимать все эти мнения на веру, но прислушаться к ним стоит. И тогда вряд ли нас удовлетворят модернизирующие формулировки типа: “Суфизм – это в первую очередь “духовный атлетизм”, суровая самодисциплина, психологическая подготовка”⁹⁷.

Любой адепт суфизма скажет вам: сущность суфизма – это Истина; практика суфизма – движение к Истине; средство, а точнее, само существо этого движения – Любовь; движение как таковое – Путь к Богу; и, таким образом, суфий – это влюбленный в Истину⁹⁸. Здесь вряд ли можно говорить языком императивов, но требование все же таково: стать совершенным, чтобы внутренним взором увидеть Истину. Но совершенное – именно Божественное; поэтому посредством духовного Пути (тариката) происходит трансформация чувственного и мыслящего “я” в нечто Божественное: “Цель суфизма – культивирование Совершенного существа, которые являются зеркалами, отражающими Божественные Имена и Атрибуты”⁹⁹. В понятии же “трансформация” на самом деле скрыто нечто чрезвычайно парадоксальное для европейской логики. Попробуем рассмотреть этот Путь, эту суфийскую духовную практику, которая включает в себя учение о “стоянках” (макамат) и “состояниях” (ахвал)¹⁰⁰. Ведь только прошедший тарикат целиком есть “совершенный человек”.

Парадокс этого Пути состоит в том, что он “ведет к несуществованию, потере себя и исчезновению в Возлюбленном”. Как поэтически вдохновенно восклицал Хадж Абдаллах Ансари: “О Боже! Небытие есть несчастье для всех, но для меня оно – благословение”. Тут, вероятно, неискушенный в “тонкостях” воззрений Востока европейский читатель должен испытывать одно из трех: либо скептическое недоверие, либо моральное негодование, либо метафизический ужас. Можно попытаться трактовать все это как необходимость пути самосовершенствования; но, пожалуй, не самосовершенствование – цель суфия, а Само Совершенство. В каком-то смысле это Путь без пути, странствие, связанное с отказом от странствий – ибо тут отказываются от себя, странствующего. Поэтому “тот, кто встает на Путь Любви, чтобы достичь некоего духовного уровня, или “высшего состояния сознания”, сделал первый неверный шаг”¹⁰¹. Понимать путь суфия в духе сократического “познай себя” было бы верхом ошибки, ведь “познавший (ареф) путешествует внутрь себя, тогда как суфий путешествует от себя”. Если это и есть путешествие, то путешествие в Небытие; путешествие от себя к Богу.

Вообще, в мусульманской традиции есть особое понятие, обозначающее цель духовной преемственности, силсила. Различаются два пути обретения и передачи духовного знания: активный (сулук; отсюда – салик, “идущий по мистическо-

му пути”) и пассивный (джазба; отсюда – маджзуб, “привлеченный божественным”). Первый – это путь обучения, второй – путь привлечения. Активный путь и подразделяется на стоянки (макамы), которые проходятся последовательно и обретаются личными усилиями (внутренний, духовный джихад). “Фактически стоянки представляют собой совокупность образа жизни и поведения, поэтапного отказа от чего-либо и следование требованиям, присущим каждой стоянке”¹⁰². Стоянок может насчитываться от 7 до 100. Одна из них – факр (нищета, причем как внешняя, так и внутренняя). Или таваккул (“упование на Бога”). Обретя состояние фана (“исчезновение”, “гибель”, “растворение”), суфий уподобляется пустой чаше, которая преисполнена божественной любовью и божественным знанием. Достижение этой стоянки означает второе, духовное рождение мистика. Ее обязательная составляющая – открытие внутреннего духовного видения (ал-басара). Здесь надо иметь в виду суфийскую концепцию Хранимой Скрижали (Лаух ал-Махфуз) – как некой зеркальной субстанции, отразившей и запомнившей все в этом мире. С ней-то и устанавливается духовную связь очистившаяся душа. И тогда все события мира (в прошлом, настоящем и будущем) отражаются в зеркале – сердце мистика. Высшая же степень чистоты сердца связана с отсутствием осознания разделенности “я” и “не-я”. Фана, таким образом, знаменует начало качественно нового этапа духовного развития; это преходящее состояние, а бака (“пребывание в Боге”) – его стабилизация, закрепление и продолжение.

Что касается пассивного пути (джазба), то здесь центральным понятием становится хал (экстатическое, преходящее состояние, даруемое свыше и независимо от желания). Джазба может рассматриваться как духовный захват мистика божественным, когда он пребывает в неконтролируемом им состоянии. Эти экстатические состояния у суфиев выступают попарно с разными полюсами, взаимодополняя друг друга и расшатывая духовное равновесие, что позволяет прочувствовать их до конца и, пережив, отбросить, освободив место для следующей пары. Можно выделить три основных метода суфиев. Метод созерцательного мистицизма (муракаба) характерен для багдадской школы (основоположник – Харис ал-Мухасиб, ум. в 857 г.; главная фигура – Джунайд ал-Багдади, ум. в 910 г.); наблюдение и контроль рассматриваются здесь как метод приближения к Богу. Джунайд различал два экстатических состояния: сукр (“опьянение”) и сахв (“трезвость”), поэтому его считают основоположником “учения о трезвости”. Сукр – это, так сказать, всего лишь площадка для детских игр; “опьянение” взбудораживает все состояния, в которых мы созерцаем суть вещей, приближаясь к Богу. Совершенство же состояния заключается в переходе к “трезвости”.

Второй основной метод суфиев – муджахда (“внутренняя борьба”, “приложение усилий” с целью очищения души и доведения ее до зеркального блеска). Основателем считается Сахл Абдаллах ат-Тустари (ум. в 896 г.). Третий из основных методов – метод маламати (“порицаемых”); это своего рода сочетание созерцательной практики и активных действий. Для движения “порицаемых” было характерно весьма пренебрежительное отношение к показной набожности. Основателем считается Хамдун Ахмад Кассар (ум. в 884 г.). Его тезис гласил: “Порицание есть отказ от благополучия”.

Из чего же конкретно состоит тарикат? Мы уже говорили; прежде всего это факр, духовная нищета. Это состояние двустороннее; в нем присутствует как ощущение своего несовершенства, так и желание Совершенства. Затем, это безусловная любовная преданность. Третий обязательный “элемент” – зикр, постоянное самоотреченное воспоминание Бога; именно оно требует, чтобы чело-

века полностью покинуло внимание к собственному “я”¹⁰³. Так мы приходим к уже упоминавшемуся состоянию фана, которое в суфийской практике является одним из ключевых. Стадии очищения, без которой не достичь порога Истины (хакикат), таковы: “я” путника опустошается, лишаясь всех атрибутов; при каждом воспоминании Бога с зеркала сердца счищается ржавчина; сердце наполняется атрибутами Аллаха; “я” полностью уничтожается. Фана и есть это состояние небытия, полного отсутствия “я”, его умирание и несуществование¹⁰⁴. Только через состояние фана (“исчезновение”, “умирание для себя” и “для мира”) можно перейти к состоянию бака (жизнь в Аллахе, постоянство в Возлюбленном). Самое, быть может, интересное в том, что высшей ступенью оказывается отнюдь не опьянение слиянием, мистический экстаз, но трезвость единения (таухид). В связи с этим стоит несколько более подробно рассмотреть и суть суфийского экстаза (ваджд).

Суфийский ваджд – волнение, экстаз, восхищение – совместим только с Богом. В нем различают три уровня: таваджуд (на этом уровне человек еще не избавился от своего “я”, но пытается сделать это); собственно ваджд (здесь человек уже стоит выше своего “я”, однако еще не осознает это); воджд (уровень, на котором человек превышает даже осознания фаны). Итак, если ваджд – экстаз искателя, то воджд – состояние, когда осознание себя полностью отсутствует. Конец первого состояния – начало второго (“от того, – пишет Дж. Нурбахш, – кто еще осознает собственный ваджд, остается скрытым состояние Бога, свидетельствующее Бога в Боге”). Ваджд – не просто искание, но видение и слышание сердцем. В высоком состоянии ваджда стремление к Богу овладевает самим телом суфия, так что его движения, напоминающие танец, так и называются, – “танец Единства”. Но это никоим образом не сознательно производимые и контролируемые движения; они “истинны” лишь постольку, поскольку произвольны. Парадокс ваджда – “это совершенство духовного состояния начинающего и несовершенство духовного состояния познавшего”¹⁰⁵.

Итак, после макама факр (духовной нищеты) адепт погружается в состояние фана (стоянка “небытия в Истине”), чтобы затем перейти в состояние бака (пребывание в вечности Бога), благодаря чему постигается и достигается единение (таухид). На последней ступени уже само постижение становится завесой между любящим и Возлюбленным (Богом). Парадигма же всего Пути – ми’радж¹⁰⁶.

Из всего сказанного следует, что молить Бога о чем-то с точки зрения суфизма – подлинная ересь: ведь молящий настойчиво проявляет свое существование. Если суфий и выпрашивает у Бога, то только Самого Бога. В буквальном смысле слова молитва здесь невозможна; и точно так же обстоит дело с покаянием: поскольку суфий – никто, “не-сам”, для него невозможно покаяние. Здесь, конечно, неизбежен логический парадокс отказа даже от своего отказа, – но он высказывается и воспринимается отнюдь не в смятении ума, а в своеобразном религиозно-мистическом воодушевлении. Короче, если вы хотите найти самую удивительную фигуру мусульманского Востока – и при этом фигуру внутренне последовательную, – то вот она, перед вами. (А в чем эта внутренняя последовательность? Ясно: в полном отказе от всего, что не есть Бог; однако это вовсе не ведет суфия к отшельничеству, бегству от мира.)

Парадоксальность этой фигуры такова: “Суфий внутренне сгорает в огне Любви, тогда как внешне он живет в гармонии со всеми”; он “друг всем, будучи посторонним для самого себя”¹⁰⁷. Суфий умудряется отсутствуя присутствовать – и присутствуя отсутствовать. Здесь не одна лишь мистика, но и этика, состоящая в самом радикальном отклонении самопочитания, самообождения, пиетета и про-

сто внимания к собственному “я”. Но если у суфия и отсутствует “я”, это не значит, что суфий не человек; в том-то и дело, что в суфизме “я” не есть принцип “истинного человека” и “истинной человечности”; скорее, наоборот. И в то же время суфизм – это очень просто; суфизм означает, что “я” – ничто, а Бог – все.

Европеец Ницше говорил о состояниях “по ту сторону добра и зла”; и это было величайшим потрясением для европейского сознания. Средневековый суфий, достигая стадии состояния фана, полностью теряет свою самость и вступает в духовную стадию, именуемую харабат, “таверна среди руин”; состояние по ту сторону веры и неверия. “Он не видит ни друга, ни врага, и в каждом месте, и в каждом человеке он видит только Бога. Но видит он не из себя. Скорее, это Бог, видящий Бога в Боге”¹⁰⁸. Но как же тогда это объединить: “суфий – слуга всего человечества” и “суфий – Возлюбленный Бога”? Мы не можем совместить одно-го с другим, если это не объединено само по себе, из самого себя.

С мусульманином у европейца обычно связывается образ воинствующего фанатика, всегда готового к “войне с неверными”, ибо таков якобы его “религиозный долг”. Но вот мы читаем: “Основа суфизма – ислам, основа ислама – подлинная искренность с Богом. Квинтэссенция искренности – смирение, внутренний покой и покорность Возлюбленному. Мусульманин миролюбив, мудр, справедлив и праведен”¹⁰⁹.

Можно, разумеется, сказать, что это всего лишь пристрастная самооценка. Но неужели то, как смотрит и воспринимает себя каждый народ, нация, религия, культура, всегда ложно? Что же мы тогда изучаем – бесконечную историю самообманов?

Вероятно, самый великий авторитет в суфизме – Ибн Араби. Вначале очень кратко скажем о его жизни. Великий шейх Мохиддин Ибн Араби родился в г. Мурсия в 1165 г. Это юг Испании; в то время, как известно, Андалусия входила в состав Арабского халифата. В Андалусии и Магрибе суфизм стал распространяться с середины XI в., когда в Альмерии (один из андалусских центров) возникла школа суфиев во главе с шейхом аль-Арифом. Сам Ибн Араби стал суфием в 1184 г. и на этом пути достиг высшего почетного титула кутб аль-актаб, “полюс полюсов”. Он много путешествовал, два года провел в Мекке. Размышления и медитации, которым он здесь предавался, и положили начало его главнейшему произведению, огромным “Мекканским откровениям” (“аль-Футухат аль-Маккийя”). Достаточно сказать, что этот труд, объемом 4000 стр., включает 560 глав; он получил название “энциклопедии суфизма”. Вообще, Ибн Араби был глобальнейшим автором, но до нашего времени дошло около 150 его работ. Напомним, что Ибн Араби – это также и суфийский поэт, перу которого принадлежит, например, собрание мистических поэм и комментариев к ним, “Толкователь страстей”. Умер Ибн Араби в Дамаске в 1240 г., где до сих пор его мавзолей – притягательное место паломничества.

Обычно концепция Ибн Араби именуется концепцией “единства бытия”. Кажется бы, она должна отличаться строгим логическим построением, всеохватывающим систематическим единством учения. Между тем одна из особенностей философов произведений Ибн Араби – как раз пренебрежение систематизирующим методом изложения собственных взглядов, мозаичность построений. А. В. Смирнов в обобщающей монографии, посвященной анализу взглядов крупнейшего мыслителя и мистика арабского мира¹¹⁰, отмечает у этого мастера метода “тавила”

(истолкование, выявляющее скрытый смысл) целый ряд особенностей. Например, своеобразную технику мышления, которую можно назвать “техникой калейдоскопа”. Ее суть состоит во взаимодействии философом, с которыми “работает” мыслитель, что способствует “переливу” “мыслей и значений с одного уровня на другой”¹¹¹. И тогда даже “небольшой поворот, смещение центра, фокуса мысли при переходе с одного языка (т. е. языка одной философы. – Н. С.) на другой приводит к тому, что те же элементы реальности дают новую, не похожую на предыдущую картину мира, которая – как это ни невероятно – так же верна, как же предпочтительна, как и предыдущая, потому что так же полна и связана”. Это, конечно же, весьма странно для средневекового мировидения. В известном смысле – как бы подводя итоги – Ибн Араби вообще “ставит под сомнение само средневековое мышление, закономерность его основополагающих основ”¹¹².

Имея все это в виду, цитируемый нами автор предупреждает против вполне реальной опасности преждевременной и однозначной интерпретации философии Ибн Араби на основе отдельных ее тезисов или даже текстов. Приходится учитывать, что “пространство мысли Ибн Араби не является одномерным: оно разбито на участки, между которыми отсутствуют имманентные им переходы”. За этим стоит целый методологический подход, который можно только поддерживать, ибо он отклоняет попытку элиминировать разноплановые, подчас буквально несовместимые пласты мысли одного и того же автора. Напротив, подобная разноплановость должна быть поставлена во главу угла при всякой серьезной попытке реконструкции столь сложного учения, как у Ибн Араби. Разумеется, эта сложнейшая исследовательская задача не может быть нашей целью: мы обратимся к уже добытым результатам.

Постигающий всегда ограничивает Аллаха – именно как постигающий. (Поэтому и говорится: “Никто не знает Аллаха, кроме самого Аллаха”.) Как неопишемый, непостижимый ни в качестве трансцендентального, ни в качестве имманентного¹¹³ – и только в какой-то степени как то и другое одновременно – Аллах, по Ибн Араби, не может трактоваться в качестве личности, управляющей миром. Это значило бы описывать Его через нас самих. “В соединении или в разъединении, – пишет философ, – сущность всегда едина, множественность не остается и не возникает, когда сущность обнаруживается”¹¹⁴. Итак, фундаментальное единство бытия – отличительная черта учения Ибн Араби; феноменальный же мир и даже мир субстанциональный – лишь субъективные аспекты этого единства, постижение которого доступно разве что мистика. В момент этого постижения “я – это Он, и Он – это я”¹¹⁵.

Однако тут приходится делать множество оговорок и уточнений. Совсем не просто все у Ибн Араби. В связи с этим вновь вернемся к монографии А. В. Смирнова (поскольку сегодня это лучшее на русском языке исследование философии Ибн Араби).

Прежде всего отметим, что арабский мыслитель достаточно четко разделяет человеческое познание на три вида, которые мы можем соответственно назвать рациональным, эстетическим и мистическим¹¹⁶. Ни одно из них не отвергается Ибн Араби; напротив, он пытается синтезировать все три, каждому при этом отдавая должное. Важно, что мы находим у этого мыслителя недвусмысленное оправдание разума и логического познания: ведь поскольку знание и бытие в конечном счете тождественны, то в бытии обязательно есть соответствующий аспект, отражаемый рациональным познанием. Попробуем же проделать – хотя бы бегло – вслед за Ибн Араби путь всех трех, дабы выяснить, создают ли их результаты какие-либо условия для синтеза.

Парадокс рационального видения бытия – в его неустранимой ограниченности, но также и в его необходимости как одной из сторон человеческого познания вообще. Между тем Ибн Араби хочет провести принцип Единства во всех отношениях, без малейших уступок. Для рефлексивного (рационального) анализа он выделяет Божественную Сущность саму по себе и находит, что она непосредственно есть абсолютное Совершенство, которое не может быть ни увеличено, ни умалено. Поэтому Самосущий не нуждается ни в какой множественности, в том числе в множественности мира; поэтому же, далее, нет никакого основания для утверждения о реальной связи с Самосущим и зависимости от Него этого множественного мира. Но как же в таком случае быть с его (мира) бытием? Поскольку оно невыводимо из Единства и Совершенства божественной Сущности (Бог ничему не может быть причиной, ибо “будь Он причиной, Он бы зависел от следствия”¹¹⁷), то остается лишь одно: признать, причем именно на основе рациональных аргументов, что между Творением и Богом с точки зрения Самосущности нет ничего общего. Или: нет пути от Бога к миру, но равным образом нет пути и от мира к Богу. Если же мы обратимся к апофатическому методу, то он ведь не дает никакого положительного знания о Боге. Итак, если не изменять существу средневековой парадигмы философствования, то придется сделать вывод о неподлинности, иллюзорности бытия мира. Но чем же вызвана, чем обусловлена иллюзия его самодостаточности? Нашей способностью воображения; несколько упрощая, можно сказать, что “мир видимости” есть своего рода онтологический коррелят человеческой способности воображения. Мир, так сказать, есть видимый наяву сон. Эта иллюзорность мира, стало быть, означает его внеположенность Божественной Сущности. Следовательно, воистину мы должны усматривать мир в Боге. Но как сие возможно, коль Бог есть абсолютное в-себе-бытие? Рациональным образом – никак. Однако без подобного видения нельзя решить вопрос о бытии самого человека, т. е. истинно оно или тоже иллюзорно. В этой точке мы должны покинуть рациональное познание и обратиться к чему-то иному, а именно к интуитивному созерцанию, причем имманентным образом эстетически окрашенному. “Такой метод познания Ибн Араби обозначает термином “мушахада”, что буквально переводится как “лицезрение”, “наблюдение”, “свидетельствование”¹¹⁸. Он ориентирован на усмотрение того “скрытого смысла” – специфического объекта интуитивного созерцания, – который и есть первооснова бытия, рационально непостижимое основание единства Бога и мира.

В рамках эстетического способа познания Ибн Араби уподобляет отношение Бога и мира “Дышащему” и “Его дыханию”; ведь второе неотъемлемо от первого. Итак, Божественное “Дыхание” – вот что принимает формы мира. Какой же вывод отсюда неумолимо следует? Тот, что мир (как дыхание Живого Бога) совечен Самосущему бытию; “с каждым вздохом Бог возвращает в себя мир, а с каждым выдохом творит его обновленным”¹¹⁹. Более того, здесь Ибн Араби делает известный шаг в сторону “дуализма” (парадокс в том, что именно для сохранения строгого монизма!), допуская наряду с абсолютным Светом Божественного также и абсолютную тьму, небытие. Мир-Творение есть как бы “перегородка-и-перешеек” между ними, в силу чего он одновременно и причастен Богу, и нет; ибо сам мир – ни свет ни тьма, но некая “Тень”¹²⁰. Все это вращается и осмысливается, повторяем, в рамках эстетической философии. Что же здесь, по существу, сказано? То, что Свет – источник самого себя – на самого же себя падает, порождая свою “Тень”. Так мы движемся к главной мысли Ибн Араби о “единстве бытия” (вахдат аль вуджуд). Однако это движение выводит нас уже за пределы эстетической философии.

Переходя к мистическому познанию, Ибн Араби использует образ водоворота (хира, что значит также “растерянность”). Центр воронки водоворота символизирует Бога, вбирающего в конце концов в себя всякое бытие. Орган познания здесь уже не только разум, но и не интуитивное созерцание, а сердце. По этому поводу возникает целая цепь ассоциаций: сердце-жизнь-вода-водоворот. В мистической философии Бог не вознесен над миром; Он есть “Высочайший-Сам-по-Себе”, что значит: нет ничего чуждого Богу, нет “инакового” для Него и любое “нижнее” тождественно Божественному. Иначе говоря, Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен миру – как и мир Богу; любая сущность одновременно и есть, и не есть Бог. Мистическое видение человека оказывается таким: “быть человеком – значит быть и Богом, и миром, быть всем, оставаясь при этом самим собой”¹²¹. Все три “категории” – Бог, человек, мир – и трансцендентны, и имманентны друг другу, одно в силу другого. Это подводит нас к непосредственному слиянию единства и множественности.

Но на этом не завершается философия Ибн Араби. Ведь мы теперь стоим перед задачей синтеза¹²². Стратегия такового у Ибн Араби, согласно цитируемому нами автору, состоит в разделении “сфер влияния” трех указанных философов (рациональной, эстетической, мистической). Но “синтез” ли это – разводить каждую философию на “свое место”? Фактически мы ведь имеем их своеобразную “рядоположенность”, причем статус прокламируемой равноправности тоже достаточно условен (ибо все-таки лишь мистическая философия имеет некую “монополию” на описание “вечностной ипостаси бытия”). Эту “рядоположенность” мог бы снять их взаимный диалог, но исходящие из каждой философии перспективы такого возможного диалога совершенно различны. И в то же время нас не покидает ощущение внутренней цельности философии Ибн Араби. Получается, в общем-то, парадокс: впечатляющее аналитическое “расщепление”, произведенное автором цитированной монографии, не позволяет произвести обратный синтез, но только ставит проблему такового, т. е. теперь очень трудно вернуться к тому, что в текстах самого Ибн Араби дано непосредственно¹²³.

Одно из следствий концепции Ибн Араби – полное обесмысливание различия и противопоставления “правоверия” и “неверия”; ибо чему бы человек ни поклонялся, он все равно поклоняется божественному воплощению в его особом проявлении. Иначе говоря, “Богу можно поклоняться во всем”; “видеть Бога во всем и ни в чем не отрицать Его – такова вероисповедальная максима Ибн Араби”¹²⁴.

Итак, можно сказать, что именно философская система этого мыслителя, с одной стороны, исчерпывает творческие потенции средневековой парадигмы философствования, а с другой – намечает возможности возникновения новой, ставящей и решающей уже не проблему соотношения единого в себе бытия и множественного мира, но проблему бытия как одновременно единого и множественного. Однако реально эти возможности арабская философия после Ибн Араби практически не использовала, оставшись на позициях старой парадигмы и компиляции выработанных на ее основе решений.

Нам остается коснуться концепции “совершенного человека” у Ибн Араби. Дело в том, что именно в “совершенном человеке” осуществлена цель Творения; и посему “мир пребудет, пока в нем есть совершенный человек”. Кстати, философ допускает, что святые (т. е. те же совершенные люди) могут получать откровение, которое не содержится в Коране (таким образом, Коран истинен, но не полон). На вершине иерархии святых – совершенный мистик, в котором полно-

стью выявлена Реальность Мухаммада; он-то и называется "печатью святости". Говоря об исламе как универсальной вере, Ибн Араби утверждает также, что это религия любви. Он выделяет три ее вида: божественная (источник двух других), духовная (не имеет конкретного объекта, так как в любой ее форме любящий любит Аллаха), естественная (это любовь к конкретной форме, будь то вещь или человек). Во всех видах любви манифестирует себя Божественная Красота. Путь же к совершенству охватывает "три странствия" человека: от Аллаха через разные миры в мир земной (его совершают все люди); духовное странствие к Аллаху; и, наконец, бесконечное "странствие" в Самом Аллахе. Итак, пробуждение любви в сердце ищущего, перерастание ее в страсть (ничего общего не имеющую со страстью эгоистической), прохождение ряда "стоянок" (макам; на каждой ищущий задерживается, обретая мистические знания); и только когда сердце мистика полностью очищено, он вступает в третье странствие, не имеющее конца.

Вряд ли у меня получился целостный "портрет" средневековой мусульманской культуры. Скорее, речь идет лишь о нескольких штрихах к такому "портрету". В этом признании нет ложного авторского самоуничижения, но есть понимание сложности и внутреннего многообразия этой культуры (разумеется, как и всякой другой, стоит с ней близко познакомиться). Однообразных культур вообще не может быть – по самому определению понятия "культура".

Религия ислама и мусульманская культура. Создала ли эта религия свою культуру целиком и полностью? Или культура арабского мира, в свою очередь, поддерживала ислам? Не думаю, что здесь уместно какое-либо противопоставление одного другому, равно как и радикальная редукция одного к другому. Несомненно, ислам оказался глубочайшим переворотом в жизни, мироощущении и образе мысли, создавшим духовное единство арабов. Но культура, развитию которой он дал толчок, приобрела значение, далеко выходящее за пределы ислама.

Впрочем, на этот счет есть и достаточно суровые суждения. Так, Э. Трельч был убежден в том, что "цели исламского мира никогда не были, как в Европе, целями автономного, свободного и не имеющего границ, независимо действующего человеческого духа, а образ жизни состоит там скорее в жестокой борьбе, чем в сообществе семьи народов"¹²⁵. Также и согласно М. Веберу, "в отличие от христианства, ислам, как показывает вся история внутренних конфликтов старого халифата, в сущности, не преодолел замкнутость арабских племен и родовые узы, так как оставался религией войска завоевателей, разделенного на племена и роды"¹²⁶.

Если мы должны подходить к исламу трезво, то разве эти суждения не характеризуются взвешенностью и трезвостью констатаций?

И все же я рискну не то чтобы противостоять мнению столь значительных исследователей, но несколько смягчить жесткость их суждений. Рискну, обратившись к известной притче, повествующей о споре суфия Малика Динара с безбожником. ("Безбожник" здесь – неверующий в Аллаха, что не исключает какой-то другой веры.) Смысл ее вкратце заключается в следующем. Для решения вопроса о том, чья вера сильнее (стало быть, истиннее), оба спорщика протягивают руки в пламя костра. И что же? У обоих руки остаются неповрежденными. После этого мусульманский подвижник крепко опечалился: ведь долгие годы он истово, безо всяких сомнений и колебаний, самоотверженно веровал в Аллаха. И вдруг он слышит внутренний Голос, исходящий от Господа: "Глупец! Ведь это твоя вера спасла-защитила и того, другого".

Воздержусь от комментариев. Полагаю, что и без них символический смысл притчи ясен.

Духовный мир ислама, богатство мусульманской культуры никогда не могли и не могут быть заключены в узкие рамки мусульманского фундаментализма. И мы не должны превратить последний в пугало и препятствие для нашего интереса к этой культуре и религии.

Молитва, приписываемая суфийской поэтессе Раби'и аль-Адави (ум. в 801 г.), гласит: "О, Аллах! Если я поклоняюсь Тебе из страха перед адом, сожги меня в аду, если я поклоняюсь Тебе в надежде на рай, не допусти меня в рай, но если я поклоняюсь Тебе ради Тебя самого, не лишай меня Твоей извечной красоты"¹²⁷.

Вот так же и мусульманский мир – должен быть изучаем ради него самого.

Примечания

- 1 Восток – действительно, понятие сложное и многообразное: восточное христианство, Восток ислама, индуистский Восток, Восток буддизма и т. д.
- 2 Поэтому вызывает удивление, когда А. Ф. Лосев, приводя обширную цитату из упомянутой работы Вл. Соловьева в своей книге о нем и характеризуя ее как "во многом неверную", тем не менее далее пишет: "Даже в настоящее время трудно возражать против предложенной Вл. Соловьевым характеристики мусульманского Востока" (Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 294).
- 3 Еще одно выражение той же формулы: в исламе-де человек представлен "как конечная форма без всякой свободы, а бог как бесконечная свобода без всякой формы" (Соловьев Вл. Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 49). Здесь же философ характеризует мусульман как "законных наследников язычества".
- 4 Фаскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 205.
- 5 Любопытно, что Коран "представляет не только текст как таковой, но и – с помощью каузальных значков – тесно связанную с ним регуляцию дыхания, которая реализуется только в чтении конкретным верующим человеком" (Хисматулин А. А. Суфизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 43).
- 6 Карлейль Т. Теперь и прежде. М.: Республика, 1994. С. 61.
- 7 Подушная подать; правда, взимался еще и харадж, поземельный налог, достигавший 1/3 урожая, тогда как мусульманин платил ушр, десятину.
- 8 Общая площадь Аравийского полуострова – 3 млн кв. км.
- 9 Перечислим имена первых четырех халифов: Абу Бекр, ближайший сподвижник Мухаммада; Омар, при котором было установлено официальное мусульманское летоисчисление с года Хиджры, т. е. бегства Пророка в Медину; Осман из рода Омейядов, убитый в последствии восставшими (кстати, именно при нем была составлена каноническая редакция Корана); Али, кузен и зять Пророка (сторонники Али образовали особый толк ислама, шииты).
- 10 Ислам признает 124 тыс. (!) наби (пророков) и 300 расул (посланников). Среди последних главных шесть: Адам, Авраам (Ибрахим), Ной (Нуха), Моисей (Муса), Иисус (Ису Ибн Мариам), Мухаммад. Хотя ислам отрицает, что Иисус Христос – сын Бога, христиане и иудеи признаются "людьми Писания", надлежащим образом изложенного пророками, но искаженного последователями. Корану отводится в том числе и миссия исправления этих "извращений". Считается, что закон Моисея основан на справедливости, Иисуса – на милосердии, Мухаммад же, получивший самое последнее и совершенное откровение, соединяет и примиряет милосердие со справедливостью.
- 11 Цит. по: Хисматулин А. А. Суфизм. С. 221, 222. По аль-Газали, "следует обратить внимание на то, что любое знание по природе своей, невзирая на познаваемое, прекрасно и благородно, будь то даже колдовское знание, хотя ложное и вздор-

- ное, но – знание против невежества. А невежество – из необходимых предпосылок мрака, мрак же – из необходимых условий застоя, застой сочетается с небытием, тогда как знание есть синоним бытия и существования” (Там же. С. 222–223). Вместилище знания – душа, и она “обладает способностью вбирать в себя все знания без ограничения и стеснения, непрестанно и без усталости”; да у духа, в общем-то, и “нет другого занятия, кроме как приобретать мистическое познание и обучаться знаниям, поскольку украшать дух в вечном мире будут только наряд и красота знаний” (Там же. С. 224, 234).
- ¹² Последнее, пожалуй, сказано слишком сильно (Бартольд В. В. Ислам и культура мусульманства. М.: МГУ, 1992. С. 3).
- ¹³ Как пишет В. В. Бартольд, “под властью ислама оказалась впоследствии возможной та совместная культурная работа мусульман, христиан разных вероисповеданий, евреев и язычников, которая представляла характерную особенность жизни Передней Азии в лучший период мусульманской культуры” (Цит. произв. С. 127). Что касается внутреннего духа ислама, то мы видим в нем “своеобразное соединение религиозного энтузиазма с трезвостью и расчетливостью купца” (с. 132). Поэтому “никакой фатализм не мешает мусульманским государственным людям, полководцам и торговцам принимать меры к обеспечению успеха своих учреждений” (с. 141). Ислам: Историографические очерки. М.: Наука, 1991. С. 64.
- ¹⁴ Арабский текст Корана был издан в России еще при Екатерине II, в 1787 г. (подготовлен муллой Усманом Ибрахимом). Из известных переводов отметим Д. Н. Богуславского (1871; правда, он основывался на позднейших турецких комментариях и не был опубликован), Г. С. Саблукова (1878, в значительной мере следует “татарскому исламу”) и И. Ю. Крачковского (1963).
- ¹⁵ Арабский язык относится к семитской группе; наиболее близок ему древнееврейский.
- ¹⁶ Сура букв. означает “ряд камней в кладке”, аят – “знамение”. Люди, которые знали наизусть весь Коран, назывались хафизами. Одно из двух основных течений ислама, шииты, признает и 115-ю суру Корана (“Два светила”). Кроме того, из четырех первых халифов шииты признают только последнего. Напротив, такое течение, как хариджиты (“истинные мусульмане”, одна из ранних сект ислама) отбрасывают 12-ю суру и признают лишь двух первых халифов.
- ¹⁷ Сравните с “постулатом” Аврелия Августина: “Женщина не может ни учить, ни свидетельствовать, ни судить, ни тем более повелевать”. В мусульманском мире женщина обязана уступать дорогу мужчине, он же в общественном транспорте не уступает ей место. Свидетельство двух женщин равняется свидетельству одного мужчины. Дочь получает наследство вдвое меньше сына. Для развода мужчине достаточно при свидетелях трижды сказать “ты свободна”.
- ¹⁸ Кади – государственные мусульманские судьи; улемы (ед. число – алиим) – образованные интеллектуалы ислама, ученые-богословы и правоведы. Высшее положение занимал шейх-уль-ислам, официальный представитель ислама, выносивший религиозно-правовое заключение по всем вопросам шариата. Муллы – обычные духовные учителя. Имамы (имам – “стоящий впереди”) – глава уммы, мусульманской общины; имамами назывались и богословы, законоведы.
- ¹⁹ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 315; Хрестоматия по исламу. М.: Наука, 1994. С. 238; Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990. С. 288; Климович Л. И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М.: Политиздат, 1988; Ибн Маммати. Правила диванов. М.: Наука, 1990. С. 135; Мухаммад ал-Хушани. Книга о судьях. М.: Наука, 1992; Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850; Журавский А. В. Христианство и ислам. М.: Наука, 1990. В качестве очерка истории можно рекомендовать книги: Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам. М.: Наука, 1986. С. 216;

Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. М.: Наука, 1986. С. 254; Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850; Мец Адам. Мусульманский Ренессанс. М.: ВиМ, 1996.

- ²¹ А вот как говорил о знании один из приверженцев Пророка: “Изучай знание, ибо изучение знания есть богобоязненность. Поиски знания есть поклонение Ему. Изучение знания есть прославление Его. Исследование знания есть священная война во славу Его. Обучение знанию тех, кто не знает, есть милосердие. Щедрое одаривание знанием тех, кто его заслуживает, есть близость к Богу. Знание – есть друг в одиночестве... Знание есть жизнь сердца после слепоты, просветление после тьмы и сила тела после слабости. Посредством знания человек достигает положения благочестивого... Размышления о знании и изучение его приравниваются к соблюдению поста. Это акт повиновения Богу, поклонения Ему, провозглашения Его вездесущности. Оно в основе аскетического образа жизни. Оно укрепляет семейные узы. Знание – вождь, а действие – его последователь. Это вдохновение, данное благословенным. Это то, в чем отказано несчастным” (Цит. по: Роузенталь Ф. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. М.: Наука, 1978. С. 184).
- ²² Там же. С. 174.
- ²³ Монтгомери Уотт У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976. С. 127.
- ²⁴ См., например: Смирнов А. В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Сравнительная философия. С. 179. Как показывает автор, апории Зенона просто не могут быть сформулированы в системе отправных представлений о том, как должен выстраиваться смысл “движения”, которые разделяются мутакаллимами, ибо “движение” и “покой” как смыслы выстраиваются здесь совсем иначе. Вообще характерной особенностью классической арабской культуры можно считать то, что ей было свойственно “очень тонкое языковое чутье, реагирующее на малейшие флуктуации словесных смыслов. Помноженное на синонимическое богатство арабского языка, оно дало феномен необычайно тонкого и точного разведения нюансов понятий и закрепления близких, но все же различающихся смыслов за разными терминами”; в силу этого и требование однозначности терминов не играло здесь той роли, которую оно играло в античном мышлении.
- ²⁵ Ислам: Энциклопедический словарь. С. 298–299.
- ²⁶ Там же. С. 110–114; см. также: Аль-Кармани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума / Предислов., пер. и коммент. А. В. Смирнова. М., 1995.
- ²⁷ В суннитском исламе четыре основных толка: маликатский, ханафитский, шафитский, ханбалитский.
- ²⁸ Основателями этого сильного течения в каламе являются Василь ибн Ата и Амр ибн Убайд (оба ум. в VIII в.). Но как систематическое учение оно оформилось в IX–X вв. Прекращается это течение, будучи не раз объявлено еретическим, в XIV в. К основным положениям мутазилитов относятся следующие: строгое единобожие, что исключало какие-либо антропоморфные атрибуты Аллаха; тезис о сотворенной природе Корана, открывавший путь к его аллегорическому толкованию; незыблемость естественно-нравственного порядка бытия; справедливость Аллаха, допускающего свободу воли человека и, следовательно, его ответственность за свои действия; отсюда – не одна лишь приверженность вере, но и необходимость творить добро, возбраняя зло (интересно, что грешники здесь занимали некое промежуточное положение между верой и неверием, благочестием и злом).
- ²⁹ Цит. по: Фильштинский И. М. История арабской литературы. М.: Наука, 1991. С. 186. Что касается мусульманского понимания поэзии, то, по мнению, например, Н. Ю. Чалисова и А. В. Смирнова, его можно определить как постижение смыслов.

- ³⁰ Удивительна жизненная и поэтическая судьба этого человека, еще в детстве ослепшего от оспы (см. об этом в упомянутой книге И. М. Фильштинского (с. 726)). Об арабской поэзии см. также: Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. 2. М.; Л., 1956; Крымский А. Е. Арабская поэзия в очерках и образцах. М., 1906.
- ³¹ Как пишет Титус Буркхардт (Сакральное искусство Востока и Запада: Принципы и методы. М.: Алетейя, 1999), "отсутствие образов в мечетях преследует две цели. Одна – негативная, т. е. цель устранения "присутствия", которое могло бы противопоставить себя Присутствию – хотя и невидимому – Бога и стать источником заблуждения ввиду несовершенства всех символов. Другая, позитивная, цель утверждать трансцендентность Бога, поскольку Божественную Сущность вообще невозможно сравнить с чем бы то ни было". Можно отметить и своеобразную "объективность исламского искусства – отсутствие субъективного побуждения, или импульса, который можно было бы назвать «мистическим»; – что, впрочем, "не имеет ничего общего с рационализмом" (с. 123, 125). Согласно цитируемому автору, "исламский менталитет проявляет на духовном уровне взаимосвязь, которую кочевое мышление показывает на уровне психологическом: острое осознание хрупкости мира, лаконичность мысли и действия и чувство ритма являются "кочевыми" качествами" (с. 128). Само мусульманское благочестие отлично от христианского; если последнее сосредоточено на конкретном центре в пространстве и времени ("Волпощенное Слово"), то первое обладает осознанием Божественного Присутствия, основанном на чувстве Беспредельности, и не допускает никакой объективации Божественного.
- ³² Следует привести еще одну цитату, диалектически углубляющую смысл этого феномена "книжного сознания": "«Знаковость» мира ислама мнима, она представляет собой не сущностный аспект Бытия средневековой культуры, но в первую очередь операционный и логически-дискурсивный. Мир (‘алам) – всего лишь внешний знак (‘аламат) божественного Бытия, а посему мир знаков далеко не исчерпывает истинного Бытия человека в исламе и не в состоянии полностью охарактеризовать его. Знак оказывается лишь средством приобщения к неизреченной тайне, которую он обозначить не в силах, но способен указать на нее, отвечая на вопрос «откуда это?»» (Взаимодействие культур Востока и Запада. М.: Наука, 1991. Вып. 2. С. 45–46).
- ³³ Фильштинский И. М. Указ. соч. С. 25. См. также: Куделин А. Б. Средневековая арабская поэтика (вторая пол. VIII–XI вв.). М., 1983; Проблемы арабской культуры. М., 1987. Чрезвычайно интересный анализ специфики арабской поэтики представлен в работе: Чалисова Н. Ю., Смирнов А. В. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. Там же. С. 129.
- ³⁴ По поводу "топологических" различий самого пространства жизни оседлых жителей (прежде всего, горожан) и кочевников очень интересные суждения можно найти у Жилия Делёза (см. "Трактат о номадологии" во втором томе "Капитала и шизофрении", 1980 г.; небольшой отрывок оттуда напечатан в "Новом Круге", 1992, № 2). Пространству оседлости, расчерченному стенами, границами, дорогами, фиксированными пунктами, задающими маршрут, противопоставлено пространство кочевника (т. н. "гладкое пространство"), метки которого сдвигаются вместе с трассой. "Жизнь кочевника – это интермеццо" (Новый Круг. С. 186).
- ³⁵ Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М.: Наука, 1990. С. 64. См. также: Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
- ³⁶ Напомним пять традиционно выделяемых признаков, присущих учению мутазитов: догмат строгого единобожия, божественной справедливости, принцип "обещаний и угроз", "срединного" положения человека и обязательности добрых дел.

- ³⁷ Бог без атрибутов – абсолютно трансцендентный Бог; но как согласовать это с Его вездесущностью и всеприсутствием?
- ³⁸ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 19.
- ³⁹ В Коране встречается как термин "када'" ("божественный приговор", т. е. вполне иррациональный символ), так и термин "кадар" (судьба, но в смысле меры, установления меры, некоей разметки). Последний открывает возможность для философского обсуждения. См. об этом: Смирнов А. В. Указ. соч. С. 17–18.
- ⁴⁰ Там же. С. 24.
- ⁴¹ Там же. С. 40.
- ⁴² Шах Идрис. Суфизм. М., 1994. С. 264. Конечно, данный автор выступает отнюдь не исследователем, а адептом суфизма. И хотя в серьезной научной литературе, посвященной суфизму, никто не будет ссылаться на это имя, мы в нашей популярной книге рискнули привести эту цитату.
- ⁴³ Годы его жизни – примерно 800–870 гг. Это мыслитель, пытавшийся в контексте совсем иной культуры синтезировать античный перипатетизм и неоплатонизм. Именно он выдвигает развитую впоследствии аль-Фараби концепцию четырех интеллектов. Приведем некоторую литературу по данному разделу: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1960; Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока М., 1966; Хайруллаев М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент, 1967; Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979 (здесь есть большой раздел по средневековой арабской философии); Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972; Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980; Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973 (здесь имеется перевод работы Ибн Рушда "Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией"); Аверроэс. Опровержение опровержения. Киев; СПб., 1999; Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980; Игнатенко А. А. В поисках счастья. М., 1989 (здесь излагаются общественно-политические воззрения философов арабского средневековья).
- ⁴⁴ Учитывая этот во многом комментаторский характер восточного перипатетизма, вновь встает проблема его оригинальности. Но, даже ограничившись формой комментария – а в нашем случае это было бы несправедливо, – не должны ли мы все-таки признать, что и она представляла собой "своеобразный способ высказать свои идеи от имени другого в качестве меры предосторожности" (см. предисловие к книге аль-Фараби "Философские трактаты", с. XXIII).
- ⁴⁵ О философах тоже можно спрашивать "кто есть кто" (в философии). Кто есть в истории философии Ибн Рушд? Ответ, гласящий, что это крупнейший арабоязычный аристотелик, нуждается во многих пояснениях. Кроме 38 комментариев (в том числе почти на все произведения Аристотеля, хотя Ибн Рушд не владел греческим языком) ему принадлежит ряд собственных трактатов ("Опровержение опровержения", являющийся ответом "Доводу ислама" (прозвище аль-Газали), детально проанализированному в "Опровержении философов" 20 тезисов арабских перипатетиков, из коих три были признаны атеистическими, а остальные еретическими; "Рассуждение о разуме", "Рассуждение о силлогизме", "Вопрос о времени" и целый ряд других. Как известно, под влиянием взглядов Ибн Рушда в средневековой Европе сложилось целое течение аверроизма. Но тождествен ли Ибн Рушд Аверроэсу (точнее, его толкованию в аверроизме)? Так, хотя в латинском аверроизме мы можем найти концепцию "двойственной истины", у самого Ибн Рушда такого признания "двух истин" нет. Философия есть адекватное понимание истины, тогда как богословие способно ее (истину) затемнить и исказить. Но богословие – это еще не само вероучение, которое Ибн Рушду и в голову не приходило отвергать, ибо без него невозможна совме-

- стная жизнь людей. Поэтому сегодня уже не выдерживает критики суждение, согласно которому Ибн Рушд “является крупнейшим представителем материалистической линии в развитии средневековой философии” (Сагадеев А. В. Указ. соч. С. 16). Надо также заметить, что ряд современных исследователей отрицают наличие у Аверроэса монопсихической концепции; моноизм (учение о едином общечеловеческом и единственно вечном разуме), который подверг критике Фома Аквинский, – это, скорее, создание латинских аверроистов, а не самого Аверроэса.
- ⁴⁷ Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 11.
- ⁴⁸ Там же. С. 11, 12.
- ⁴⁹ Там же. С. 43. Несмотря на его универсализм, аль-Фараби – сторонник интеллектуального аристократизма. Ведь простые люди “не способны уразуметь, как это нечто возникает из ничего и как нечто обращается в ничто. Поэтому к ним следует обращаться только с тем, что они могут представить, постичь и понять” (Там же. С. 90). Вообще, все вопросы аль-Фараби разделяет на аподейктические (они обращены к “лицам с чистой совестью и правильными взглядами”), политические (к обладающим благоразумием) и религиозные (их способны понимать, ставить и решать только обладающие духовным вдохновением).
- ⁵⁰ Там же. С. 98.
- ⁵¹ Уподобляя знание логики знанию грамматики, аль-Фараби отводит ей весьма важное место; изучение логики нельзя подменить ничем иным, в том числе и диалектикой. А “такие вещи случаются у нас с людьми, претендующими на совершенство в знании наук: если мы невежественны в логике и нам нечем испытать этих людей, то мы либо придерживаемся хорошего мнения обо всех этих людях, либо обвиняем их всех, либо – наконец! – спешим отдать предпочтение кому-то из них. И все это у нас бездоказательно!” (Там же. С. 124). Но чем же все-таки занимается логика? “Искусство логики научает совокупности законов, способствующих совершенствованию интеллекта и наставляющих человека на путь истины во всех случаях постижения объектов интеллекции, при которых возможны ошибки” (Там же. С. 118). Таким образом, предмет логики – “умопостигаемые объекты интеллекции” (Там же. С. 126). Хотя логика подобно грамматике и дает законы для слов, но в отличие от нее лишь общие, т. е. “годные для слов всех народов”. Далее аль-Фараби выделяет пять видов рассуждений: доказательные (с их помощью сообщают достоверное знание относительно преследуемой цели), диалектические (сюда входят предположения для подтверждения мнения, которое считается достоверным, но таковым не является), софистические (посредством их вводят в заблуждение, сбивают с пути и т. п.), риторические (с их помощью человек может удостовериться – мнимо – в любом мнении), поэтические. Или, иначе, – достоверные, предположительные, ошибочные, убедительные, воображаемые.
- ⁵² По аль-Фараби, “искусство калама заключается в способности человека отстаивать определенные взгляды и действия, которые провозглашает основатель религии, и посредством рассуждений опровергать все то, что противоречит им” (Там же. С. 184). Однако, несмотря на то что аль-Фараби легитимизирует в каламе рациональное рассуждение, он отстаивает и права откровения: “Человек может уяснить себе религию только путем откровения, которое он не может постичь своим интеллектом” (Там же. С. 185–186).
- ⁵³ Там же. С. 206–207.
- ⁵⁴ Там же. С. 228–229.
- ⁵⁵ Там же. С. 212, 216–217. “Он – интеллект и знающий, поскольку Он мыслит своей сущностью”; в Нем “интеллект, знающий и умопостигаемый объект интеллекции

составляют сущность и субстанцию единую и неделимую” – тогда как в человеке “умопостигаемое никогда не является интеллектом”. Отсюда – принципиально иной род доступного нам знания: “Мы сведущи, но не потому, что наша субстанция является интеллектом, а потому, что то, что мы умопостигаем, не есть то, посредством чего мы субстанциализированы” (Там же. С. 213, 214).

- ⁵⁶ Там же. С. 219.
- ⁵⁷ Там же. С. 225. Абсолютно совершенное существует ради самого себя – и только истинно существующее для самого себя совершенно. Но тогда для абсолютно совершенного исключено всякое самопожертвование; ведь пожертвовать чем-то в себе значило бы умалить свое совершенство. Не жертва – но истечение полноты переизбыточного совершенства; в основе “творения” нет ни акта воли, ни акта жертвы: оно буквально про-истекает согласно “природе” самого абсолютного совершенства. Так, Солнце ничуть не “жертвует” своим светом, ибо светить соответствует самой его “природе”. Следовательно, Первоединое не может не “источать” из себя бытия, это принадлежит к самому Его совершенству. Аль-Фараби так и пишет: “Ничто не может помешать другим бытиям исходить из Него, будет то препятствием в Нем или вне Его” (с. 228).
- ⁵⁸ Там же. С. 237.
- ⁵⁹ Впрочем, у аль-Фараби все несколько тоньше и, если угодно, туманнее. Его можно понять так, что смертными являются лишь души невежественных людей.
- ⁶⁰ Что же такое актуальные объекты интеллекции? Умопостигаемые объекты, абстрагированные от субстанции. Прежде чем стать актуальными объектами интеллекции, они были формами в материальных субстанциях вне души.
- ⁶¹ Там же. С. 33, 34.
- ⁶² Там же. С. 289.
- ⁶³ Там же. С. 311.
- ⁶⁴ Там же. С. 322.
- ⁶⁵ Кстати, у одного из них он был даже визирем.
- ⁶⁶ Он изучал науки адаба, шариат, математику, физику, метафизику и логику, медицину, в чем достиг несравненных успехов, короче говоря, едва ли не весь корпус тогдашних дисциплин. Число его собственных произведений превышает две сотни.
- ⁶⁷ Два сокращенных варианта этого труда представлены “Книгой спасения” (Китаб аш-Наджат) и “Книгой знания” (Даниш-Намэ).
- ⁶⁸ Ибн Сина. Даниш-Намэ. Сталинабад, 1957.
- ⁶⁹ Так и полагал, например, В. В. Соколов (Средневековая философия. С. 252–253); там же, кстати, упомянуто и о своеобразной “мистике света” у Ибн Сины, правда, истолкованной автором, скорее, в натуралистическом ключе.
- ⁷⁰ Должность, каковую впоследствии занял и сам Ибн Рушд. Кроме него к крупнейшим андалузским перипатетикам относятся Ибн Баджа (1070–1138; вероятнее всего он был отравлен в тюрьме) и Ибн Туфейль (1110–1185), визирь, лейб-медик, автор знаменитого философского “Романа о Хайе, сыне Якзана”.
- ⁷¹ Интересно мнение А. В. Смирнова о том, что “в средневековой арабской философии господствовало понимание общего, как представляющего частное, а не обобщающего его” (Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 133).
- ⁷² Ибн Рушд говорит о трех видах сущего: не возникшее из чего-то и благодаря чему-то (этому виду сущего не предшествует никакое время); возникшее из чего-то и благодаря чему-то (ему предшествует время); не возникшее из чего-то (так что ему тоже не предшествовало время), однако существующее благодаря чему-то. Этот промежуточный род сущего (таков мир в целом), по Ибн Рушду, “не есть ни действительно возникшее, ни действительно извечное, ибо действительно возникшее с необходимостью подвержено уничтожению, а действительно извечное беспричинно” (цит. по: Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). С. 184). Мы не со-

гласны с тем, что Ибн Рушд придерживается концепции “вечности мира”; дело значительно сложнее и, если угодно, парадоксальнее: мир не возникает, но он и не подлинно вечен, что присуще одному лишь Богу.

⁷³ Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). С. 87.

⁷⁴ Там же. С. 174.

⁷⁵ Однако Ибн Рушд отрицает, что перипатетики (он ссылается на аль-Фараби и Ибн Сину) признавали, будто Бог не знает единичных предметов; но Он знает их иначе, чем мы. У нас познаваемое обуславливает знание; напротив, Его знание обуславливает познаваемое, т. е. сущее (Там же. С. 182).

⁷⁶ Там же. С. 106.

⁷⁷ Там же. С. 198.

⁷⁸ Там же. С. 190.

⁷⁹ Там же. С. 177, 193.

⁸⁰ Там же. С. 175–176.

⁸¹ Назовем лишь некоторые работы на русском языке: Бертельс Е. Э. Избранные труды. М., 1965. Т. 3: Суфизм и литература; Шах Идрис. Суфизм. М., 1994; Нурбахш Дж. Семь эссе о суфизме. М., 1992; Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе. М., 1989; суфийской литературе отведен большой раздел в работе И. М. Фильштинского “История арабской литературы”. См. также: Гольдциер И. Лекции об исламе. М., 1912; Грюнебаум Г. Основные черты арабо-мусульманской культуры: Статьи разных лет. М., 1981; Шimmel Аннемари. Мир исламского мистицизма. М., 1999; Хисматулин А. А. Суфизм. СПб., 1999. Последний автор (кстати, настаивающий на том, что объединения суфиев неправомерно называть орденами) различает следующие этапы развития суфизма: зарождение в VIII–X вв.; появление школ в X–XII вв.; образование братств в XIII–XIV вв.

⁸² Здесь можно назвать Ибн аль-Араби (о котором специально см. ниже), а также Ибн аль-Фарида (XII – пер. пол. XIII в.). Последнего следует признать вообще одним из величайших поэтов-суфиев. Назовем хотя бы его знаменитую “Поэму вина”, а также “Большую Тайю”, где поэтически изложена доктрина мистического слияния. Что же касается персидских поэтов-суфиев, достаточно упомянуть имена Саади Ширази, Хафиза, Джалалуддина, Руми и Омара Хайяма.

⁸³ Фильштинский И. М. Указ. соч. С. 322. Назовем некоторых известных суфиев: Абу Хашим (VIII в.), кого, по преданию, первым стали называть суфием; Зу-н-Нун аль-Мисри, связавшего понятие “ма’рифа” (мистическое, доступное лишь избранным знание в отличие от “ильм”, общедоступного знания, добываемого разумом) с состоянием экстаза (ваджд); аль-Харис аль-Мухасиб, один из первых суфийских писателей мистиков (оба жили в VIII–IX вв.); Касим аль-Джунейд (ум. в 910 г.) и его ученик Абу Саид аль-Хараз, развившие такие ключевые понятия, как “фана” (“умирание для себя”, “небытие”) и “бака” (“пребывание в Боге”); Абу Бакр аль-Калабази (ум. в конце X в.), чей трактат “Ознакомление с доктриной суфиев” дает представление об основных терминах суфизма; Абу-ль-Касим аль-Кушари (ум. в 1072 г.), которому принадлежит классическое изложение суфизма (трактат “Послание ко всем суфиям стран ислама”).

⁸⁴ В арабской азбуке, созданной в Сирии в VI в., 28 букв; заметим также, что арабское письмо движется справа налево, причем в письме употребляются только согласные, а образование слов происходит из трех буквенных корней.

⁸⁵ Для примера – как сами суфии рассматривали себя. Один из ранних представителей этого течения утверждал, что суфизм есть познание божественной реальности и отказ от мирских владений. У аль-Халладжа, суфийского поэта, распятого и обезглавленного в 922 г., можно прочитать нечто о суфийских настроениях: “Сначала – молчание, потом – безмолвствование, потом – полная немота. Сначала – познание, потом – экстаз, потом – могила”. Вообще говоря, в суфизме в свою очередь

можно выделить два течения. Первое связано с деятельностью багдадских шейхов, а второе – более экзотическое и даже экстремистское – иранское, восточное.

⁸⁶ Эволюция суфизма, по И. Гольдциеру, выглядит так: “От простого аскетизма и отказа от мира суфийское движение поднялось (благодаря неоплатоновскому учению об эманации, которое является одним из его идейных истоков) к доведенной до предела духовной страсти и возвышенной любви к Богу, а оттуда – к идеалу слияния и растворения индивидуального бытия в божественном, т. е. к пантеистической концепции мира” (Цит. по: Ислам. Историографический очерк. М.: Наука, 1991. С. 132).

⁸⁷ Во-первых, “чувственное”; оно ориентировалось на духовный опыт и обращалось для самовыражения к эротическим символам. Во-вторых, “этико-моральное”; оно требовало очищения души и подготовки к созерцанию Бога на путях аскезы и подвижничества. В-третьих, “спекулятивное”; оно сформировалось под воздействием теории эманации неоплатоников (Там же. С. 133).

⁸⁸ Он возглавлял академическое направление по изучению суфизма в Германии, придерживаясь, в частности, схемы четырех составляющих этого направления в исламе: 1) уход от мира во имя служения высшим духовным идеалам, 2) стремление добиться Божественной благосклонности и прощения путем строгого исполнения религиозных предписаний, 3) концепция бескорыстной любви к Богу, 4) пантеистически-монистические представления, когда все сущее растворяется в Божественном бытии.

⁸⁹ В русской ориенталистике долгое время наиболее авторитетной книгой о суфизме считалась работа П. Позднева (XIX в.), отмечавшего в характере арабов склонность к созерцательности, а наибольшую предрасположенность к мистике – у персов. Аскетизм в суфизме, согласно этому авторитету, играет второстепенную роль, главная же цель суфия – растворение собственной личности путем совершенного погружения в Божество. Академический же подход к исследованию суфизма связан в России с именами В. Жуковского, А. Крымского, А. Шмидта.

⁹⁰ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 44. Кстати, данный автор относит и исмализм, у нас еще не исследованный, “к основным течениям средневековой арабской философской мысли” (см. об этом: Цит. произв. С. 42–44).

⁹¹ Аль-Газали (лат. Альгазаль) – псевдоним, означающий в переводе “пряильщик”. Роль Газали во многом состояла в примирении суфизма с исламом. (Как пишет И. Шах, “узаконенное положение суфизма и признание его многими мусульманскими богословами внутренним содержанием ислама есть прямое следствие деятельности Газали” (Шах И. Суфизм. С. 176).) Некоторые основополагающие труды этого автора: “Опровержение философа”, “Алхимия счастья”, “Ниша света”, “Возрождение богословских наук”.

⁹² Шах Идрис. Суфизм. С. 150.

⁹³ Или: “Суфизм приобрел восточный оттенок, так как он очень долгое время существовал в рамках ислама, но настоящего суфия можно встретить и на Западе, и на Востоке” (Р. Грейвс, предисл. к кн. И. Шаха. С. 4, 5). В связи с этим вообще возникает проблема суфизма в контексте взаимоотношений Востока и Запада. Принципиально противопоставляя христианский и вообще западный мистицизм суфизму, для которого экстаз единения с Богом может иметь “ценность только в том случае, если человек, достигший этого состояния, сможет потом вернуться в мир и жить там в соответствии со своим опытом” (Там же. С. 12), и Р. Грейвс, и И. Шах настаивают на некой духовной всеобщности суфизма. Последний – относился так или иначе к суфиям не только, например, Роджера Бэкона, Раймонда Луллия и др., но даже Эзопа, – прямо говорит: “Суфизм нельзя назвать чисто восточной системой. Суфизм оказал глубокое влияние не только на восточную, но и на саму

основу западной цивилизации” (с. 47). В силу чего же это так? Просто “жизнь суфия созвучна жизни всего человечества”, и прожить ее можно в любом месте. Кратко: “место суфизма внутри человечества”. Если верить этим утверждениям, то именно суфизм создает идеальную модель отношения Запада и Востока. Последняя основа этого такова: суфизм рассматривается как внутреннее учение, скрытое в любой религии и предположенное в общих чертах в уме любого человека.

⁹⁴ Нурбахш Дж. Семь эссе о суфизме. С. 103.

⁹⁵ Шах И. Суфизм... С. 100. Я подчеркиваю, что это мнение адепта, а не исследователя; исследование же предполагает, естественно, более критическую установку.

⁹⁶ Как утверждает тот же автор, “суфизм установил, что канонического пути к озарению не существует... это значит, что суфий должен делать остановки в Пути” (с. 114). В то же время, “будучи сознательной и живой деятельностью, суфизм не связан с устаревшими или бесплодными традициями. Любая ныне живущий суфий олицетворяет всех суфиев прошлого и будущего. Определенное количество *баракы* имеется в наличии всегда и бессмертная традиция не увеличивается это количество, которое остается постоянным” (Там же. С. 109). Дадим пояснения суфийскому термину *баракы*. Это слово, обозначавшее встречу, первоначально использовалось суфиями как сигнал к созыву собрания. Но оно имеет и иное, мистическое значение силы суфия, помогающей проникать в истинную суть вещей и передаваемой непосредственно от Учителя к ученику. Бараку невозможно извратить, она не поддается воздействию незрелых людей.

⁹⁷ Ислам: Историкографические очерки. С. 178.

⁹⁸ Так и утверждает адепт суфизма: “суфий – совершенный человек”, “суфии – это поэты и влюбленные”. Впечатляюще сказал Шибли: “Тот, кто умирает с любовью к материальному миру, умирает лицемером. Тот, кто умирает с любовью к загробному миру, умирает аскетом. Но тот, кто умирает с любовью к Истине, умирает суфием” (Цит. по: Нурбахш Дж. Указ. соч. С. 7). В сущности, это не оставляет выбора. Христианин, например, должен был бы, согласись он с подобным “определением”, признать одно из двух: либо он тоже суфий, ибо умирает за истину, либо Христос – не Истина, ибо он (христианин, умирающий за Христа) не суфий. Но важно то, что в суфизме различаются несколько видов любви. И в самом деле, поскольку “суфизм – это Путь к Богу через Любовь”, то что же здесь сама Любовь? Эта Любовь – эшк (от иранского “эшке”, виноградная лоза). Эшк есть предельная степень накала любви и полная преданность Возлюбленному, когда любящий уже не помнит самого себя. Марифат (мистическое знание, мудрость внеинтеллектуального порядка) – это одна ступень; махаббат (любовь как доброта, милосердие) – выше; а эшк – еще выше и ни с чем не сравнима. Такая Любовь есть меч, отсекающий все временное, преходящее. Только в такой Любви и через нее обретается совершенство, только в ней мы подобны Богу. Орган же Любви есть сердце. И сердце должно быть освобождено ото всего, кроме Любви. По мнению многих, величайший поэт-суфий (к тому же основатель Ордена крутящихся дервишей) Руми писал: “Что есть Любовь? Океан несуществования; Путь же туда – ломка Разума”. Автор книги, на которую мы здесь ссылаемся, полагает, что европейская концепция любви как влечения, вообще, примитивная для суфия. Для него Любовь – основа Бытия, мира, она, если говорить языком европейской метафизики, онтологична – но и больше, чем это. Без суфийской концепции Любви в суфизме нельзя ничего понять и нельзя ничего осуществить. Самым радикальным образом потерять себя ради Возлюбленного – вот кратко смысл этой Любви.

⁹⁹ Нурбахш Дж. Указ. соч. С. 14.

¹⁰⁰ На духовном Пути суфия различаются два типа мистических состояний: более устойчивое, приобретаемое усилиями самого юрида-суфия и контролируемое им – это и есть макам (букв. “место”, “жилище”, “стоянка”), причем основное пра-

вило таково: “Нельзя переходить от одного макама к другому, пока не освоил первого полностью”. Макамы – то, что надо обрести; хиджаб (завесы); основные – привязанность к имуществу, к семье, слепое подражание, непокорность; но главное, конечно, это привязанность к своей самости) – это то, что надо отторгнуть. Завеса – это и утаивание, сокрытие, и манифестация, иносказание. Парда, вуаль, есть зримый образ завесы, отделяющий от истинного Лица. В суфизме мы находим целую мистерию совлечения завесы, что есть видение тайны духовным глазом, заключенным в сердце. Отсюда – исключительная важность, придаваемая здесь символическому образу завесы. Второй тип мистических состояний – хал (мн. число ахвал); они быстротечны, возникают внезапно, как подарок божественной милости. Следует указать на их множественность в душе, на отсутствие непрерывности в их порядке, на трудность их стабилизации. Но именно они играют главную роль в раскрытии природы *ваджда*.

¹⁰¹ Нурбахш Дж. Указ. соч. С. 87.

¹⁰² Хисматулин А. А. Суфизм. С. 91.

¹⁰³ Хырка, рубище дервишей, как раз и символизирует все это. Символические цвета суфиев – желтый (цвет золота как “очищенной сущности”) и голубой; голубой плащ из шерсти с капюшоном – традиционная одежда суфиев. Но речь здесь идет о духовной хырке, т. е. рубище суфия нельзя просто купить, оно приобретается духовным трудом. Или: это рубище, которое надо шить духовно. И тогда ты носишь хырку, даже если восседаешь на царском троне. Шейх – проводник на этом пути духовного труда; именно он берет иглу Преданности и сшивает ученика с рубищем нитью его самоотреченного воспоминания Бога.

¹⁰⁴ Речь, конечно, идет не о том, чтобы “просто” умереть, – но умереть в Боге. Ступень фана означает также просветление сердца познающего благодаря Божественному Свету. По Аштиани, есть три фазы фаны: гностическая (ирфани), свидетельствующая (шухуди) и бытийная (вуджуди); каждая в свою очередь имеет четыре подразделения: сущностную, феноменальную, актуальную и результивную (с. : Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 341). В этой монографии суфизм определяется как религиозно-философское учение “о правилах поведения и послушания путника, взыскующего истины и стремящегося к ее постижению” (с. 3).

¹⁰⁵ Там же. С. 54. *Ваджд* имеет свое, так сказать, узаконенное место. Это ханака, жилье, помещение, но также и место собраний суфиев, где происходят суфийские зикры. Иначе говоря, это не место прозаического проживания, но пространство поисков духовного совершенства. “Ищущие Бога приходят туда полировать зеркала своих сердец и избавляться от ржавчины привязанностей. Это Кааба влюбленных” (с. 66). Вообще, утвердилось особая культура взаимоотношений суфиев, правила их общения друг с другом и другими людьми или специальный суфийский *адаб*. Так, “суфии должны уважать все другие религии”. При строгих правилах поведения и иерархии личная свобода каждого дервиша должна уважаться в ханаке. Ведь у каждого суфия – собственный Путь, состояние, *ваджд*. Сам институт суфийской обители (*ханак/рибат*) возникает в IX в. и распространяется в X–XII вв.

¹⁰⁶ Путешествие Пророка (на коне с женской головой по имени Бурак) из земного пространства в пространство неземное; парадоксальность этого путешествия в том, что оно проходило вне времени, т. е. буквально преодолевая время. По преданию, ангелы Михаил и Джабраил вскрыли тело Мухаммада и омыли его внутренности водой из священного источника *Замзам*, смыв, таким образом, все, что относится к сомнениям, невежеству и т. д. Затем происходит “посещение” Пророком семи небес (отсюда – семь основных “стоянок” тариката), райского источника *Кавсар*, растущего на границе космоса *Лотосовского Древа* *Крайнего Предела*, и достижение *преграды*, отделяющей Небеса от Божественного Престола (*Бар-*

зах). Таким образом, Мухаммад удостоивается созерцания Лица Всевышнего. Три высшие стоянки и образуют ступень фана (стоянка барзах, первая стоянка над Вратами, вторая (стоянка “истолченных в порошок”, Совершенного Человека)). В этом суть таухида – обретения душой статуса “Совершенного Человека”, что означает выход на уровень Мухаммада. Образ последнего в суфизме трансформируется, получая двойное значение: это абсолютно предшествующая всему духовная Реальность, “Универсальный Логос” – и одновременно, как завершающий в цепи, Мухаммад есть “печать” всех предшествующих пророков.

¹⁰⁷ Нурбахша Дж. Семь эссе о суфизме. С. 91, 92, 96.

¹⁰⁸ Там же. С. 98.

¹⁰⁹ Там же. С. 67.

¹¹⁰ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. См. также: Ибн аль-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). СПб., 1995.

¹¹¹ Смирнов А. В. Указ. соч. С. 46.

¹¹² Там же. С. 46–47, 48.

¹¹³ Поэтому Ибн Араби и говорит: “Если ты утверждаешь трансцендентность (танзих), то ставишь Аллаху пределы, если же ты утверждаешь имманентность (ташбих) – ты ограничиваешь Его”.

¹¹⁴ Цит. по: Фильштинский И. М. История арабской литературы. С. 350.

¹¹⁵ Мистическое состояние характеризуется как момент интуитивного прозрения суфием абсолютного единства Аллаха. Это, однако, не слияние с Ним, как полагал аль-Халладж, но осознание своего извечного единства с абсолютным Бытием. Это осознание может быть отождествлено с состоянием фана. Поэтому если аль-Халладж говорит “Я есть Истина”, то Ибн Араби уточняет: “Я – тайна Истины, но не сама Истина”.

¹¹⁶ Основываясь на этом, А. В. Смирнов ставит методологическую задачу – выделить и проанализировать три соответствующие философии у самого Ибн Араби, философии, которые образуют у него единую систему взглядов, сами в ней обогащаясь. Путь реконструкции и анализа, следовательно, ведет нас к задаче синтеза. Что касается непосредственно самих философов, то они различаются по следующему критерию: рациональная философия характеризуется онтологической и гносеологической разделенностью субъекта и объекта познания; эстетическая – онтологической разделенностью и гносеологической слитностью субъекта и объекта; наконец, мистическая устремляет нас к онтологической и гносеологической слитности субъекта и объекта, т. е. к все субъектности-и-всеобъектности; познающий здесь одновременно есть и познаваемый – и наоборот. Если об эстетической философии автор пишет как о постоянном переливе, движении образов, смысл которых раскрывается только в этом взаимном их превращении, то мистическая философия описывается иначе: “Каждое положение в ней всегда совершает логический круг, принимает любые, вплоть до противоположных, оттенки значений и возвращается к самому себе” (Смирнов А. В. Указ. соч. С. 84).

¹¹⁷ Там же. С. 55.

¹¹⁸ Там же. С. 59.

¹¹⁹ Там же. С. 63.

¹²⁰ Достигший состояния тождественности Богу обретает и Божественное Всемогущество. В чем же оно заключается? В способности распоряжаться всем миром вещей. Данную способность Ибн Араби обозначает термином “химма” (“энергия”, “усердие” и т. п.). Только обладая химмой, человек всевластен. Мы, однако, не будем входить в дальнейшие разъяснения, отослав к цитированному произведению (с. 93); тут идет речь и о втором обязательном условии всевластия – возможности применить химму, которая (возможность) относится уже не к человеку, а к самим вещам.

¹²¹ Смирнов А. В. Указ. соч. С. 83.

¹²² Правда, в книге речь заходит о синтезе, который имеет за собой проделанную автором реконструкцию; в неэксцентрированном же виде он просто имманентен текстам Ибн Араби. Этот имманентный синтез “говорит”: философия Ибн Араби целостна и не может быть уложена ни в схему одной из философем, ни в сумму их последовательной реализации. Важно то, что, обладая уникальным мистическим опытом и опираясь на него, Ибн Араби не сводит свою философию к мистике, т. е. философия для него нечто большее. Как так? Тут мы, по мнению А. В. Смирнова, сталкиваемся с первичным вопросом свободы выбора. Поэтому-де можно только констатировать, что арабский мыслитель “делает свой выбор в пользу истинности любого опыта, но нельзя сказать, почему именно” (с. 98). И все же парадокс налицо; быть может, следует согласиться, что с точки зрения мистической философии это последовательно, но с точки зрения двух других синтез не может вытекать имманентно, он так или иначе “навязывается” им.

¹²³ Автор ссылается на концепцию “нового творения” Ибн Араби как центра всей его философской системы; именно она, “не входя ни в одну из философем, синтезирует их в единое целое” (Там же. С. 99). Но это в действительности опять-таки лишь постановка проблемы. Синтез должен реализоваться и вне этих трех философем, и внутри их, связывая их внутренне, для чего в них как раз нет никакого общего основания. Таким образом, целостную философию постоянно приходится предпосылать ее реконструкции. Не случайно в этом вопросе автор вынужден прибегать к образным аналогиям. Последующее обращение к концепции “божественных имен”, на мой взгляд, только заостряет эту проблематику; в самом деле: всегда можно поставить вопрос “почему?”, взламывающий то “конечное основание”, которое приводится в качестве ответа. Поэтому неизбежно признание: “Ибн Араби способен сказать, каково бытие, но не способен объяснить, почему оно таково” (с. 105). Короче говоря, разве это синтез, если переживание отделяется от слова и мысли и на этом основании утверждается: “Конечного онтологического обоснования нет и не может быть в философии Ибн Араби, это обоснование – само бытие, как оно пережито философом” (с. 105)? Мы вновь упираемся в мистическую целостность переживания универсальной тайны бытия – т. е. опять же возвращаемся к мистической философии. Остается признать: изучение философии Ибн Араби все еще остается для нас далекой от решения историко-философской задачей.

¹²⁴ Смирнов А. В. Указ. соч. С. 124.

¹²⁵ Трёльч Э. Историзм и его проблемы. М.: Юрист, 1994. С. 622–623.

¹²⁶ Вебер М. Избранное. С. 337.

¹²⁷ Цит. по: Фильштинский И. М. История арабской литературы. С. 320.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В деле познания чувство страха неуместно (но вполне уместна осторожность, выражающаяся в критическом отношении к себе, к наличному знанию, авторитету и т. д.). Сомнение как импульс познающего мышления не исходит из страха и не ведет к нему. Познание, напротив, есть в том числе и преодоление этого подавляющего нас чувства и состояния. Однако страх многолик. Так, есть особый страх перед другими, прикрывающийся требованием приличия. Человек, например, не решается задать вопрос или высказать собственное суждение, боясь показаться в глазах других глупым, смешным, недалеким и вообще чужим.

Пожалуй, я тоже рискну оказаться во мнении многих читателей в некотором роде эклектиком, прибегающим ко множеству заимствований. Но перед вами не исследование. Я преследовал лишь популяризаторскую цель. Этим, конечно, вовсе не исключается желательность и возможность высказывания собственных и подчас достаточно спорных мнений. При всем том в популярном изложении трудно (да и так ли уж обязательно?) избежать определенной эклектичности. Говорят, следует различать необходимую степень компилятивности и эклектизм как принцип. Согласен. Но есть ли общепринятые и строгие критерии безошибочного различения компилятивности и эклектичности? В этом я позволю себе усомниться. Вообще, мне кажется, что мы обязаны победить в себе ложную боязнь перед тем, что презрительно именуется банальным и эклектичным. В действительности, нет ничего абсолютно банального. Что касается эклектики, то и она имеет свое оправдание, ибо есть, так сказать, необходимые времена неизбежной эклектичности. Я настаиваю на том, что определенная эклектичность была здесь для меня не принципом, а приемом, причем направленным... против нее же. В каком-то смысле я, действительно, отдавал ей дань, но это был и мой способ изживать ее. Изживать, "овнешняя" и критически обзоревав. Какой еще путь роста можно было предложить? По крайней мере, я выбрал этот.

Один мусульманский автор (аль-Хамил) говорил: "Существуют четыре разновидности людей. Есть люди, которые знают и знают, что они знают. Задавайте им вопросы! Есть те, которые знают и не знают, что они знают. Они забывчивы. Напоминайте им! Есть люди, которые не знают и знают, что они не знают. Они нуждаются в руководстве. Научите их! И есть люди, которые не знают и не знают, что они не знают. Они невежественны. Сторонитесь их!" Возможно, в любом из нас есть нечто от каждой из этих разновидностей. Себя бы я отнес, скорее всего, ко второму и третьему типу. Может ли каждый из нас уверенно сказать о себе: "Чтобы узнать, я готов пойти куда угодно и претерпеть что угодно"?

Хорошо бы. Ведь познавать чужую культуру – это уважать ее (познание же собственной есть буквально жизненная необходимость; но как познать ее вполне, не сравнивая с другими?). Знание – акт разоблачения того, что заслуживает разоблачения, но и акт уважения того, что достойно уважения.

Эта книга – введение; и не читателя – автором (я весьма относительно чувствую свое авторство), а читателя и автора совместно. По крайней мере, это я стремился и желал реализовать. Подобное стремление не в последнюю очередь выросло из глубокой неудовлетворенности тем, как пишется у нас большинство учебников и учебных пособий в сфере гуманитарного знания. Да, они стали более живыми и интересными, но все равно это лишь суррогат самой философии, на попроще которого решительно нельзя стать философом. Вероятно, следовало бы попытаться изобрести какой-то новый жанр типа того, каким в свое время являлись платоновские диалоги...

Восток, каков он был и есть, неизмеримо богаче, сложнее и интереснее, нежели тот, каким я здесь его обрисовал. Восток удостоверяет меня в собственной ограниченности; но разве это одновременно не призыв измениться, возрасти и превзойти те границы, которые связывают и сковывают нас? Когда я смотрю из дня сегодняшнего на день вчерашний, то вынужден признать: увы, слишком много провалов, слишком много пустот, слишком много не состоявшихся обретений. Но с чего-то все же надо начинать; с чего же? Полагаю, с воссоздания полноценного культурного и интеллектуального контекста. Разумеется, были и есть великие тексты, которые обросли целым полем не менее значительных интерпретаций. В этом смысле они как бы продуцируют свой собственный контекст. Однако сегодня, как и вчера, для создания подобных текстов необходимы как минимум три условия: гениальность, свободное время, длительность усилий исследования и понимание читающих и слушающих.

У меня такое впечатление, что у нас в республике сейчас почти ничего такого нет. А посему задача заключается в воссоздании полноценного контекста, в котором могли бы рождаться и полноценные культурные, в том числе и философские тексты. Таков путь культурного и интеллектуального анамнеза.

Вот я и попытался хотя бы восстановить некий предварительный обзор, не зауженный идеологически навязанными предпочтениями. (Идеолог – тот, кто принуждает постоянно видеть только одно, ослепляя нас в отношении всего остального.)

Что касается темы "Восток – Запад", то она, конечно же, нуждается в продолжении. Данный выпуск, и это надлежит учитывать читателю, – лишь первая часть ее раскрытия и развития. С этим связаны и неоконченность суждений и выводов. И тут есть известное затруднение, ибо отказ от окончательности (т. е. допущение возможности того, что ту или иную оценку придется изменить или даже оспорить) нисколько не избавляет от ответственности за высказываемое.

Завершая свои пояснения, приведу лишь два утверждения, еще раз показывающие существенное различие в самом восприятии нашей центральной темы. Киплинг полагал (и его суждение удивительным образом снимает проблему, сохраняя незыблемость антиномии):

Запад есть Запад. Восток есть Восток,
И им никогда не сойтись.

Художнику отвечает ученый: как писал известный русский буддолог О. О. Розенберг, "многие говорили, что Запад и Восток никогда не поймут друг друга. Но ведь грани уже исчезают: где Запад, где Восток? Еще мы действительно очень и очень много в восточной жизни не понимаем. Однако дает ли это нам право успокоиться, сказав, что нам Востока не понять никогда?". Надо полагать, такого права у нас нет. Вообще, "никогда" – страшное слово, выражающее некую безнадежность и наше бессилие. Наверное, все-таки трезвость научного познания обязывает нас, если речь идет о сфере духовной жизни, многократно, вновь и вновь испытывать любое "никогда", прежде чем оставить всякие усилия понимания. И все равно нет безусловных гарантий правильности этого прекращения; другие, более дерзкие и смелые, неизбежно возобновят такие усилия.

Не кто иной, как Гегель – при всем его европоцентризме, при всей неприемлемости его взглядов на историю и философию Востока – выдвинул совершенно справедливое требование: подлинный философ просто обязан изучать восточную философию, ибо необходимо серьезное сопоставление и сравнение восточной и западной мудрости, способов и целей восточного и западного философствования. Значит, наш путь, наши усилия еще далеко не завершены. Теперь автору и, надеюсь, читателю предстоит вступить на почву собственно европейской культуры.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава 1.	ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	3
Глава 2.	ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА	30
Глава 3.	ВОСТОК И ЗАПАД: ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ	55
Глава 4.	КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ	80
Глава 5.	КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНЕГО И СРЕДНЕВЕКОВОГО КИТАЯ	116
Глава 6.	БУДДИЗМ: РЕЛИГИОЗНАЯ ДОКТРИНА И ФИЛОСОФИЯ	157
Глава 7.	БУДДИЗМ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ	187
Глава 8.	КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ	228
Глава 9.	МИР МУСУЛЬМАНСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: КУЛЬТУРА, РЕЛИГИЯ, ФИЛОСОФИЯ	256
	ЗАКЛЮЧЕНИЕ	300

100 88971

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

(Лицензия № 67 от 06.09.2000 до 18.04.2005 г.)

ЕГУ ведет обучение по следующим специальностям:

- философия (социальная философия, история философии, философская антропология);
- культурология (теория и история культуры);
- психология (социальная психология, медицинская психология);
- международное право (международное частное право);
- экономическая теория (экономика мирового хозяйства);
- мировая экономика (внешнеторговая и коммерческая деятельность);
- мировая экономика (социальное управление в мировой экономике) – франко-белорусская программа;
- политология (политический менеджмент) – франко-белорусская программа;
- информатика (web-дизайн и компьютерная графика);
- дизайн (коммуникативный дизайн);
- искусствоведение (теория и история искусства);
- музейное дело и охрана историко-культурного наследия (культурное наследие и туризм);
- теология (история Церкви и догматические движения, сравнительное и историческое религиоведение).

Подготовительный факультет осуществляет подготовку абитуриентов к поступлению в ЕГУ и другие вузы, проводит дни открытых дверей.

Дополнительную информацию можно получить по тел.: 232-04-97, 239-31-71.

Учебно-административный корпус:

220030, Минск, пр. Ф. Скорины, 24, тел.: 206-63-66.

Учебный корпус:

220013, Минск, ул. П. Бровки, 3, корп. 2, тел.: 232-04-97, 239-31-71.

Учебное издание

Семенов Николай Сергеевич
Философские традиции Востока
Учебное пособие

Редакторы *К. В. Лядская, А. А. Сычёв*
Корректор *Е. В. Савицкая*
Верстка *Т. В. Дугановой*

Подписано в печать 10.11.2003 г. Формат 60x90 ¹/₁₆.
Печать офсетная. Гарнитура "Мысль".
Усл. печ. л. 19. Тираж 1000 экз. Заказ № 2786

Европейский гуманитарный университет
ЛВ № 438 от 30.10.2000 г.
220030, г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24.

По вопросам приобретения литературы обращаться
по тел. (017) 232 70 36, e-mail: publish@ehu.by;
интернет-магазин www.rodina.by.

В Москве:
в Книжной лавке при Литературном институте им А. М. Горького:
103104, Россия, Москва, Тверской бульвар, д. 25, тел. (095) 202 86 08.
Для приобретения книг по почте
e-mail: vn@ropnet.ru;
интернет-магазин "Глагол": www.glagol.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов заказчика
в Республиканском унитарном предприятии
«Издательство "Белорусский Дом печати"»
220013, г. Минск, пр-т Ф. Скорины, 79.

124002