

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ
ИЗУЧЕНИЯ
ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ
ЗАРУБЕЖНОГО
ВОСТОКА



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ
ИЗУЧЕНИЯ
ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ
ЗАРУБЕЖНОГО
ВОСТОКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1987

Ответственные редакторы

М. Т. СТЕПАНЯНЦ, Г. Б. ШАЙМУХАМБЕТОВА

Рецензенты

Д. В. ДЖОХАДЗЕ, Н. В. МОТРОШИЛОВА,
Т. В. ПАНФИЛОВА

Книга посвящена рассмотрению методологических проблем изучения истории философии Индии, Китая, стран Ближнего и Среднего Востока. Главное внимание уделяется выявлению наиболее острых в методологическом плане вопросов и способам их конкретной разработки на основе марксистской теории историко-философского процесса.

М 0302010000-146 7-87
013(02)-87

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1987.

М. Т. Степаняц

О НЕКОТОРЫХ ОБЩИХ ПРОБЛЕМАХ
ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ЗАРУБЕЖНОГО ВОСТОКА
(вместо введения)

Востоковедное направление в советской философской науке в настоящее время переживает качественно новый этап развития. Для того чтобы яснее представить особенности этого периода и выявить главные тенденции дальнейшего хода исследований в указанной области, полезно провести некоторого рода сравнительный анализ.

Определенный итог изучения философской мысли народов Востока был подведен в шеститомном издании «Истории философии» (М., 1957—1965), главы и разделы которого, посвященные зарубежному Востоку, позволяют судить об общем уровне наших знаний в данной сфере, накопленных и осмысленных к концу 50-х годов. Относительная молодость советской востоковедной истории философии, малочисленность (в сравнении с Западом) специалистов, сам факт, что изучением восточной философии до 60—70-х годов занимались главным образом представители смежных общественных наук, в первую очередь историки и филологи, — все это в известной степени сказалось на теоретическом аспекте отечественных историко-философских работ.

Но не только упомянутые выше обстоятельства отразились на теоретическом уровне восточного материала в «Истории философии». Огромное значение имели идеологические посылки, во многом определившие пафос ряда положений и оценок. Задача написания подлинно всемирной истории философии, естественно, диктовала в качестве первоочередной опровержение европоцентристских оценок философской мысли восточных народов, доминировавших в западной литературе. Марксистская «История философии» должна была в этом смысле противостоять обобщающим исследованиям, каким была, например, двухтомная «Общая история философии», переведенная и изданная в России в 1910 г.¹ Мы не случайно берем в качестве типичного образца именно эту работу: ее авторами выступили весьма авторитетные в то время в Европе (и в России) специалисты — Герман Ольденберг, Вильгельм Грубе, Игнатий Гольдциер и др.

Степень уничижительного отношения к философской мысли

Востока (допускавшего даже в столь солидных публикациях) демонстрируют такие, например, высказывания.

В заключении Г. Ольденберга к главе «Индийская философия» говорится: «Слишком воздушна игра этой философии, слишком она подобна сну, видению, полету Икара. Не было философии, исследующей действительность ясно и точно, беззаветно и успешно, а были только скудные зачатки естествознания, истории. Спекулятивное мышление не было воспитано в строгой школе науки... Индийские мыслители облачают в замысловатый убор острой диалектики мрачные произведения... своей мощной фантазии. Для человека Запада: «„Какое зрелище! Но, увы, од- но лишь зрелище!“»².

«...Философское умозрение китайцев, — писал В. Грубе в главе „Китайская философия“, — постоянно останавливалось на полдороге и никогда не достигало полного развития... Издревле китаец, движимый врожденным инстинктом накопления, стремился к накоплению множества отдельных сведений, между тем как синтетическое мышление было слишком слабо развито, чтобы привести к той внутренней связи, которая только и составляет сущность истинного знания»³.

Оценивая арабскую философию, И. Гольдциер утверждал: «Полнейшее отсутствие критической способности с самого начала наложило на арабскую философию печать эклектизма, который явно сказывается во всех направлениях, в которых шло развитие этой философии»⁴.

Итак, у индийцев — склонность к неумной фантазии и отсутствие способности к научному спекулятивному мышлению, у китайцев, напротив, — «поразительное отсутствие творческой силы воображения»⁵ и врожденная «склонность к схематизму»⁶, у арабов, черпавших духовные элементы эллинизма из «мутных источников»⁷ и не сумевших создать ничего более, чем «множество друг другу противоречащих школьных взглядов»⁸, — «полнейшее отсутствие критической способности» — вот что увидели европейские историки философии в духовном наследии этих народов.

Нетрудно заметить, что приведенные высказывания отличает не только научная необъективность, но в определенной мере и пренебрежение к неевропейским народам.

Конечно, Запад знал и иные оценки Востока, о чем свидетельствуют фундаментальные труды Г. Т. Кольбрука, М. Хортена, Р. Гарбе, Л. Массиньона и др. Нередко, правда, ученые впадали в другую крайность — наблюдалось чрезмерное восхищение «спиритуальностью», «мистическим настроем» восточной философии. «...Мыслители Востока, — писал крупный исследователь-ориенталист Макс Мюллер, — кажутся мне превосходящими большинство философов Запада»⁹. Известно, что ряд выдающихся европейских философов XIX и XX вв. испытали сильное влияние индийской и китайской философии. А. Шопенгауэр, одним из первых на Западе оценивший непреходящую значимость

«восточной мудрости», полагал, что оздоровление и обогащение европейской духовной жизни возможно только через обращение к «живительному источнику» индийской религиозно-философской литературы, прежде всего к упанишадам.

Важно, однако, отметить, что и восхищение восточной философией несло на себе печать европоцентристских стереотипов применительно к «азиатскому мышлению». Духовное наследие восточных народов сводилось в конечном счете исключительно к традициям иррационалистического идеализма, аскетического мистицизма¹⁰.

Создавая труд по всемирной истории философии, советские авторы решительно выступили против «западоцентризма»¹¹. Марксистская история философии, говорилось во введении к первому тому, «восстанавливает историческую правду, показывая плодотворное, прогрессивное развитие философской мысли, особенно материализма, в Китае, Индии, в арабских и других странах Востока... Тем самым наносится удар по реакционным, псевдонаучным концепциям в истории философии, которые неправильно объявляют всю философскую мысль восточных народов религиозно-идеалистической, созерцательно-мистической, чуждой науке, враждебной западной цивилизации и т. п.»¹². Сформулированная в столь резкой и прямолинейной форме установка диктовала необходимость обоснования по крайней мере двух положений: во-первых, доказательство существования *собственно философской* традиции на Востоке (т. е. возможности разведения философии и религии), во-вторых, выявления материалистических течений в восточной мысли, свидетельствующих о ее «полноценности», о наличии в ней составляющих «основное содержание истории философии» *двух* противоборствующих направлений: материализма и идеализма.

Сегодня, спустя почти три десятилетия, мы можем объективнее оценить как достоинства, так и слабые стороны исследований предшествующего периода. Становится очевидным, что сила опровержительного порыва в них была велика, а степень вооруженности, владения фактическим историко-философским материалом и методологией исследования недостаточна для того, чтобы обеспечить сбалансированную, свободную от перегибов картину развития восточной философской мысли.

Желая непременно обнаружить «линию Демокрита и Платона» в философских системах древнего Востока, авторы соответствующих разделов «Истории философии» зачастую отождествляли с материализмом то, что фактически таковым не являлось, — скажем, антибрахманские настроения, неприятие учения об «освобождении»¹³. Меж тем совершенно ясно, что оппозиционность брахманизму не есть еще довод в пользу материалистических взглядов, и проявлялась она в рамках религиозного, идеалистически мыслящего сознания. Достаточно вспомнить, что наиболее сильными антибрахманскими течениями были буддизм и джайнизм. Точно так же борьба между различными религиозны-

ми направлениями в древнем Китае, критика официального вероучения неоправданно приравнивались к материализму. При описании воззрений того периода в истории древней Индии, когда там складывались религиозно-философские и философские школы, на первое место произвольно выдвигалась локаята, на последнее, седьмое, ставилась веданта. Разумеется, материализм локаятиков, или чарваков, несправедливо игнорировался западными историками философии. Достаточно сказать, что Макс Мюллер в считающейся классической работе «Шесть систем индийской философии» не относит локаяту к числу школ, «в которых философская мысль Индии нашла свое полное выражение»¹⁴, и в довольно объемном труде упоминает ее вскользь¹⁵.

Но, воздавая должное этой интереснейшей неортодоксальной системе индийской мысли, авторы неоправданно преувеличивали ее роль в общем развитии индийской философии. В то же время наиболее влиятельная (как в прошлом, так и сейчас) веданта упоминалась лишь однажды в разделе древнеиндийской философии, а в главе третьей того же тома («Развитие философской мысли в эпоху феодализма») на одной странице излагались взгляды Шанкары. И это притом, что автор раздела признает выдающееся значение учения Шанкары, занимающего в индийской философии «примерно такое же место, какое принадлежит... учению Платона в западноевропейской философии»¹⁶.

Другие классические даршаны (ньяя, вайшешика, санкхья, миманса) освещены в «Истории философии» исключительно под углом зрения наличия в них элементов материализма. Поскольку в йоге, например, таковых обнаружить не удалось, она получила однозначную негативную оценку в качестве крайней формы «идеализма мистического толка»¹⁷.

Не лучше обстояло дело и с философией буддизма, представленной упрощенно и схематично. Имя основателя буддийской философской школы мадхьямики — Нагарджуны (ок. 150—250 гг.) только названо вместе с другими представителями этой школы, отрицательно охарактеризованными за попытки «логических ухищрений» и «спекуляций» на относительности человеческих знаний¹⁸.

В результате недооценивалась роль идеализма в восточном философском наследии и его объективная значимость для развития человеческого знания. «В условиях господства рабовладельческой знати и засилья религиозной идеологии, — говорится в заключении к главе „Зарождение и развитие философской мысли в рабовладельческих обществах древнего Востока“, — лучшие и наиболее плодотворные философские учения древнего Востока были либо материалистические по своему характеру, либо содержали материалистические элементы»¹⁹.

Известно, однако, что богатство философской традиции составляют не одни материалистические идеи. Ленинское положение, что идеализм вырастает на «живом дереве, живого, плодотворного... человеческого познания»²⁰, напоминает нам не

только о марксистском объяснении гносеологических корней идеалистических воззрений, но и о том, что марксизм судит о жизнеспособности «дерева человеческого познания» по «плодам» как материалистического, так и идеалистического знания. При этом плоды различаются не по признаку «плохой — хороший»: при всей непримиримости критики марксизмом идеализма диалектический идеализм был ему ближе, чем материализм метафизический²¹.

Всякое историческое исследование, как известно, не просто апеллирует к фактам: в нем выражается отношение к этим фактам, обусловленное определенными теоретическими представлениями автора. Это еще более бесспорно применительно к историко-философскому исследованию, которое немыслимо без четкой философской позиции. Аристотель, первым сформулировавший принцип объективности такого исследования, вместе с тем использовал его для подтверждения отправных положений собственного учения. Гегель, который, по словам К. Маркса, «впервые постиг историю философии в целом»²², сознательно исключил восточную философию из своего курса, поскольку она выпадала из созданной им системы. В изучении и оценках восточной философии мы руководствуемся марксистским пониманием историко-философского процесса и потому стремимся рассматривать воззрения мыслителей Востока в рамках мировой истории философии как частное проявление общих закономерностей человеческого познания: «Каждый оттенок мысли = круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще»²³. Отталкиваясь от тезиса, что основополагающим положением марксистской концепции истории философии является признание материализма и идеализма в качестве главных противоборствующих направлений, мы ставим перед собой задачу выявить «затемненные» материалистические идеи восточных мыслителей. Дело это оказывается весьма сложным из-за отсутствия в научном обороте источников, которые позволяли бы прояснить картину противостояния материализма и идеализма на Востоке, из-за языковых и понятийных трудностей расшифровки восточных текстов в привычных европейских терминах и категориях и т. д.

Отечественные и зарубежные марксистские исследования первой половины XX в. преодолевали указанные объективные трудности нередко силой одного лишь убеждения. Не будучи вооруженными в достаточной мере фактами, они вынуждены были прибегать либо к простому декларированию, либо к натяжкам, не устояв тем самым перед «великим соблазном перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии»²⁴. В свое время, предупреждая об опасности такого рода «соблазнов», Гегель писал: «Мы не должны приписывать им (философам прошлого.— М. С.) выводов и утверждений, которых они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из

мыслей, высказанных в этих системах философии. Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение»²⁵.

Заключения, которые сегодня вызывают у нас критическое отношение, в тот период, когда готовилась и издавалась «История философии», видимо, были неизбежны — явились результатом начальной стадии отрицания господствовавшей до того западоцентристской тезы применительно к восточной философии. И, как следовало ожидать, отрицание это несло на себе печать крайности опровержительной позиции, демонстрировавшей порой неспособность к трезвому и взвешенному осмыслению. Для серьезной аргументации явно не хватало фактических знаний. Можно поэтому сказать, что слабости и ошибки имели преимущественно *объективный* характер. В последующие три десятилетия многое было сделано для создания условий, позволяющих более тщательно ознакомиться с восточными «реалиями» и обновленно их оценить²⁶. Освоение новых источников, накопленный исследовательский материал открывают перед учеными возможности интерпретации философских традиций Востока на ином, более высоком уровне, хотя предстоит преодолеть еще немало трудностей. Одной из серьезнейших проблем остается по-прежнему проблема адекватного прочтения текстов и здесь отмечается по крайней мере три подхода. Один сводится к упорному поиску в восточных традициях понятий и категорий, тождественных тем, которые выработала европейская философия. Так, китайские *ци* и *ли* или индийские *праkritи* и *пуруша* рассматриваются как синонимы материального и идеального.

Прямо противоположна позиция, утверждающая принципиальное отличие восточного понятийно-терминологического аппарата от западного. Эта позиция, например, представлена в работах В. В. Малявина, утверждающего, что «европейские, китайские или индийские понятия никогда не являются эквивалентами и не имеют общей системы координат»²⁷. А. И. Кобзев, хотя и не настаивает на полной несовместимости китайского и европейского категориального аппарата, полагает, что в первом не были выработаны понятия «бытие», «материя», «идеальное», «творение» и т. д. Сомнение в принципиальной допустимости рационального прочтения основных категорий китайской культуры высказывается и Г. Э. Гороховой.

Наконец, третий подход связан с признанием специфики восточной философской мысли, именно специфики, а не полной несовместимости ее с европейской философской традицией. Для понимания этой специфики предлагаются различные способы. В. И. Рудой и Е. П. Островская, например, считают эффективным при исследовании индийских даршан учитывать три уровня, определяемые ими как доктринальный, психологический и логико-дискурсивный.

Подтверждению тезиса о наличии в восточных традициях

материалистических идей могло бы служить допущение возможности не прямого их выражения, с использованием специальной терминологии, а описательного. В таком случае более углубленное прочтение и истолкование контекста философского источника позволило бы выявить материалистическое ядро. Кроме того, не стоит забывать и об относительности противоположения материального и идеального. Уместно напомнить слова В. И. Ленина о том, что «противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна»²⁸. Мы же упорно ищем противопоставления материи и сознания в «чистом виде» чаще всего не в сфере гносеологии, а в области онтологии. Но именно последняя в восточных системах нередко оказывалась оттесненной на второй план (а потому и недостаточно четко выраженной).

Хотелось бы подчеркнуть еще одно существенное обстоятельство: «Радикальные противоположности материализма и идеализма формируются в рамках философских учений, направлений, содержание которых заранее не предопределяет их материалистического или, напротив, идеалистического характера»²⁹. В этой связи особенно плодотворным представляется более внимательное изучение натуралистических, пантеистических, даже мистических направлений мысли. Так, в странах мусульманского мира материалистические идеи были присущи не только арабским перипатетикам, они явно просматриваются в пантеистических воззрениях ряда суфиев.

Перспективным мог бы быть также анализ противоречивых тенденций в системах, которые в целом, как правило, относят к идеалистическим. Работая именно в этом направлении, советские историки философии предприняли попытку показать, что, например, в рамках философского даосизма уживались учения мыслителей, придерживающихся натуралистических и даже материалистических взглядов на мир: в средневековом Китае сунская философская школа объединяла натурфилософию Чжоу Дуньи (XI в.), Чжан Цзая (XI в.) и идеалистическую метафизику Чэн Хао (XI в.), Чэн И (XI в.), Чжу Си (XII в.); в средневековой японской чжусианской школе спекулятивная метафизика Фудзивара Сэйка (XVI—XVII вв.), Хаяси Радзакэ (XVI—XVII вв.) уживалась с натурфилософией Каибара Эккена (XVII—XVIII вв.), насыщенной материалистическими идеями, и т. д.³⁰

Материалистическое или идеалистическое решение основного философского вопроса, пишет академик Т. И. Ойзерман, «образует исходный пункт философского исследования, теоретически предопределяет направление исследования, основную позицию философа, его принадлежность к одному из главных

философских учений. Однако основной философский вопрос не совпадает с предметом философии, хотя и составляет весьма существенную его часть»³¹. Сосредоточение внимания исключительно на поиске ответа, как решается этот вопрос в восточных системах, приводит нередко к игнорированию наличествующей в них проблематики³². Особенно важным представляется изучение диалектического наследия восточных народов, ибо освоение его дает нам знание *метода* творчески познающего мышления, а тем самым позволяет судить о специфике, своеобразии индийской, китайской, арабской и т. д. философии³³.

Всемирно признанные труды Ф. И. Щербатского по буддийской логике и теории познания не исчерпывают богатства диалектической мысли Индии. К сожалению, заложенные Ф. И. Щербатским основы сравнительного изучения западной и индийской философии, в особенности эпистемологии и логики, практически не получили серьезного развития в отечественной литературе. Не случайно наши энциклопедические издания, хотя и признают, что «диалектика восходит к древней культуре Востока» и что «первые учения о формах и способах рассуждений возникли в странах древнего Востока (Китай, Индия)»³⁴, ограничиваются изложением европейского материала. И если Нагарджуна (правда, вскользь) упоминается в историко-философских трудах, то имя «отца буддийской логики» Дигнаги (начало VI в.)³⁵ встречается крайне редко³⁶.

Еще менее исследована история китайской диалектики и логики. Только в последнее время возросший интерес к китайской философии обусловил более пристальное внимание к методу мышления в этой традиции. Работы в данной области носят пока поисковый характер, а их выводы не всегда бесспорны. Дискуссионным, например, представляется заключение А. И. Кобзева о специфическом характере традиционной китайской диалектики и нумерологии как формальной общеметодологической системе, функционально заменяющей формальную логику³⁷.

Понимание воззрений мыслителей Востока было бы значительно более адекватным, а их оценка более объективной, если бы удалось с большей точностью и глубиной выявить пути становления восточной философской мысли. В то время как генезис древнегреческой философии прослеживается посредством изучения мифологии и ее трансформации, с одной стороны, и конкретно-научного знания — с другой, при изучении философии Востока реализуется преимущественно лишь одна из двух программ исследования становления философии, а именно так называемая мифологическая. Фрагментарность, можно даже сказать, поверхностность сведений об уровне развития естественных наук, а также о взаимосвязи философии и науки препятствуют выделению проблем, составляющих *предмет* восточной философии, вычленению в ней материалистических и рационалистических течений. Видимо, этим объясняются наблюда-

емые и сегодня колебания из одной крайности в другую. Скажем, если раньше было принято считать, что китайская философия до новейшего времени предстает практически оторванной от естественных наук³⁸, то теперь утверждается их неразделенность, их «синкретическое единство»³⁹.

Своеобразие метода и предмета философии в конечном счете определяется спецификой общественного бытия: философия это самосознание исторически определенной эпохи. Представления людей «являются сознательным выражением, — действительным или иллюзорным, — их действительных отношений и деятельности, их производства, их общения, их общественной и политической организации»⁴⁰. Прочтение и интерпретация философских восточных текстов в значительной мере осложнены наличием белых пятен в исторической науке о Востоке. Известно, что до сих пор остаются нерешенными такие принципиальные вопросы, как формационно-стадиональная характеристика древнего и основные координаты докапиталистического восточного общества⁴¹. Всегда чреватая упрощениями чрезмерная социологизация особенно опасна, когда надстроечные явления, в частности философские идеи, рассматриваются как *прямые* следствия общественного бытия, еще до конца не изученного, а потому не понятого, но тем не менее произвольно смоделированного. Предостерегая от подобного рода ошибок, Ф. Энгельс писал, что «материалистический метод превращается в свою противоположность, когда им пользуются не как руководящей нитью при историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроют и перекраивают исторические факты»⁴².

Критическое отношение к вульгарной социологизации, присущей исследованиям предшествующего периода, не гарантирует, однако, от перехлестов, крена в другую сторону — к десоциологизации, абсолютизации возможностей истолкования философских текстов исключительно посредством лексического понимания или путем их гносеологизации.

Трудности нынешнего периода в востоковедном направлении отечественной истории философии — естественное следствие сложного процесса развития одной из самых молодых областей марксистской философской науки. Они порождены именно *развитием*, т. е. неудовлетворенностью ранее сделанным выводом и стремлением расширить и углубить знания философских реалий, совершенствовать методы и способы понимания их истинного смысла. Положителен уже сам по себе факт критического отношения к достигнутому этапу, не говоря уже о попытках выработать более конструктивный и адекватный подход к восточному философскому материалу. На подступах к этому испытываются различные варианты, которые, возможно, позже будут отвергнуты, но сегодня играют позитивную роль, побуждая к активизации полемики, способствуя творческим исканиям.

- 1 Общая история философии. СПб, 1910.
- 2 Там же, с. 38.
- 3 Там же, с. 60.
- 4 Там же, с. 88.
- 5 Там же, с. 43.
- 6 Там же, с. 60.
- 7 Там же, с. 87.
- 8 Там же, с. 84.
- 9 Muller M. The Six Systems of Indian Philosophy. Varanasi, [Б. г.], с. XIII.
- 10 «Когда в Германии романтики довели до высшего напряжения восприимчивость к вновь открытому духовному миру Индии, Шопенгауэр открыл в этой системе... прототип своих же собственных идей. Подтверждение своего пессимизма и своего идеала отрицания воли он нашел в бегстве от мира, проповедуемом индийским аскетизмом, а подтверждение своего учения о двойственности мира, как представления и как вещи в себе, он увидел в представлении о майе, окутывающей обманчивым покровом истинную сущность бытия» (Ольденберг Г. Индийская философия.— Общая история философии, с. 38).
- 11 Неприятие советскими учеными «европоцентризма» выразилось и в их стремлении продолжать традиции отечественной ориенталистики, представленной трудами В. П. Васильева, А. П. Минаева, С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга.
- 12 История философии. Т. 1. М., 1957, с. 18.
- 13 Там же, с. 44—45.
- 14 Muller M. The Six Systems of Indian Philosophy, с. VI.
- 15 Там же, с. 31, 98, 99, 276, 439.
- 16 История философии. Т. 1., с. 188.
- 17 Там же, с. 57.
- 18 Там же, с. 188.
- 19 Там же, с. 71.
- 20 Ленин В. И. Философские тетради.— Полное собрание сочинений. Т. 29, с. 322.
- 21 См.: Ленин В. И. Философские тетради, с. 248.
- 22 Маркс К. Фердинанду Лассалю. 28 февраля 1858.— Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 29, с. 447.
- 23 Ленин В. И. Философские тетради, с. 221.
- 24 Гегель. Лекции по истории философии.— Сочинения. Т. 9. М., 1937, с. 46.
- 25 Там же, с. 45.
- 26 О размахе и глубине отечественных исследований по восточной философии можно судить по работам последнего пятилетия (см.: Шаймухамбетова Г. Б. К вопросу о состоянии, проблемах и перспективах изучения философской мысли зарубежного Востока (исследования 1981—85 гг.).— Вопросы философии. 1985, № 11).
- 27 Малявин В. В. Чжуан-цзы. М., 1985, с. 23.
- 28 Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Полное собрание сочинений. Т. 18, с. 151.
- 29 Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983, с. 224.
- 30 См.: Козловский Ю. Б. О традициях философской мысли народов Дальнего Востока.— Народы Азии и Африки. 1980, № 2, с. 90.
- 31 Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса, с. 67.
- 32 Упрощениями в этом вопросе грешат не только зарубежные восточноведные исследования, но и многие отечественные работы 50—60-х годов.
- 33 «...Метафизика, как и вообще вся философия, резюмируется, по мнению Гегеля, в методе». (Маркс К. Нищета философии.— Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4, с. 128).
- 34 См. статьи «Диалектика» и «Логика» в «Философском энциклопедическом словаре» (М., 1983, с. 154, 317).
- 45 «Теорию имен» Дигнаги Ф. И. Щербатской называл «теорией диалек-

тики», позволяя себе сравнивать великого индийского мыслителя с Гегелем и Кантом: «Дополняя Канта Гегелем и Гегеля Кантом, мы получим Дигнагу» (*Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. N. Y., 1962, с. 501*).

³⁶ См.: *Андронов В. П.* Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара.— Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.

³⁷ См.: *Кобзев А. И.* Методология традиционной китайской философии.— Народы Азии и Африки. № 4, 1984, с. 53.

³⁸ См.: Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 15.

³⁹ *Кобзев А. И.* Методология традиционной китайской философии, с. 62.

⁴⁰ *Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 3, с. 24.

⁴¹ См. обсуждение книги В. И. Павлова «К социально-формационной характеристике восточных обществ в новое время» (Народы Азии и Африки. 1982, № 1, с. 149—172).

⁴² *Энгельс Ф.* Паулю Эрнсту 5 июня 1890 г.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 37, с. 351.

Г. Б. Шаймухамбетова

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ
ТЕМЫ СООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ
И РЕЛИГИИ НА ВОСТОКЕ

Тема взаимосвязанной эволюции философии и религии, понимаемых как генерализации определенных мировоззренческих позиций, относится к числу важных и традиционных для истории философии. Однако нельзя не заметить, что обширный круг вопросов, составляющих эту тему, в марксистской литературе разработан весьма неравномерно в региональном плане. Достаточно полно по источникам и основательно по теоретическому осознанию он освещен применительно к Европе; при обзоре же историко-философского материала, имеющего отношение к регионам Востока (в особенности Индии и Китая с их зонами влияния), выявляется недостаточная эмпирическая база, а теоретическое истолкование зачастую подменяется описанием. Вероятно, не будет ошибочным утверждать, что тема взаимоотношений философии и религии в историко-культурном развитии регионов Востока к настоящему времени находится в стадии лишь первоначального теоретического осознания.

В связи с этим неизбежно встает вопрос о целях и задачах исследования или о корректной формулировке проблемы. Специальное обсуждение данного вопроса вовсе не является надуманным, как может показаться на первый взгляд. Не вызывает сомнения, что обозначенная проблема важна и актуальна. Однако нельзя отрицать, что она и исключительно сложна, притом не только вследствие региональной и хронологической широты предмета исследования, но и из-за объемности самого содержания понятий «философия» и «религия». Ведь они имеют дело с такими фундаментальными формами всеобщности, как природа, человек, общество, познание; то или иное понимание их взаимосвязей как раз и составляет содержание понятий «философия» и «религия». Наша же тема предполагает рассмотрение этих понятий в их соотнесенности в процессе эволюции, что еще более усложняет структуру исходного материала.

Формулировка проблемы во многом означает верный выбор направления исследования и далее поиск опосредующего оба понятия звена теоретического анализа. Каковы же в принципе

могут быть направления исследования, какие цели могут ставиться? Идет ли речь о выделении особых, свойственных Востоку, всем его регионам, закономерностей взаимоотношений философии и религии, или же о более скромной задаче — описании и теоретическом истолковании процессов их взаимовлияния в историко-культурном развитии каждого региона (Китай, Индия, страны Ближнего и Среднего Востока). Ставим ли своей ближайшей задачей дать теоретическое объяснение тому бесспорному факту, что к XVIII—XIX вв. религия на Востоке продолжала доминировать в культурно-идеологическом климате в отличие от Европы, где философия смогла «прорасти» сквозь религию? Разработка указанной темы может преследовать и цели создания необходимых предпосылок для постановки еще более объемной темы — философского осмысления исторического процесса, — которая имеет выходы и к актуальной проблематике современной философии истории. Наконец, выявление особенностей взаимосвязей философии и религии на Востоке неизбежно подводит к обсуждению вопроса о значимости специфичности культурно-исторического развития и пределах влияния на понимание сущности философии как особой формы теоретического освоения действительности. Иными словами, наша тема имеет отношение и к общей теории историко-философского процесса.

Вероятно, перечисление задач, которые в принципе допустимо поставить при изучении этой темы, может быть продолжено. Однако в настоящее время надлежит признать почти все их преждевременными в смысле возможности их решения. Желания должны соотносываться с реальностью — состоянием эмпирической базы. Повторяем, она, несмотря на значительные усилия в области издания первоисточников и начальной их интерпретации, еще остается недостаточной: до сих пор налицо отрывочность, фрагментарность исходного материала, который остается доступным лишь специалистам, владеющим тем или иным восточным языком (слабо разработан материал даже по персоналиям, не говоря уже о проблемах и направлениях; нет достаточно полных переводов сочинений таких, например, мыслителей как Чжу Си, Рамануджа, Шанкара, нет и монографических исследований о них, как, скажем, нет ни одного специального труда о Конфуции).

Следует сказать, что установка в области изучения истории философии и истории религии на Востоке в основном была ограничена задачей конкретного эмпирического наполнения проблемного поля исследования. Теоретическое же осознание темы (теоретико-методологический ее план) оставляет желать лучшего. Даже уже известный материал слабо интегрирован, обобщающих работ очень мало. Иными словами, степень полноты и систематичности исходного материала дает основания для постановки пока что ограниченных задач при теоретическом освоении названной темы.

На сегодняшний день наиболее приемлемой, на наш взгляд, нужно считать задачу конструктивного описания и достаточно цельного истолкования процесса взаимоотношений философии и религии в пределах каждого региона. Конечно, подобная формулировка проблемы маркирует лишь тенденцию теоретического поиска, отнюдь не ограничивая выходы на более высокий уровень обобщений или же иные параметры рассмотренного материала.

Разумеется, будучи регионально ограниченной, тема не становится автоматически менее сложной. В общей познавательной ситуации применительно к материалу Востока ее методологические аспекты, которые по определению должны способствовать концептуальной ясности (ясности самого наличия проблем, но вовсе не обязательно их решения), думается, приобретают особое значение. Здесь, видимо, имеет смысл уточнить, что собственно понимается под методологией. Это понятие обросло такой массой иногда тавтологических рассуждений, что нелегко понять, каков объем его содержания, существует ли особая структура методов, каково соотношение теории и метода, имеет ли место специфика гуманитарного познания (в отличие от естественнонаучного) и, наконец, какие именно аспекты методологической проблематики наиболее актуальны на нынешнем этапе освоения материала.

В самом первом приближении, огрубляя и упрощая ситуацию, касающуюся современного состояния разработки проблем методологии научного познания (а это целый пласт исследований в рамках особой сферы философского знания), наше понимание методологической проблематики вообще и в связи с данной темой в частности можно было бы представить следующим образом.

Всякое конкретное научное исследование допустимо рассматривать как вариации ответов на три вопроса: *что* изучается; *где* искать данный предмет исследования, какие реалии бытия следует привлекать для всесторонней его характеристики; *как*, какими средствами производится познание? Постановка и выбор ответов на эти вопросы и есть собственно та процедура, которую называют методологическим анализом и которая чаще всего не является предметом специальной рефлексии, представляя лишь в различного рода вступлениях, введениях, в форме обоснования важности и актуальности данного труда (монографии, статьи). Кстати, осознанные усилия по вычлениению методологической проблематики, специальная рефлексия по поводу возможностей, целей, задач познания конкретной науки служат одним из признаков достижения определенного этапа в ее истории (обычно достижения некоторого порога в приращении эмпирического материала, а также, конечно, этапа «переваривания» наиболее значимых новаций общекультурного плана, всегда стимулирующих процесс уточнения обоснований в самоопределении конкретных наук).

Пусть в неявной форме, но любой исследователь, занятый даже сугубо, казалось бы, частным вопросом, если он не хочет стать рабом эмпирии, всегда привержен определенной методологии (иное дело, насколько он это осознает и оговаривает). Процедура постановки отмеченных выше вопросов и выбор ответов на них с содержательной стороны определяются характером материала. Однако само направление поиска, принципы подхода к объекту изучения, подбор фактов, способы их описания, сопоставления, а также мировоззренческая оценка результатов исследования, т. е. те параметры, которые и делают его собственно научным, обуславливаются принципами той всеобъемлющей методологической традиции, в которой сложился данный исследователь или которой он сознательно придерживается.

Иными словами, существует определенная структура методологии: общая методология и методология частнонаучного исследования (их разделение и субординация явны, конечно, только в абстракциях специального обращения к методологии исследования — в актуальном процессе изучения общая методология, система кардинальных теоретических посылок, неразрывно связана с частнонаучной методологией). Под общей, или общетеоретической, методологией понимается ее философский уровень, т. е. наиболее общее и категориально емкое постижение действительности, которое резюмируется в системе убеждений и — в теоретическом плане — в системе принципов. Как отмечает Т. И. Ойзерман, для всего многообразия конкретных наук «общая философская методология в отличие от методологии частнонаучного исследования в основном совпадает с мировоззрением»¹.

В ряду конкретных наук находится и история философии, которая разделяет со всеми прочими дисциплинами важнейшую особенность методологического плана — зависимость частнонаучных историко-философских методов от направляющих принципов общей философской методологии. Но в истории философии более явно обнаруживается диалектический характер этой зависимости, поскольку предмет исследования — многообразные философские учения — непосредственно «тело», плоть, необходимый материал для выработки (хотя бы в форме критики) общей философской методологии и одновременно вполне самостоятельный объект изучения, результаты которого могут и призваны уточнить, дополнить, а также корректировать ее в каких-то аспектах, дабы она не стала неким догматом. Иначе говоря, реальная практика историко-философского исследования и общетеоретическая основа взаимосвязаны, находятся в сложном диалектическом единстве, предполагающем не тождество, а именно единство диалектического характера, через преодоление противоречий.

Нередкие расхождения между общетеоретическими принципами и конкретными результатами историко-философского ис-

следования должны быть признаны нормальным явлением, способствующим взаимному прояснению позиций и тем самым развитию как теории, так и практики: «Противоречия между теоретическим и эмпирическим, все время воспроизводящиеся в процессе научного познания, являются движущим фактором развития науки»². Фиксация этих расхождений, наведение мостов между практикой историко-философского исследования и общей философской методологией, теоретическое истолкование возникающих противоречий и предложения по поводу их разрешения — эти и другие процедуры логико-теоретического плана и составляют непосредственное содержание методологии истории философии.

Таким образом, ее специально-научная методология и общетеоретическая основа, выступающая как методологическая система координат по отношению ко всему многообразию теоретического знания и определяющая единство этого многообразия, — не одно и то же. Смещение объема содержания этих понятий, их неразличение как раз и приводит порой к тому, что собственно историко-философская методология как бы растворяется, теряется в суждениях общетеоретического плана, таких, как подчеркивание необходимости соблюдения конкретно-исторического подхода к объекту исследования, рассмотрения материала с точки зрения диалектики и материализма, постоянного принятия во внимание партийности позиции и самого историка философии и изучаемой им персоналии и т. д.

Между тем общетеоретическая философская методология, в специальной литературе определяемая как «теоретическая онтология»³, является именно всеобъемлющей системой методологических принципов, составляет теоретический каркас всякого знания. В истории науки отмечалось лишь считанное число типов теоретической онтологии. Иными словами, общая философская методология — понятие, маркирующее весьма стабильное и длительное понимание существа основных зависимостей бытия природы, общества и человека.

Несколько иную картину можно наблюдать в развитии методологии специально-научного, в частности историко-философского, знания. Это область постоянно движущаяся, занятая выявлением односторонности, узости, «конечности» достигнутой ступени в исследованиях и стремящаяся к конструктивному преодолению этой узости благодаря все расширяющемуся горизонту проводимых конкретных исследований и притом не только в области собственно истории философии. Именно изменения в методологии и фиксируют диалектическую форму движения историко-философского знания. При таком понимании сущности методологии истории философии более явным становится ее назначение, ее важнейшая функция — находить, фиксировать и прояснять проблемы, давать направленность историко-философской практике и одушевлять ее постановкой творческих задач, что предохраняет от опасности вырождения

в чисто описательную, фактологическую историю философии (типа «мнений философов» по однажды и навсегда проложенному пути).

Из трех центральных вопросов, конкретного методологического анализа, рассматривающего данную совокупность исследований с точки зрения постановки и решения этих вопросов, — имеющих отношение к предметной области (что следует искать), кругу объектов изучения (где искать) и способам, приемам получения знания (как искать), — в историко-философских работах по Востоку наибольшее внимание в настоящее время уделяется именно третьему. Создается впечатление, что под методологией собственно и понимают методы, способы и приемы, употребляемые для достижения адекватного знания. Это, конечно, несколько суженное понимание методологии. Хотя нельзя не заметить, что современная познавательная ситуация применительного к материалу Востока, заставившая конкретизировать специфику историко-философского процесса в различных регионах (прежде всего Китая и Индии), заостряет именно этот аспект методологического анализа.

Ближайший и естественный выход к прояснению вопроса об особенностях историко-философского материала Востока исследователи находят в проблематике понимания текстов с учетом современной данному мыслителю общекультурной мировоззренческой схемы (современной ему «теоретической онтологии»), а также теоретического объяснения своеобразия данного текста на уровне и в понятиях философского знания, современного самому исследователю. Будучи сформулированными таким образом, цели и направление поиска представляются правомерными и вполне соответствующими обычным, необходимым и плодотворным процедурам историко-философского исследования. По-видимому, ученые, приступая к работе, субъективно ставят задачи именно такого плана. В идеале предполагается достичь адекватности при реконструкции истории философии во взаимодействии исторической и логической сторон диалектического метода. Однако, судя по некоторым трудам, при непосредственном и особо углубленном анализе текстов возникает ситуация, когда логический анализ, т. е. исследование средствами и в понятиях современной философской теории, оказывается не работающим на историческом материале, имеющем иную языковую структуру и, по мнению этих ученых, принципиально по-иному отражающую структуру основных зависимостей бытия, общества, человека. Отсюда повышенное внимание к филологической работе с текстом, к лингвистической в целом стороне исторического знания (в особенности в синологии) ⁴.

С точки зрения методологии здесь, несомненно, существует реальная проблема. Каковы пути ее решения, как вообще она должна быть сформулирована, насколько эффективен чисто филологический подход, нет ли преувеличения действенности

лингвистики, плодотворной на аналитических этапах работы, но недостаточной на стадии синтеза и теоретического обоснования⁵, — эти и другие вопросы еще ждут четкой постановки и ответа. По-видимому, правы те ученые, которые в филологических методах видят средство для решения достаточно ограниченных задач. Что касается синологии, то здесь к таковым относится насущная задача реконструкции «логики рассуждений и аргументации мыслителей»⁶; расширение же объема эвристических потенций филологии в истории философии претендует лишь «на толкование, в равной степени возможное, но не обязательно действительное»⁷.

Конечно, по такому вопросу, как роль филологических изысканий в позитивном исследовании историко-философского процесса в Индии и Китае, при современном положении дел вряд ли уместны какие-либо категорические суждения. Однако бесспорно, что преувеличение значимости лингвистического анализа может привести к абсолютизации источниковедческих процедур — явлению, столь же нежелательному для историка философии, как и недооценка специфики материала. Думается, не будет совершенно ошибочным утверждать, что некоторый крен в эту сторону наблюдается в нашей специальной литературе по истории философии Востока. Представляется, что в значительной степени — это результат неравномерного охвата всех аспектов методологического анализа, а также в известной мере нечеткости методологических установок (замечания методологического плана иногда приходится специально отыскивать в примечаниях, всякого рода отступлениях от основного текста).

Нет сомнения, что в методологии истории философии различных регионов Востока вопрос о способах получения знания имеет большое значение. Большое, но не самодовлеющее: для построения целостной картины историко-философского процесса не менее важны вопросы, связанные с объемом и характером привлекаемых к анализу явлений и определением предмета исследования. Выход за пределы собственно текстов, признаваемых философскими, специальное рассмотрение круга явлений, существовавших вне философии и независимо от нее (процедура, оказавшаяся исключительно плодотворной применительно к европейскому философскому материалу), конечно, даст ожидаемые результаты и в случае с восточным философским материалом, привнесет необходимые и дополнительные акценты в вопросы его специфики. Речь идет, разумеется, о социально-классовых и конкретно-научных условиях становления и развития философии.

Нельзя утверждать, что эти стороны методологического анализа не принимаются во внимание. Напротив, изложение философских учений, как правило, предваряется и сопровождается описанием соответствующих реалий. Однако нередко они именно предваряют и сопровождают непосредственное изложе-

ние историко-философского материала как нечто совершенно внешнее, нужное только как фон. Сам же механизм взаимодействия философии и иных, внешне как бы не связанных с нею явлений остается вне поля зрения исследователей. Между тем для построения исторического знания о философии важно не просто зафиксировать эти явления, какими их представляют соответствующие научные дисциплины, должно произвести определенную операцию с собранным материалом; необходимо найти нечто специфическое, какой-то более узкий аспект, черту, особенность в рассматриваемом классе явлений, поскольку, взятые целиком, в недифференцированном виде, они ничего не могут объяснить в философии, играя роль кем-то затребованного приложения.

К примеру, перечисление достижений конкретных наук, описание содержания научных знаний в соответствующий период, изложение, пусть даже психологизированное, биографий ученых и т.д., по сути, ничего не дают для исторического анализа философии. Привлечение материала из истории науки, из исследовательской практики ученых лишь тогда имеет смысл для понимания своеобразия философского мышления в ту или иную эпоху и в том или ином регионе, когда сознательно ставится цель найти и соответствующим образом выразить гносеологические проблемы или тенденции, т. е. нечто, прямо относящееся к формированию определенных философских воззрений и их эволюции⁸.

При целостном обзоре историко-философских исследований по Востоку, в особенности по Индии и Китаю, нельзя не заметить, что подобный, продиктованный собственно философскими интересами подход к материалам истории науки еще не стал само собой разумеющимся.

Что касается социально-исторических условий, формирующих тип философского мышления, то выделить специфическое в них, посредствующие звенья между социальными группами, производственным процессом и духовной жизнью общества, которые имели бы выход к философии, крайне затруднительно, когда речь идет о материалах Востока. Незаработанность, «открытость» ряда не только частных, но и общетеоретических проблем истории социальных отношений здесь существенно влияет на постановку проблем истории философии. Принятый в настоящее время стадийный подход к объяснению социально-исторических факторов историко-философского процесса на Востоке, будучи, несомненно, верным в целом, в то же время вследствие чрезвычайного многообразия и многообразия конкретного регионального материала оказывается слишком общим, мало что дающим для анализа собственно философии.

По-видимому, необходимая для историка философии спецификация сторон социального бытия должна быть не только регионально конкретной, но и связанной с пониманием и истолкованием социально-психологических установок тех слоев, кото-

рые в той или иной степени имеют отношение к производству, хранению и передаче фонда духовной культуры в обществе (это лишь одно из возможных направлений спецификации и, возможно, простейший из способов связать философию и практику, но, пожалуй, наиболее приемлемый на нынешнем этапе освоения материала). Как представляется, ближайшим образом подобного рода спецификация становится реальной, если обратиться к системе образования в данном обществе в данное время. Конечно, в этой сфере труднее зафиксировать истоки новаций, но зато яснее становится именно социологический срез историко-философского исследования: можно ожидать ответа на вопросы, из каких слоев общества «выходят» философы, какова определяющая структура познавательного процесса, в пределах и на основе которого строится конкретное философское учение, каковы социальные императивы, выражаемые философией, и т. д.

Отмеченные вкратце вопросы методологии историко-философского исследования восточного материала, несомненно, сопряжены с темой взаимоотношений философии и религии, однако как самостоятельный объект изучения эта тема может иметь и свои специфические проблемы. Впрочем, плодотворная разработка ее зависит от степени овладения историко-философским материалом хотя бы в относительной его полноте.

К числу специфических проблем можно отнести ту, которая объединяет круг вопросов, касающихся зависимостей между догматической частью каждой формы религиозности и особенностями историко-философского процесса в регионе ее распространения. Надо сказать, что постановка этой проблемы достаточно трудна, ведь всякая формулировка есть уже в известной степени и определение направления в решении проблемы. В самом общем виде содержание ее затрагивает особенности взаимоотношения философии и религии в гносео-психологическом их измерении.

В гегелевской постановке вопроса становления философии (философия и религия, а не философия и мифология) преобладало еще пограничное (между досекулярным и секулярным) видение проблем истории, в том числе истории философии. Советские исследователи делают акцент скорее на связи с мифологическим мировосприятием и в то же время на преодолении его, увязывая это становление с прогрессом научного знания и, конечно, с изменениями в уровне общественного развития. Речь должна идти именно о мифологии и философии, поскольку миф, будучи известной целостно-мировоззренческой установкой, включает в нерасчлененном виде и рацию, и символизм, и нормативность по отношению к социуму, и тем самым выходы и к философии, и к религии. То или иное соотношение этих составляющих, сопряженное с осмыслением конкретно-научного знания, и обуславливает своеобразие ранних этапов философской мысли в Греции, Индии и Китае⁹.

Для развития же философского мышления в последующие периоды в Европе, Китае, Индии, на Ближнем и Среднем Востоке некоторое значение приобретают структурные различия религий, получивших распространение в этих регионах, различия между религиями авраамитического типа, или богооткровенными (христианство, ислам), и религиями небогооткровенными (индуизм, конфуцианство, даосизм, буддизм). Сама идея возможной значимости такого различия в связи с философией возникает при попытках объяснить ситуацию, сложившуюся к XVIII—XIX вв., во взаимоотношениях философии и религии в Европе и в указанных регионах. Известно, что в отличие от Европы, где философское мировоззрение постепенно «прорастало»¹⁰ сквозь религиозное, в остальных регионах религия продолжала оставаться доминирующей в идеологии.

Общесоциологическое объяснение этого бесспорного факта исследователи находят во взаимной причинной обусловленности традиционного способа производства (со всеми последствиями на социально-психологическом и собственно идеологическом уровнях) и консервативности общественной структуры, типа социальной практики, т. е. преобладании межличностных отношений при исчезающе малой значимости в социальной сфере отношений вещных¹¹. Это объяснение, несомненно, верно, как верно и то, что в целом на Востоке не произошло кардинальных изменений в базисных явлениях и не сложились социальные слои, идеологически не зависящие от религиозно ориентированного воззрения на действительность. Однако эти параметры анализа могут быть дополнены и гносеологическим или, вернее, гносеопсихологическим, связанным с внутренними отношениями философии и конкретных форм религиозности.

Как известно, для религиозного сознания в принципе характерно то, что оно как бы «удваивает» бытие, создавая оппозицию: «духовная первооснова всего сущего» (бог или божества) — «собственно материальный, визуально и чувственно ощущаемый мир». И если для массового религиозного сознания (включая адептов небогооткровенных религий) эта оппозиция всегда и везде психологически воспринимается в интенциях дающего и ожидающего, если для рядового верующего в его повседневной жизни бог есть нечто, отдельное от мира и великое, то для рефлектирующего религиозного и собственно философского сознания это соотношение — предмет специальных размышлений, имеющих результатом особые построения, неодинаковые для регионов распространения богооткровенных религий и ареалов, где сложились и функционировали религии небогооткровенные.

Идея некоей сверхчувствительной реальности, которую религиозное сознание ассоциирует с богом, а философское сознание определяет как абсолютное бытие, существует повсеместно, однако понимание ее кардинально различно в ареалах распространения богооткровенных и небогооткровенных религий. В первых

бог абсолютно трансцендентен¹², это бесконечная божественная личность, творящая мир по акту собственной абсолютно свободной воли. Он «открывается» знанием о себе самом через свое «слово». В небогооткровенных религиях бог хотя и выступает духовным первоначалом, сверхчувственной реальностью, но не является личностью, творящей мир и посылающей человеку «слово» о себе. Здесь он — высшая и высочайшая, но все же ступень бытия. В небогооткровенных религиях бог трудно уловим для понятия именно потому, что не отделен резкой гранью от природы; отсюда большое разнообразие этих религий (даосизм непохож на конфуцианство, брахманизм и индуизм на даосизм, а все они резко отличны в понимании божественного от буддизма).

Нужно отметить, что затронутая нами тема богооткровенных и небогооткровенных религий сложна и обширна, она вполне могла бы стать предметом отдельного исследования. В пределах этой статьи хотелось бы лишь обратить внимание на важнейшие следствия этого различия для общей интеллектуальной ситуации, и в особенности для отношений философии и религии.

Следствий этих по меньшей мере два. Первое связано с тем обстоятельством, что небогооткровенные религии не имеют теологии в том смысле, какой она приобретает в богооткровенных религиях. Понятие «теология» вообще употребляется в самых разных контекстах. Обычно ученые не стремятся различать объем содержания этого понятия, соответствующий догматике христианства, и иной объем того же понятия, приближающийся к аристотелевскому пониманию теологии как синонима «первой философии», метафизики, пониманию, которое в теоретических построениях философов, творивших в интеллектуальной атмосфере небогооткровенных религий Востока (Индия, Китай), оказывалось нередко в пограничье между философствованием и религиозным верованием (отсюда и обычный для современных исследователей термин «философско-религиозное учение»). В каком-то смысле эти ученые правы: для предмета большинства исследований различие в содержании этого понятия, думается, несущественно (если анализ ограничен локально и хронологически, ведется по персоналиям). Но нам это различие произвести полезно.

Мы не можем здесь излагать историю теологии в христианстве, нам важно подчеркнуть, что в собственно содержательном плане она есть уяснение именно «откровения», сообщения бога, лично понимаемого и в то же время трансцендентного («Теология — методически направленное прояснение и развертывание откровения бога, которое дано в вере и имманентно ей высказанном знании и заданного для ответственного благовещания»¹³). Она делится на «естественную теологию» (аналог «первой философии») и «богооткровенную теологию», предмет которой — вразумные «истины откровения», сообщенные в слове божьем. Отсюда антиномия «природы» и «благодати». Одной из

наиболее иррациональных истин откровения в христианстве является истина, воплощенная в догмате троичности бога; в этом доктринальное отличие христианства от двух других богооткровенных религий — ислама и иудаизма с их строжайшим монотеизмом.

Такого плана теология в принципе не могла быть в религиях небогооткровенных — там она попросту не нужна. Они как бы «естественны» — естественно вытекали из языческой космологии и приобретали черты религии по мере социализации мифа (присвоения регулятивных функций мифа). Иррационализм религии вообще здесь выступает в менее очевидной форме, и для философски ориентированного сознания (т. е. не авторитарного, не догматичного) идея безличного абсолютного бытия (что для религиозно ориентированного сознания представляется богом) в древности и средневековье не была иррациональной.

Философия в регионе распространения христианства постепенно осознавала себя таковой в пределах теологии (имеется в виду средневековье); крайняя иррациональность христианской догматики способствовала этому процессу. Иными словами, в пределах христианской теологии, этой рационалистической аполгии идеи откровения — стержня, структурного основания богооткровенной религии, философия находит, что критиковать, обнаруживает несхожее с собственным теоретическое пространство, отчетливо его обрисовывает и постепенно выявляет его ограниченность — ситуация, которой не знала философия в ареалах распространения небогооткровенных религий. Тут она осознает себя не в преодолении иррационалистической, абсолютно «неестественной» идеи откровения, а на путях восприятия и осмысления иерархической структуры бытия, а также критики типологически близких, но различающихся в понимании структуры этого бытия (и, конечно, других проблем) соперничавших школ и учений (конфуцианство против буддизма и даосизма, взаимная критика индуистских «даршан», буддизм против вообще всех течений восточной философской мысли и т. д.).

Однако эта взаимная критика в конечном счете не способствовала необходимому расширению проблемного поля философствования: борьба, по сути, велась (если учесть отсутствие специального интереса к естественнонаучному знанию) внутри хотя и широкого, но постоянного круга проблем. Философия в основном развивается именно через критику, но ведь критика становится конструктивной лишь при выявлении новых путей решения мировоззренческой проблематики, т. е. новых способов, методов познания. Новое познавательное проблемное поле задается прогрессом общественных отношений и наукой, поскольку только она имеет неограниченные возможности развития, в отличие от религии, «остановившегося знания». Отсутствие же того проблемного поля, которое возникает при решении специфической задачи теологии — рационального истолкования иррационального откровения, — дает философски ориентированному со-

знанию (коль скоро оно вообще существует в условиях идеологического и культурного доминирования религии) меньше возможностей уяснить собственные проблемы философии в ее отделенности от религиозно ориентированного мировосприятия и способствует усилению интереса прежде всего к проблематике нормативных ценностей и психологических потенций восприятия их индивидом.

Второе следствие различия богооткровенных и небогооткровенных религий для философии, а вернее для способов теоретического осознания действительности вообще, связано с особенностями отношения к природе. В богооткровенной религии человек находится как бы между двумя мирами: с одной стороны, сверхприродным, абсолютно трансцендентным богом, с другой — сотворенной им природой. Будучи также сотворенным, человек сопричастен природе, но в то же время выше этой бездушной неверующей природы: он ее господин, поскольку своей верой соединен с творцом, предписывающим человеку руководящую роль по сравнению с ней: «Бог не только положил на природе стихий знак их несовершенства, но и соизволил рабам своим — человекам повелевать»¹⁴.

Подобное отношение если не стимулировало, то по крайней мере не препятствовало познанию природы, лишало ее того в известной степени магического ореола, которым она наделялась в небогооткровенных религиях. Позднее, начиная примерно с XIV в., это отношение обусловило относительную безболезненность восприятия идеи преобразования природы, предлагавшейся научным познанием.

В небогооткровенных религиях человек — не «повелитель стихий», а их почитатель. Философская мысль в идее бога видела не абсолютную личность, а скорее воплощение природных закономерностей. Это больше относится к китайской философии, однако и в индийской, хотя ее монотеизм более личностного плана, почитание природы как воплощения божества все же исключало идею господства над ней и тем более ее преобразования; преобразовывать надо себя — так ставился вопрос в философии Индии и Китая во все периоды развития (а жить надо, «идя за солнцем») ¹⁵.

Выделяя вопрос о различиях догматической части богооткровенных и небогооткровенных религий, мы стремились обратить внимание лишь на некоторые существенные особенности взаимосвязи философии и религии на Востоке. Отсутствие теологии, которая своим иррационализмом раскрывала бы перед философией иррационалистическую сущность религии вообще, и отмеченное выше созерцательно-почтительное (но не созерцательно-познавательное) отношение к природе сыграли, думается, не последнюю роль в том, что философия в регионах Востока, если брать ее в целом, оказалась несравненно менее критичной по отношению к религии и менее динамичной в своем развитии, нежели в Европе, начиная примерно с XIV в.

Однако как объяснить положение с соотношением философии и религии на Ближнем и Среднем Востоке, в регионе распространения ислама — религии богооткровенной? Ответ, на наш взгляд, нужно искать также в особенностях догматической части этой формы религиозности, в некоторых важных аспектах отличной от формы религиозности, представленной христианством.

Догматика ислама характеризуется: 1) строжайшим монотеизмом (нет специфичного для христианства различия богодухновенности и откровения и нет проблематики догмата «троичности», т. е. комплекса проблем, связанных с соотношением бога-отца, бога-сына и бога-святого духа; в исламе признается только откровение, слово в слово переданное от Аллаха пророком Мухаммадом); 2) отчетливо и недвусмысленно выраженным идеалом теократии (отсутствует разделение божьего и кесарева, религиозного и светского начал бытия общества); 3) преобладанием нормативных, регулятивных аспектов над собственно объяснительно-рационалистическими, что соответствует предписываемому и резко авторитарному содержанию Корана, а также пути становления ислама (ислам с самого начала твердо заявил о своих государственно-правовых притязаниях).

Указанные особенности обусловили своеобразие интеллектуальной ситуации в регионах распространения ислама — резко критическое отношение к рационалистическому анализу религиозных догматов, прямо и недвусмысленно зафиксированное в Коране и суннах, строжайший монотеизм, исключающий проблематику взаимоотношений божественного, природного и человеческого (важную предпосылку возникновения теологии как системы умозрительной догматики). Эти две особенности ограничивали развитие собственно теологии как рационалистического анализа священного писания. Вернее, теология именно такого плана в исламе в принципе не могла получить развития: догматика не могла концептуализироваться, переводиться на философский язык, оставаясь на уровне, зафиксированном в Коране и суннах.

В исламе в отличие от христианства, то, что можно было бы назвать теологией, всегда стремилось совместить собственно религиозные и политико-правовые аспекты бытия общества. Развитие получила не теология как спекулятивное учение о догматах веры, а фикх — правоведение, представленное многочисленными мусульманскими, так называемыми юридическими школами. Специфика фикха — института, не имевшего аналогов в христианском культурном мире, — заключается в органичном для каждой такой школы слиянии светского и религиозного права, поскольку единственной опорой в аргументации и отыскании прецедентов являлись Коран и сунна. Свод предписаний и запретов из этих источников составил всеобъемлющий канонический закон — шариат, действующий на всех уровнях бытия не только отдельного человека, но и общества в целом.

Теократический идеал ислама обусловил и отсутствие церкви как института, как определенной иерархии духовенства. Отсутствие практики проведения всеохватывающих церковных мероприятий (типа христианских соборов) отнюдь не стимулировало специального и целенаправленного развития теологии как особого, рационалистического, анализа данных священного писания.

Думается, именно отмеченные особенности теологии в исламе, имевшие своим итогом слабость ее в качестве спекулятивно-го учения о догматах веры, наряду с другими обстоятельствами обусловили уникальный для средневековья характер философского мышления на средневековом Ближнем и Среднем Востоке — антиавторитарный, антидогматический, рационалистический и, самое главное, светски ориентированный, тесно связанный с естественнонаучным знанием. Важно отметить, что не в последнюю очередь именно интеллектуальная независимость философии от теологии позволила философам арабо-мусульманского средневековья «прочувствовать» проблематику веры и знания в ее светском понимании и выразить в концепции «двойственной истины» (оказавшей, как известно, определенное влияние на философскую мысль европейского средневековья).

Мы специально, хотя очень кратко и схематично, остановились на особенностях интеллектуальной ситуации в регионах распространения средневекового ислама, желая подчеркнуть необходимость рассмотрения догматической части каждой формы религиозности, в том числе и в пределах одного типа религий, поскольку именно различия в догматике обуславливают своеобразие как в способах их существования в обществе (институализация или отсутствие таковой), так и в потенциях и направлениях развития рефлексии по поводу догм конкретной религии (тип теологии). В конечном же счете хотелось особо отметить теоретическую значимость специального исследования зависимостей между спецификой данной религиозной догматики и особенностями интеллектуальной ситуации, что наряду с зависимостями социально-экономического плана имеет, на наш взгляд, некоторое (возможно, существенное) значение для характеристики особенностей философского мышления в том или ином регионе.

¹ Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983, с. 63.

² Швырев В. С. О соотношении теоретического и эмпирического в научном познании.— Природа научного познания. Минск, 1979, с. 110.

³ Там же, с. 134—148 (раздел «Теоретическая стадия науки, ее основные характеристики»).

⁴ В специально методологическом плане эти вопросы обсуждаются в кн.: Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 17—46.

⁵ См. по этому поводу ст.: Автономова Н. С. Проблема взаимосвязи между гуманитарными науками и теорией познания (на материале семиотически ориентированных гуманитарных наук).— Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983, с. 304—323.

⁶ *Зайцев В. В.* Предисловие к сб. Актуальные проблемы истории китайской философии. М., 1983, с. 5.

⁷ Там же, с. 5.

⁸ Именно такой подход к пониманию и интерпретации конкретно-научного знания в связи с особенностями философского мышления на средневековом Ближнем и Среднем Востоке демонстрируют работы Е. А. Фроловой. См.: *Фролова Е. А.* Между умозрением и гипотетико-экспериментальным способом исследования. Ибн-сина и средневековая философия. Душанбе, 1981; *она же.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983, с. 94—109 и др.

⁹ В наиболее четком и полном виде это понимание отражено в статье А. С. Богомолова «Возникновение философии». См.: *Богомолов А. С., Ойзерман Т. И.* Основы теории историко-философского процесса. М. 1983, с. 83—141.

¹⁰ *Мидлер А. П.* Философия и религия.— Философия и ценностные формы познания. М., 1978, с. 267.

¹¹ Обстоятельно эта тема раскрыта в работе В. И. Павлова «К стадийно-формационной характеристике восточных обществ в Новое время». См.: *Жуков Е. М., Барг М. А., Павлов В. И.* Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979, с. 173—327; см. также: *Ерасов Б. С.* Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982, с. 14—29.

¹² В данном контексте мы намеренно обращаемся к догматическому истолкованию богооткровенных религий и оставляем в стороне попытки преодоления трансцендентности бога в различных пантеистических учениях.

¹³ Определение теологии, данное в статье «Theologie».— *Lexikon für Theologie und Kirche.* Bd. 10. Freiburg, 1965, с. 65.

¹⁴ Творения Иоанна Златоуста. Т. 2, кн. 1, СПб., 1896, с. 126.

¹⁵ *Померанцева П. Е.* Поздние даосы в природе, обществе, искусстве. М., 1979, с. 198.

Г. Э. Горохова

К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
КАТЕГОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В последние годы в отечественной синологической литературе все чаще ставятся и обсуждаются методологические проблемы исследования категорий китайской философии и культуры. Для большинства авторов, высказавшихся по этим проблемам, характерно подчеркивание символического характера таких категорий, обусловленного не только типом самого традиционного мировоззрения, но и природой иероглифической письменности. Трудности совмещения целостного постижения традиционных сакральных символов и дискурсивной рефлексии о них порождают две противоположные тенденции: 1) субъективный интуитивизм, который обычно заменяет традиционный ряд смыслообразов, охватываемых символической многозначностью, собственным смысловым наполнением, т. е. так или иначе «перешифровывающий» традиционные символы в процессе собственного вживания в них; 2) сциентизированный объективизм, стремящийся «дешифровать» символы (а также десакрализовать их), хотя смысл символа «не существует в качестве некой рациональной формулы, которую можно „вложить” в образ и затем извлечь из него»¹. Эти тенденции, порожденные вполне реальными сложностями исследовательской работы, проявляются во многих областях гуманитарных наук, в особенности в компаративистике.

В китаеведении преобладает в основном тенденция к тому или иному способу объективирования категорий, означающая работу с символами как с понятиями. В классическом китаеведении XIX — начала XX в., еще не ставившем с такой отчетливостью вопросов аутентичного понимания китайской культуры во внутренне присущих ей специфических смысловых наполнениях, самым распространенным способом дешифровки традиционных символов служил перевод китайских категорий на язык категорий и терминов собственной культуры, вписывание китайских философов и мифологов в рамки европейской идейной прагматики. Этому периоду принадлежит приблизительно ассоциативное понимание *Дао* как Природы, или Логоса, или закона, *жэнь* как гуманности или милосердия, *ли* как ритуала, *ци* как

эфира, *дэ* как добродетели и т. д.; оно получило широкое хождение в научной литературе и значительно укоренилось в читательском восприятии, однако к настоящему времени уже перестало удовлетворять не только ученых, но и заинтересованных читателей.

К тому же наследию можно отнести и явное непонимание труднопереводимых категорий — *ци*, *цзин*, *шэнь*, *лин* и др., которые за неимением адекватных терминологических аналогов в европейских концептуальных рамках обычно осмысляются то как «душа», то как «дух», то как «разум», что порождает мистифицированное представление о наличии в различных культурах неких универсальных понятий и концепций, идейно тождественных, но выражаемых различно на разных языках. Это представление порой проявляется в упрощенном взгляде на задачу исследователя китайских категорий как на аналитическое выявление подобных всеобщих суперкатегорий, сопровождаемое внеисторическим выхолащиванием традиционного семантико-образного из социального контекста. Именно такого рода методология ведет к неправомерному отождествлению категорий разных культур, — скажем, *дао* и *материи* (Л. Д. Позднеевой), *дэ* и *кармы* (А. Уэйли) ²; в этом же ключе воспринимается утверждение, что буддийская *дхарма* «была переведена китайским термином с тем же значением» ³. Получается, что категории укладываются в сознании через цитирование неких превосходящих сами эти категории (и могущих быть из них выделенными) значений, которые оказываются априорно заданными либо собственной культурой, либо предварительной концепцией другой культуры.

По мере осознания приблизительности и неполноты таких взаимных эквивалентов стал прокладывать себе дорогу другой подход — изучение категорий в присущем им специфическом семантическом и образном поле, зачастую непереложимом на языки иных культур. Этот подход реализуется через различные способы текстуального анализа, через акцентирование исследования терминов. Именно на этом пути удалось раскрыть мировоззренческую специфику ряда китайских категорий и концепций, в частности энергетический характер *ци*, *цзин*, *шэнь* ⁴; подойти к пониманию космического характера центральных конфуциевых категорий (*ли*, *жэнь* и др.) ⁵, прежде понимавшихся чрезмерно политизированно и этизированно. Конечно, и текстологический анализ немислим без иллюстративных сопоставлений с терминами разных культур. Однако, думается, распространенное стремление во что бы то ни стало перевести изучаемые категории часто приводит к возникновению неологизмов (вроде пневмы-ци благодати-дэ у А. И. Кобзева ⁶), искажающих смысловое поле обоих терминов: и переводимого и идентифицируемого с ним. Прежнее подведение китайских категорий под европейские мировоззренческие клише заменяется методичным взаиморедуцированием категорий.

Представляется, что неудовлетворительность обоих этих пу-

тей подводит к заключению, что китайские категории по большей части лучше оставлять непереуведенными и стремиться к более или менее аутентичному описанию их семантического поля (как в дискурсивном плане, так и в метафорически-образном), глубина проникновения в которое может быть различной у разных исследователей и в разное время, что связано с невозможностью некоего «окончательного», завершенного истолкования традиционных сакральных символов.

Многое для раскрытия аутентичной семантики китайских терминов дает идеографический анализ иероглифических знаков — носителей этих терминов, поскольку именно здесь кроется неповторимая специфика китайской культуры. Хотя в таком анализе, разумеется, нельзя видеть какой-то абсолютный ключ к их пониманию, неразрывность языковых форм и несомых ими культурных смыслов вполне самоочевидна и предполагает такую же органическую значимость взаимосвязи филологического и собственно смыслового понимания, какую мы наблюдаем между телесной и душевной организацией индивида. В этом смысле проникновение в реальный, живой строй китайской культуры в отечественной науке еще заметно отстает от проникновения в области античной европейской или древней индийской культуры.

Главная специфика иероглифики заключается в том, что иероглиф обычно несет в себе целую концепцию, порой требующую для ее выражения в переводе ряда логических и образных средств, как бы вытягивающих в одну линию то содержание, которое символика иероглифа охватывает объемно и целостно. Таким образом, его гносеологическая или ценностная нагрузка содержится в нем не в скрытом виде, а вполне зримо, порой даже живописно.

Знакомство с основными общетрадиционными китайскими категориями позволяет, на наш взгляд, говорить об иероглифически воплощенных космизме и энергетизме как об основных чертах традиционного китайского мировоззрения. И хотя эти черты сближают его с античной культурой Греции и традиционными индийскими учениями, можно сказать, что в силу той же иероглифической специфики древнекитайский космизм и космизм, скажем, древней Греции существенно различаются. В греческом языке каждый категориально выделенный термин выражает некий космический объект (и тем самым дает импульс прежде всего к онтологии), а в иероглифических категориях задаются не только онтологические единицы, на которые делится космос, но и их первичные взаимоотношения (то, что в фонетической письменности может быть выражено лишь фразами). Здесь особое внимание обращено на космические процессы, особо разрабатываются энергетические «тонкие» сферы, которые трудно представить себе устойчиво онтологизированными⁷.

Одним из наиболее выразительных в этом отношении является иероглиф *жэнь*, занявший центральное место в конфуциан-

ском мировоззрении и потому сыгравший значительную роль в китайской культуре, которая в разное время (и в разных ее аспектах) немислима без конфуцианских инспираций. Этот иероглиф состоит из элементов «человек» (слева) и «два», причем двоица несет в себе идею параллельных друг другу Верха (Неба) и Низа (Земли), которые объединяются единым человеком. В этом знаке нетрудно увидеть и космоизм конфуцианского мировоззрения, онтологически представляющего мир как единство и мистерию указанных трех начал, и основы антропологии, опирающейся на идею, что человек — носитель двух сакральных начал, синтезирующий их в единый космос, и учение о социуме, поскольку на другом уровне рассмотрения (где верх и низ получают социализированное смысловое наполнение) находит отражение принципиальная социальная необходимость коммуникации (в которой всегда участвуют как минимум двое: правитель — подданный, отец — сын, муж — жена).

Думается, идеографическое рассмотрение категории *жэнь*⁸ может быть вполне достаточным основанием для недоверия к политизированным и десакрализованным версиям конфуциева учения, нередко сводящим значительную наполненность центральных конфуциевых символов лишь к некоторым из возможных уровней их интерпретации. Обуженно-социализированное или этизированное понимание этой категории искажает семантическое поле и аксиологическую ее глубину в такой же степени, как, скажем, чисто нравственное понимание греха в христианской традиции: если *жэнь* лишается своего космически-организующего значения, то грех — метафизически-мистического смысла отпадения, отделения мира человеческого (а с ним и космического) от верховного божества.

Поэтическое проникновение в китайский категориальный ряд через идеографическую расшифровку порой оказывается наиболее близким к действительной специфике его содержания. Так, на наш взгляд, вольное изложение американским поэтом Эзрой Паундом смысла категории *дэ* как «заглядывание прямо в собственное сердце и действие по результатам»⁹ передает ее содержание гораздо более адекватно, чем имеющие широкое хождение переводы *дэ* как «добродетель»¹⁰, «свойство» или «благо» (в иероглиф *дэ* входят знаки «действие», «глаз», «сердце»).

Те же концептуальные рамки (сакральная триада Небо — Земля — Человек) и сакральное положение человека, связующего Небеса и Землю, раскрытые в знаке *жэнь*, нетрудно обнаружить и во многих других иероглифах, например, в иероглифе *гун* — «работа», «труд», в котором ясно указано, что всякое производящее что-либо действие устанавливает некий прямой контакт между Небом и Землей. Если в знаке *жэнь* Небо и Земля как бы охватываются человеком («очеловечиваются», по выражению И. И. Семененко), то здесь они просто соединяются короткой вертикалью. «Вертикальность» человека, стоящего между сакральным Небом и сакральной Землей, весьма значима в

традиционной китайской аксиологии. Фундаментальность этих двух категорий, которые объединены в человеке, для китайской культуры не вызывает сомнений. Сакральная сфера Небес (*тянь*) пиктографически изображается как расположенная над головой человека плоскость, которую традиция символизирует в виде круга, что, возможно, связано с круговыми движениями Солнца и светил. В иероглифе *ди* — «земля» можно различить выходящее из нее растение — «своеобразную символическую роспись его творцов, ибо, несомненно, иероглиф начертан народом земледельцев. Первая часть его соответствует „вместилищу“, содержащему зародыш, откуда показался росток»¹¹.

Если сфера Небес прежде всего неосязаема и качественна, то земная сфера осязаема и количественна; символ ее — квадрат. Эти простейшие определения гораздо более тонки на деле, чем кажется на первый взгляд, они закладывают основы определенной иерархии ценностей. Так как Небеса равнозначны бесформенному, энергии, а Земля — инертности, то первые оплодотворяют вторую, т. е. «потенциально существующее „нижнее“ приводится в действие определенно существующим „верхним“»¹². Эти же определения позволяют понять сакральное наполнение иероглифа *ван* — «вождь», «князь», который обладает в равной мере и небесным (духовным) планом и земной властью — стоит в центре всего сущего и служит основой любого проявления в Поднебесной.

Рассматривая идеограмму иероглифа *ци*, элементы которой в первом приближении создают образ паров, возникающих при варке риса, Ж.-А. Лавье отмечает, что в изображении (слева) колоса злака, раскаляющегося при молотье, нельзя не увидеть крест, показывающий четыре времени года (весна — слева, лето — вверху, осень — справа, зима — внизу), и диагональные вехи циклической системы *усин* (пять элементов). Пар (справа) «напоминает что-то нематериальное: он окружает так называемый злак: действие (цикл) заключается в нематериальном импульсе»¹³. Идеограммы иероглифа *ци* подтверждают справедливость понимания этой традиционной категории как объединяющей в себе идею материального и нематериального, что выражается в сочетании двух форм: вещественной форме злака и невещественной пара. Ж.-А. Лавье отмечает также три линии в изображении пара, связывая их с триадой Небо — Земля — Человек. Материальная форма сопряжена с Землей (соответственно нижней линии пара, вытянутой книзу), нематериальная — с Небом (направленная вверх верхняя линия пара), и обе они встречаются в Человеке (к которому относится в этом случае средняя линия).

Идеографическое исследование иероглифических знаков позволяет сохранить в нерасторжимом единстве не только гносеологически значимую нагрузку китайских категорий, но и их аксиологическую наполненность. А ведь именно последняя нередко оказывается либо вне поля зрения ученых, либо воспринятой

без удовлетворительной отчетливости. В синологической литературе преобладают гносеологический или социологический подходы к явлениям китайского традиционного сознания и культуры, тогда как самоочевидно, что для традиционного реципиента результатом встречи с собственной культурой и философией являлась прежде всего ценностная жизненная позиция, а не теоретическое знание. По нашему мнению, чрезмерно «гносеологизированные» суждения о традиционном философствовании порой есть лишь оправдание того результата, который получает сам исследователь, не имеющий с этой философией общих аксиологических корней¹⁴.

Адекватное осмысление традиционной китайской аксиологии в настоящее время актуально не только из-за необходимости восполнить существенный пробел, который образовался в результате длительного преобладания социологического и гносеологического подходов. Отмечающийся в западной культуре явный рост интереса к китайской культуре в целом (и, в частности, к учению о двуединстве универсальных космических сил *инь* и *ян*) в немалой степени связан с аксиологической ситуацией на самом Западе. Современное западное сознание испытывает далеко не академический интерес к китайским традиционным учениям, оно предполагает обнаружить в них источник разрешения собственных концептуальных, логических и нравственных трудностей, вызванных кризисом традиционных европейских ценностей.

К числу широко распространенных в современной западной культуре схем относится противопоставление западного и восточного типов ментальности как дискурсивного мышления и интуитивно-недискурсивного сознания. В этом русле находится и воззрение на китайское учение об инь-ян как выражение специфической логики особо гибкого и подвижного китайского мышления (превосходящего альтернативные логические конструкции Аристотелева закона исключенного третьего); в освоении его двуединой логики многие авторы видят определенный выход из наиболее разрушительных последствий жесткой логизированности европейского мышления нового времени. Так, в одной из своих работ известный синолог Д. Нидэм указывает: «Присущая западной научной традиции одухотворяющая и одновременно разрушительная „фаустовская“ жажда познания должна быть восполнена „вечной женственностью“ китайского отношения к природе»¹⁵, принцип оберегания которой сокрыт в центральных категориях традиционной китайской культуры — в учении об инь-ян, в даосском принципе *увэй*.

С одной стороны, использование в Аристотелевой логике терминов «истина» и «ложь», непосредственно связанных в европейской культуре с религиозными ценностями, создает импульс аксиологизации логических рядов. С другой стороны, внешняя нумеративность (бинарность) учения об инь-ян создает впечатление возможностей логизации этих традиционных категорий. Тенденция к односторонней логизации универсальных символов

инь-ян в целях аксиологического освоения его западной культурой отличает не только западное восприятие, но и современное переосмысление традиции в сознании китайских ученых. Автор известной книги «Смерть и посмертие в восточной перспективе» Ю. Ю. Ли исследование проблем смерти и бессмертия в восточной традиции осуществляет с подчеркнутой убежденностью в том, что обостренной механизацией жизненных и человеческих отношений и десакрализацией морали трагизм умирания и смерти, характеризующий современное западное сознание, может быть если не преодолен, то смягчен путем ментального освоения недуального учения об инь-ян, рассматриваемого как особая недуальная логика, целиком решающая проблемы западных дуалистических ценностей.

Встречное движение аксиологизации логических рядов и логизации общетрадиционных категорий китайской культуры создает иллюзию возможного их сопоставления — например, рассмотрение инь-ян в плане логики или категорий истинности—ложности в плане космических соотношений. Более того, интерпретация логических терминов «истинное», «ложное» в качестве общемировоззренческих космических структур вызывает у современного европейца чувство неудовлетворенности и дисгармоничности подобного космоса, толкая к поиску решения важных жизненных проблем в уравновешенности учения об инь-ян.

Этот кризис европейского сознания воспринимается как кризис христианской традиции, хотя христианство не рассматривало категории истины и лжи как характеристики иерархических структур космоса. Традиционно-европейская духовность зиждется на религиозных ценностях, превосходящих ценность тварного космоса и в то же время определяющих ценность последнего. Христос, указывая на себя как на Истину, не учил о себе как о некоем космическом принципе. Говоря о своем «немирном», «неотмирном», некосмическом происхождении, он вместе с тем называет себя «сыном человеческим», т. е. существом, вобравшим всю полноту тварности. Эта антиномия космического и некосмического решается в образе Богочеловека, в котором неразделимо соединены божественное (акосмическое и первичное) и человеческое (космическое, вторичное, тварное). Говоря же о лжи и связывая ее с образом дьявола (сатана — букв. «противник»), христианство также не ассоциировало его с неким космическим эквивалентом, а выстраивало аксиологические ряды лишь по отношению к Христу Спасителю.

Известное апостольское высказывание, что «мир во зле лежит», вовсе не имеет в виду, что сам мир есть ложь. Из этого вытекает, что погружение традиционно-христианских категорий истины и лжи, первоначально рассматриваемых как духовные, некосмические, в план иерархического космоса не является результатом христианской традиции и, по-видимому, должно быть ассоциировано с секулярными околотрадиционными воззрениями. При утрате традиционно-сакрального понимания данных

категорий в современном европейском сознании сохранился след от истинно-ложностной ориентации, которая с развитием рациональной науки нового времени все больше и больше вовлекается в план «мирских» отношений (гносеологических, этических, эстетических). Тем не менее вовлечение это не убедительно для европейского рационального сознания, которое не находит ему подтверждение в эмпирике.

Разработка категорий истины — лжи в этико-антропологической проблематике порождает категории добра и зла, кризис коих тоже неизбежен. Духовно-этическая природа этих категорий имеет метафизическую основу в трансцендентности «Откровения» о добре и зле. Критерием добра и зла в традиционно-христианском сознании является трансцендентная Истина, при потере которой добро и зло могут быть рассмотрены как утилитарные и относительные (справедливость — несправедливость, т. е. соответствие тем или иным нормам, здоровье или болезнь, т. е. соответствие природным законам, и т. п.).

В противоположность традиционно-христианским категориям добра и зла китайские инь-ян по природе своей космичны и обозначают именно те законы, которые дают возможность осуществлять отношения взаимокоррелирующих космических начал; в их числе оказываются и релятивизированные добро и зло. Это создает впечатление преимущества гармонично уравновешенных структур перед бессмысленными, с точки зрения европейского секуляризованного сознания, оценками добра и зла. Кризис последних в качестве исключительно нравственных и социологических категорий побудил, например, Ницше искать пути к восстановлению их утерянной метафизичности. Проникновение моральных категорий в область эстетики и в область волевых ценностей и является такой попыткой вернуть утраченный смысл «движением снизу».

Редукция трансцендентных категорий добра и зла к трансцендентным же категориям жизни и смерти, столь трагично переживаемым обыденным сознанием, также побуждает его искать панацею от смерти в уравновешенных структурах релятивизированной версии учения об инь-ян, не содержащей экзистенциально-трагического чувствования смерти и сводящей эти понятия к перемене природных форм. Таким образом, секуляризованный человек Запада не только отказывается от своей раскрываемой в традиции трансцендентной ценности, но и утрачивает свою традиционную духовную личностную первооснову, представляя свое существо суммой космических элементов. «Мудрое спокойствие» десакрализованно истолкованного китайского идеала, широко пропагандируемое не только профанной, но и сциентистской западной литературой, привлекает читателя своей комфортностью.

Однако многое в древнем даосском учении свидетельствует, что знание отношений инь-ян, могущих, как представляет порой западный современный читатель, обеспечить безболезненное су-

ществование в больном мире, само по себе не означает подлинного бытия человека и истинного решения проблемы смерти. Более того, **максимой мировоззрения древних даосов** являлось преодоление круговорота инь-ян через постижение Дао, т. е. выход за пределы всеобщей космической бинарности инь-ян в чистый духовный монизм единения с Дао. Этот монизм выступает у ранних даосов и как личностный и как социальный идеал; метафорически он ярко выражен в «Чжуанцзы» утверждением существования людей, которые «не зависят ни от инь, ни от ян, находясь между небом и землей»¹⁶.

Таким образом, взгляд на существование решения важнейших человеческих проблем в древней даосской традиции отнюдь не сводился к тотальной релятивизации логики и ценностей, производимой современным переосмыслением традиционных китайских символов.

В ряду конституитивных для китайской традиции символов, аксиологическая значимость которых не вызывает сомнения, можно обнаружить такие категории, семантическое поле которых образно постигаемо через исследование этимологии иероглифических знаков, а также такие, которые выступают чисто апофатическими символами, по сути, образно непостижимыми. К числу последних относится «предельный» символ китайской традиции, обозначающий ее Высшую Реальность (или Высшую Ценность) и являющийся сердцевинной даосского учения — Дао. Недаром Дао — это «великий образ» (дасян). Распространенный буквальный перевод этого иероглифа — «путь», по сути, мало что дает для постижения его категориального смысла и даже в чем-то может ввести в заблуждение, поскольку слово «путь» предполагает образ некой дороги, соединяющей две точки, тогда как Дао — это Путь без конца (но не без начала: вспомним 25-й чжан «Дао дэ цзина» — «вот вещь в хаосе возникающая...»).

Текст «Дао дэ цзина» содержит фрагменты, вполне определенно указывающие на то, что буквальное значение знака Дао не выражает в полной мере его сущностного смысла. Так, в том же чжане сказано: «Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее дао; произвольно давая ей имя, назову ее великое»¹⁷. А первый чжан утверждает: «Путь, который можно пройти, не есть постоянный путь». Иными словами, Дао — это путь, который нельзя пройти, «путь без пути».

В нашей литературе уже отмечалось, что перевод Дао как Путь уступает пониманию его как невидимого сакрального Потока, находящегося в вечном самодвижении. Просветленный мудрец, постигший Дао, оказывается в состоянии погружаться в этот поток и свободно нестись в нем, поскольку ментальные и психофизические уровни его индивидуальной структуры становятся открытыми для такого мистического состояния. «В китайской поэзии и живописи, — пишет В. Г. Белозерова, — образом Дао служит не путь, а поток, который пребывает в вечном

самодвижении и несет в себе различные существа, увлекая их за собой. Образ потока более объемлен и динамичен, нежели образ пути»¹⁸.

Кроме того, нетрудно увидеть, что смысл иероглифа дао, включающего знаки «голова» и «движение» (ходьба), подразумевает идею целостности — от головы до ног, от верха до низа, т. е. Дао воспринимается как высшая сакральная целостность, знак «предельной полноты реальности»¹⁹.

Подчеркиваемая в «Дао дэ цзине» условность именованной Высшей Реальности даосского мира тесно связана с ее апофатичностью, ибо анализ идеограммы дает только несколько образных рядов, не охватывающих категориального смысла символа Дао, исчерпывающей семантики которого мы не найдем в его знаке.

Апофатичность обнаруживается при обращении к центральным сакральным символам не только китайской культуры, но и всякой духовной традиции. Это вызвано в первую очередь тем, что такие символы, как правило, выражают духовную реальность, не представляемую с точки зрения традиций в плане онтологии, т. е. исключительно объективно. Встреча с традиционным символом для носителя культуры с необходимостью предполагает некий аксиологический акт, происходящий внутри него (т. е. субъективно) и неразрывно с этим символом связанный. Следовательно, носитель той или иной духовной традиции не может воспринимать такой символ вне этого события, т. е. не может мыслить о символе как об изолированном объекте. Апофатизм традиционных сакральных символов явственно указывает на непознаваемость их культурно-объективированным сознанием, на их «неутилитарность» в поле культурных результатов. При этом существенно различие в способе постижения первичных сакральных символов в христианстве и даосизме. Утверждая изначальный апофатизм высших христианских ценностей, христианская традиция тем не менее отмечает имеющиеся «откровения» об этих ценностях, данные человеку, и значит, могущие быть воспринятыми и развитыми в культуре. Даосская традиция не содержит подобных «откровенных» ключей, и, таким образом, верховные даосские символы обладают специфической закрытостью даже для собственной культуры.

Позитивное звучание этих символов для данной культуры в первую очередь обнаруживается в том, что они напоминают об аксиологической зависимости культурного слоя от сакрального традиционного источника, о принципиальной ограниченности и несамостоятельности такого слоя. Это накладывает отпечаток не только на возможные метафизические конструкции, но и на общий культурный психотип, а также явственно выражается в присущей китайской традиции незавершенности, ее динамизме и энigmatичности²⁰.

Поскольку высшие ценности даосизма не могли быть описаны строгими концептуальными рядами, даосские философы

сплошь и рядом привлекали для их передачи метафорически-образные приемы, цель которых — вызвать у читателя специфическое психическое состояние, приближающее даосского адепта к созерцанию верховных ценностей.

Одним из таких приемов, как указывалось раньше, являлось разрушение образного отождествления (или апофатичность). Другим специфическим приемом была энигматичность текстов. Разрушив почву объективации в сознании читателя, даосский учитель стремился побудить его к самостоятельному духовному поиску, проецируя на него собственную открытость и вопрошающее ожидание. Так как даосская традиция не может предложить ищущему некие «откровенные» знания, которые раскрывали бы собственные сакральные символы, то инициация ученика состоит лишь в подготовке его к поиску пути, который он должен найти сам. Нетрудно видеть значительное различие даосской, христианской и индуистской инициаций. Если христианская инициация предусматривает, что она не только готовит человека к движению по духовному пути (через традиционную технику покаяния), но и преобразует самую его жизнь в духовный путь (что делает его сопричастным конечной Истине²¹), а индийская сводится к гностическому сообщению о пути, рассматриваемому как основной преобразующий фактор, то даосская инициация замолкает еще до того, как этот путь становится виден. Таким образом, верховные категории китайской культуры, по природе своей апофатические, рассматриваемые в плане гносеологическом, могут быть вполне названы мистическими, т. е. не имеющими рациональной интерпретации.

Практически единственным высказыванием о Дао мнимопозитивного, катафатического характера в «Дао дэ цзине» является афоризм «Дао следует самому себе [таковому]» — *цзыжань*, выражение, которое часто переводят как «естественность». В данном случае такой перевод может ввести в заблуждение: это слово не передает смысла китайского термина «сам [таков]» и представляет Дао подчиненным иерархически превосходящему его принципу «естественности»²².

Это лишает Дао его пограничности и трансцендентности, в каком-то смысле создает иллюзию, что адепт, постигший Дао, — человек, всего лишь достигший некоего оптимального психического состояния. Поскольку ряд психических, космических состояний образует связную цельность, снимается момент энигматичности, и проблема следования Дао предстает позитивно развернутой. При этом термин «естественность» принимает почти абсурдную нагрузку: не будучи в древнем даосизме верховной и в полной мере субстантивированной категорией, он все же возводится в ранг последней и ставится в пограничное положение, занимаемое Дао. А коль скоро этот термин применим и к другим, менее значительным уровням даосского космоса (см., например, выражение «ваньчу чжи цзыжань» — «самостоятельность тьмы вещей»), традиция даосизма приобретает харак-

тер позитивистски описанной «правильной», или «естественной», жизни и сводится к ряду психофизических, моральных и социальных рецептов. На деле древний даосизм ставил перед своим адептом задачу глубокой мистической трансформации, которая не сводима к какой-либо психической переориентации, а может быть понята скорее как достижение суперпсихического опыта.

Выражение «цзыжань» ничего позитивно-гностического не сообщает о Дао; превыше его нет никакой реальности или принципа, и, таким образом, здесь сохраняется полнота апофатичности. В связи с этим нетрудно сделать вывод, что в древней даосской традиции только Дао обладает признаком подлинного самобытия, представляя как сакральная Самость (или Таковость) даосского мира. Ничто в сфере оформленного и бесформенного, видимого и невидимого этим признаком не обладает, хотя и может быть вполне «естественным» (т. е. соответствующим подобающему месту в космическом порядке), а также выступающим как определенная самостоятельная единица (то, что имеет *цзы* — «себя»).

Здесь кроется конститутивная основа всей специфики раннедаосского персонализма и мистики личности, ибо человек, не достигший суперпсихических мистических состояний «странствия» в Дао-потоке, не может иметь признаков самобытия, т. е. выступать как подлинная персона; он оказывается обусловленным многими факторами или «запертым (закоренелым) в вещах». Собственно говоря, все существо учения ранних даосов в его антропологическом плане допустимо воспринять как мистическую утопию поиска человеком той подлинной персоны, которую можно обрести лишь в сакральной самости самобытия Дао.

¹ Аверинцев С. С. «Символ». — Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 607.

² См.: Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967; Waley A. The Way and Its Power. L., 1943.

³ Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1970, с. 223.

⁴ См., например, определение А. И. Кобзевым *ци* как всеобщей «духовно-материальной энергетической субстанции» (Кобзев А. И. О понимании личности в китайской и европейской культурах. — Народы Азии и Африки. 1979, № 5, с. 24).

⁵ Это звучит, например, в небольших, но емких по содержанию работах И. И. Семененко о конфуцианских категориях. См. материалы конференции «Общество и государство в Китае» XIV и XV вв. (соответственно за 1983 и 1984 гг.).

⁶ Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

⁷ Этимологическое богатство словесных единиц языков индоевропейского корня все же редко придает им способность нести фразеологическую полноту; в иероглифических знаках это случается значительно чаще.

⁸ Видно, что распространенный перевод жэнь как «гуманность», «милосердие» не в состоянии передать всей концептуальной нагрузки этой категории, отражая разве что лишь одну из сторон ее этизированного прочтения.

⁹ Малявин В. В. Китайские импровизации Паунда. — Восток — Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1982.

¹⁰ Основательная критика перевода *дэ* как «добродетель» содержится в специально посвященной этому вопросу статье Э. М. Чэнь (*Chen E. M. The Meaning of Te in the Tao Te Ching. An Examination of the Concept of Nature in Chinese Taoism.*— *Philosophy East and West*. Vol. 23, № 4, October 1973.

¹¹ *Lavier J.-A. Bio-énergétique Chinoise*. P., 1976, с. 28. Цитируемая и другие работы французского исследователя китайской культуры и медицины Ж.-А. Лавье, несмотря на дискуссионность ряда моментов его позиции, представляют собой значительный интерес для целостного постижения многих символов этой культуры. Ж.-А. Лавье изучает китайскую медицину как раз на основе проникновения в особенности древнекитайской письменности. Его исследование таких значимых для китайской традиции категорий, как «пять стихий», десятиричная и двенадцатеричная циклическая системы, энергетические категории *ци*, *шэнь* и др., выходят далеко за рамки практически-медицинской сферы.

¹² *Lavier J.-A. Bio-énergétique Chinoise*, с. 29.

¹³ Там же, с. 89.

¹⁴ Восприятие философии вообще как области специального знания характерно и для ряда видных советских китаеведов. В. С. Спирин, например, во введении к своей известной книге так и пишет: «...философия всегда представляет собой теоретическое знание» (см.: *Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов*. М., 1976, с. 6), а А. М. Карапетьянц называет древнеконфуцианское учение «конфуцианской наукой» (*Карапетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий.*— *Конфуцианство в Китае*. М., 1982, с. 32). Такой явно гносеологический (даже сциентистский) крен, на наш взгляд, не может не повлечь те или иные искажения картины традиционнокитайского мировоззрения, поскольку включает в себе значительный исходный общетеоретический недостаток — не учитывается, что философское сознание есть нерасторжимое единство знания и оценки, в котором ценностный импульс часто бывает первичным и движущим.

¹⁵ *Needham J. History and Human Values: a Chinese Perspective for World Science and Technology.*— *Centennial Review*. 1976, vol. 20, № 1, с. 35.

¹⁶ Чжуанцзы иньдэ (Индекс к Чжуанцзы). Пекин, 1947, с. 204.

¹⁷ Древнекитайская философия. Т. I. М., 1972, с. 122.

¹⁸ *Белозерова В. Г. Символика оружия в «Даодэ цзине».*— *Дао и даосизм в Китае*. М., 1982, с. 38.

¹⁹ *Hsz Sung-peng. Lao Tzu's Conception of Ultimate Reality: a Comparative Study.*— *International Philosophical Quarterly*. 1976, vol. 16, № 2.

²⁰ Энигматичность китайской духовности в нашей литературе в полной мере раскрыта в работах В. В. Малявина.

²¹ Вспомним «Я есть Путь, Истина и Жизнь» (Иоанн, 14, 6).

²² См., например: *Дагданов Г. Б. Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя*. Новосибирск, 1984, с. 18.

А. И. Кобзев

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА
ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Методологические особенности традиционной китайской философии обусловлены как историческими, так и теоретическими факторами. В этом контексте автором рассматривается особая роль конфуцианства, сформировавшего в Китае стандарты научности, неразрывно связанные с нормами текстологического канона. В теоретическом плане для указанной философии характерно доминирование натурализма, т. е. материализма, сформировавшегося без взаимодействия с развитыми идеалистическими доктринами и проникнутого идеями гилозоизма, панпсихизма, гомоморфизма микрокосма и макрокосма.

Главным фактором, определившим специфику формальной методологии традиционной китайской философии, стало то, что в Китае не возникла самостоятельно наука логики. Это связано с неразвитостью как идеализма, так и диалектики, которая самоопределяется через преодоление логических формализмов. Альтернативную формальной логике роль здесь играла нумерология, теоретическая система особым образом связанных пространственно-числовых структур. В этой системе отсутствовало конститутивное для диалектики и логики понятие противоречия, но зато развивались две разновидности понятия противоположности («обратность» и «супротивность»).

Важнейшая методологическая процедура — обобщение — имела вид генерализации, количественного упорядочения обобщаемых объектов и выделения из них главного — репрезентанта (репрезентативная абстракция) без отвлечения набора идеальных признаков. Акт репрезентации обязательно предполагает выбор, т. е. влечет за собой аксиологизацию всей понятийно-терминологической иерархии.

Благодаря своей внутренней аксиологичности традиционная китайская философия естественным образом существовала в беллетризованных формах и придерживалась норм текстологического канона. В этих же рамках она была способна адаптировать и естественнонаучное знание. На понятийном уровне подобная пластичность обеспечивалась символическим характе-

ром ее терминологического аппарата, на межпонятийном — нумерологической методологией.

* * *

Китайская философия возникла примерно в то же время, что и древнегреческая и древнеиндийская, — в середине I тысячелетия до н. э. Отдельные философские идеи и темы, а также многие термины, образовавшие потом «основной состав» ее лексикона, содержались уже в древнейших письменных памятниках — «Шу цзине» («Каноне писаний»), «Ши цзине» («Каноне стихов»), «Чжоу и» («И цзине») ¹ (конец II — первая половина I тысячелетия до н. э.); это иногда служит основанием для утверждений (особенно китайских ученых), что философия в Китае возникла в начале I тысячелетия до н. э. Данная точка зрения мотивируется также тем, что в указанные произведения входят отдельные самостоятельные тексты, имеющие развитое философское содержание, — например «Хун фань» («Величественный образец») — гл. 24 из «Шу цзина» или «Си цы чжуань» («Комментарий привязанных слов (суждений?)») из «Чжоу и». Однако, как правило, создание или окончательное оформление подобных текстов датируется уже второй половиной I тысячелетия до н. э.

Первым исторически достоверным творцом философской теории в Китае был Конфуций, осознавший себя выразителем духовной традиции *жу* — ученых-интеллигентов, чье наименование стало затем терминологическим обозначением для конфуцианцев.

Согласно традиционной датировке старшим современником Конфуция был Лао-цзы, основоположник даосизма — главного оппозиционного конфуцианству идеологического течения. Однако сейчас установлено, что первые собственно даосские произведения были написаны после конфуцианских, даже, по-видимому, явились реакцией на них. Лао-цзы как историческое лицо скорее всего жил позже Конфуция ². Видимо, неточно и традиционное представление о доциньском (до второй половины III в. до н. э.) периоде в истории китайской философии как эпохе равноправной полемики «ста школ», поскольку все существовавшие в то время философские школы самоопределялись через свое отношение к конфуцианству.

Не случайно, что закончилась эта эпоха «антифилософскими» репрессиями Цинь Ши-хуанди, направленными именно против конфуцианцев. Термин *жу* обозначал не только и даже не столько одну из философских школ, сколько философию как «науку», точнее ортодоксальное направление в едином идеологическом комплексе, сочетавшем в себе признаки философии, науки, искусства и религии. В различные эпохи баланс этих признаков был различным.

Во II в. до н. э. конфуцианство добилось официального статуса ортодоксальной идеологии, но и раньше оно неформально

обладало подобным же статусом. Следовательно, история китайской философии связана с фундаментальным разделением философских школ по признаку соотносительности с ортодоксией. Этот релевантный теологии классификационный принцип имел в традиционном Китае универсальное значение, распространяясь на все сферы культуры, и в том числе на научные дисциплины.

Конфуций и его последователи видели основную задачу в теоретическом осмыслении исторической жизни общества и личной судьбы человека. Выступая в качестве носителей и распространителей культуры, они были тесно связаны с социальными институтами, ответственными за хранение и воспроизведение письменных, в частности исторических и литературных, документов (культура, письменность и литература в китайском языке обозначались одним термином — *вэнь*), и их представителями — скрибами-ши. Отсюда происходят три основные особенности конфуцианства: 1) в институциональном плане — связь или активное стремление к связи с административным аппаратом, постоянные претензии на роль официальной идеологии, 2) в содержательном плане — доминирование социально-политической, этической, обществоведной, гуманитарной проблематики, 3) в формальном плане — признание текстологического канона, т. е. соответствия строгим формальным критериям «литературности», в качестве методологически значимой нормы. С самого начала программной установкой Конфуция было «передавать, а не создавать, верить древности и любить ее» (Лунь юй, VII, 1). При этом акт передачи древней мудрости грядущим поколениям имел культуросозидательный и творческий характер, поскольку канонические произведения, на которые опирались первые конфуцианцы, были уже малопонятны их современникам и требовали осмысляющих толкований. В итоге доминантными формами творчества в китайской философии стали комментаторство и экзегеза древних классических произведений. Теоретическое новаторство, как правило, не только не акцентировалось и не получало явного выражения, но, напротив, растворялось в массе комментаторского (квазикомментаторского) текста.

Эта особенность китайской философии определялась целым рядом факторов — от социальных до лингвистических. Древнекитайское общество не знало полисной демократии и порожденного ею типа философа, сознательно отрешившегося от окружающей его эмпирической жизни во имя осмысления бытия, как такового. Приобщение к письменности и культуре в Китае всегда и определялось достаточно высоким социальным статусом, и определяло его. Уже со II в. до н. э., с превращением конфуцианства в официальную идеологию, начала складываться экзаменационная система, закреплявшая связь философской мысли как с государственными институтами, так и с «классической литературой» — определенным набором канонических текстов. Издревле же подобную связь обуславливала специфическая (в том числе лингвистическая) сложность получения образова-

ния и доступа к материальным носителям культуры (прежде всего книгам).

Благодаря высокой социальной позиции философия играла выдающуюся роль в жизни китайского общества. Непреложное использование регламентированного набора канонических текстов составляло источник для всевозможных умозрительных спекуляций. На этом пути, предполагающем учет предшествующих точек зрения на каноническую проблему, китайские философы с неизбежностью превращались в историков философии, и в их сочинениях нередко исторические аргументы брали верх над логическими.

То, что собирался «передавать» Конфуций, было зафиксировано главным образом в историко-дидактическом и литературном памятниках — «Шу цзине» и «Ши цзине».

На основе предфилософских исторических и литературных памятников сложился автохтонный лексикон традиционной китайской философии. Особенности его происхождения, закрепленные канонизирующим отношением, обусловили то, что термины здесь не суть термины в узком смысле слова — они не однозначны, поскольку во всех языках незамысловатые и «литературные» слова, выражающие наиболее общие понятия, как правило, многозначны. Поэтому лексикон традиционной китайской философии в широком смысле практически совпадает с естественным языком (в его письменно-литературном варианте — вэньяне), а в узком смысле представляет собой чрезвычайно ограниченный круг — примерно 60—100 терминов, — что соответствует основополагающим для китайской культуры классификационным наборам³.

Стабильность этого круга обуславливалась тем, что определяющей была не понятийная, а терминологическая преемственность, опиравшаяся на детальную нюансировку многочисленных значений одних и тех же терминов.

Оборотной стороной традиционной ограниченности числа проблем и категорий китайской философии явилось то, что ее термины, по-видимому, в большей степени, чем термины какой-либо другой философии, охвачены разного рода системными связями и сочетаниями (преимущественно классификационного характера). Отсутствие стремления к передаче новых идей непременно с помощью новых слов и понятий и склонность к аттестации новых идей как старых с неизбежностью приводили ко все большему взаимоопределению и взаимосвязыванию устоявшихся понятий и терминов. Философский термин в различных сочетаниях мог обозначать различные, порой даже противоположные, явления, что соответствовало, хотя и на совершенно другом уровне, полисемантизму данного термина в исходных канонических текстах (где он собственно был не термином, а обыкновенной лексической единицей естественного языка, трансформированного в вэньянь).

Это нередко вполне сознательно использовалось китайскими

философами. Например, крупнейший неоконфуцианец Чжу Си (1130—1200) следующим образом обыгрывал двусмысленность термина *син* («действие» — «идти»): «Знание и действие (*син*) постоянно нуждаются друг в друге. Так, глаза без ног не идут (*син*), а ноги без глаз не видят»⁴. Наиболее важными постоянными обертонами основных значений терминов китайской философии были нормативные и аксиологические смыслы. К примеру, упомянутый термин *син* без всяких дополнительных определений мог означать нормативное действие, соответствующее долгу-справедливости (*и*), а *ю* («наличие-бытие») — ценность, достояние. Сам понятийный аппарат, пронизанный нормативной и аксиологической семантикой, нацеливал внимание не на анализ истинной подосновы, субстанции вещей, а на анализ соотносительной ценности и нормативных соотношений отдельных вещей в мире в целом как их совокупности (все сущее — «десять тысяч вещей», или «десять тысяч наличий»), в чем усматривается практичность и прагматичность китайской философии. В соответствии с подобной установкой в ней так и не было выработано понятие бытия, как такового. Отсутствуют в ее понятийном аппарате и другие фундаментальные, с точки зрения западной философии, категории — «материя», «идеальное», «моральное», «органическое», «творение», а также, видимо, «пространство», «время» и пр.

Нередко отождествляемая с «материей» категория *ци* обозначает общемировую динамическую воздухообразную субстанцию — пневму, которая, обладая признаками материальности, в то же время может противопоставляться материи (в нашем понимании) в качестве жизненной силы и психической энергии⁵. Понятие идеального иногда усматривается в категориях *у* — «отсутствие-небытие» (особенно у даосов) — и *ли* — «принцип-резон» (особенно у неоконфуцианцев). Однако *у* обычно обозначает неналичное (потенциальное) бытие и в лучшем случае может быть некоторым аналогом платоно-аристотелевской материи (актуального небытия), а *ли* выражает идею упорядочивающей структуры (закономерности или «законного» места), имманентно присущей каждой отдельной вещи и лишенной трансцендентного характера⁶. Отсутствие в традиционной китайской философии понятия идеального — свидетельство господства в ней натурализма и невыработанности развитых идеалистических концепций типа платонизма или неоплатонизма (и тем более классического европейского идеализма нового времени). Для характеристики ведущей тенденции в китайской философии более приемлем термин «натурализм», чем «материализм», так как последний коррелятивен термину «идеализм» и вне этой корреляции утрачивает научный смысл. Тут уместно вспомнить, что само понятие материи европейская философия получила из недр платоновского идеализма.

Как показывает история западной философии, формальная логика и идеализм генетически связаны, поскольку в основе того

и другого лежит осознание понятий как самостоятельных нематериальных сущностей, которые находятся в особых (логических) соотношениях⁷.

Так же неразрывно, как материализм с идеализмом, связаны друг с другом и диалектика с логикой. Деструктивное для логики и конструктивное для диалектики противоречие⁸ принципиально недоступно эмпирическому наблюдению в материальном мире, где невозможно найти круглый квадрат. Не случайно абсолютные материалисты — киники, отрицавшие идеальное, как таковое, не признавали и существования противоречия вообще. Напротив, в сфере идеального, будь то самостоятельный мир идей или теория, претендующая на объяснение материальной действительности, противоречие легко допустимо. Более того, согласно Гегелю, диалектика и есть «чистое движение мышления в понятиях», т. е. мать всего идеального.

Поэтому в домарксовый период диалектика всегда шла рука об руку с идеализмом; античная диалектика, по словам А. Ф. Лосева, это «логос эйдоса». Достаточно сказать, что величайшими диалектиками были крупнейшие идеалисты Платон и Гегель. Но, с другой стороны, чисто идеальными объектами оперирует и логика. Поэтому «отец» науки логики Аристотель также первым исследовал диалектику «более или менее точным образом»⁹. Не случайно и то, что в средние века логика часто фигурировала под именем диалектики. Китайскому же натурализму не свойственно противостояние материализма и идеализма, логики и диалектики. В произведениях китайских мыслителей пока не обнаружено ни формальной логики, ни диалектики¹⁰ в смысле признания синхронного тождества противоречащих характеристик, а не рассуждений о том, что одна противоположность во времени сменяет другую и, наоборот, что противоположности взаимопределяют друг друга. И сам Гегель, и К. Маркс¹¹ отчетливо указывали на коренное отличие китайской философии от гегельянства, т. е. воплощенной диалектики.

Конечно, термин «диалектика» весьма многозначен. Даже если оставить в стороне такие его трактовки, при которых оказывается, что диалектику изобрел хамелеон (афоризм В. В. Розанова), все равно придется признать существование многих ее разновидностей и исторических типов. Например, в античной диалектике советские исследователи выделяют четыре главных типа, а с точки зрения Гегеля, уже учение Гераклита было третьим родом диалектики¹². В таком расширительном смысле многочисленные высказывания китайских философов о взаимодействиях и взаимопревращениях противоположностей в духе «субъективной резонирующей диалектики, исходящей из внешних оснований, ограничивающейся лишь признанием того, что „в правильном содержится также и неправильное и в ложном содержится также и истинное”»¹³, конечно, могут быть квалифицированы как диалектические. Но эту наивную диалектику сле-

дует принципиально отличать от диалектики в собственном смысле.

«В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия в самой сущности предметов»¹⁴. Иначе говоря, собственно диалектика требует принципиально осознанного нарушения логического закона противоречия. Иллюзия подобного нарушения часто создается при чтении китайских философских сочинений только потому, что в них один и тот же термин употребляется в заведомо различных смыслах. Например, в первой строке знаменитого «Дао дэ цзина»: «Дао кэ дао фэй чан дао» один и тот же иероглиф *дао* в первом случае означает относительный «путь» (закономерность, метод, учение), во втором — его прохождение или выражение в словах, в третьем — абсолютный (постоянный) Путь.

Диалектика же в собственном смысле, преодолевающая закон противоречия, не в силах проделать подобное с логическим законом тождества, поскольку для того, чтобы утверждать, что S одновременно есть и не есть P, необходимо в обоих случаях под P понимать одно и то же. Иначе это будет не более чем софистика, релятивизм или та «внешняя диалектика», которая, по определению Гегеля, делает «шатким все, что обыкновенно считается прочно установленным»¹⁵.

Итак, диалектика в собственном, а не софистическом или наивно-релятивистском смысле как минимум нуждается в понятии тождества противоречащих определений. Но ни такового, ни понятия противоречия вообще китайские философы самостоятельно не выработали. Попутно вспомним, что Чжан Дунсунь считает их не создавшими и понятие тождества¹⁶.

Современный китайский эквивалент «противоречия» — *мао-дунь* — восходит к тексту «Хань Фэй-цзы» и буквально означает нечто несовместимое — «[всепробывающее] копье и [непробываемый] щит»¹⁷. Но понятия «всепробывающее копье» и «непробываемый щит» могут оба одновременно отрицаться, что невозможно для противоречащих понятий, следовательно, они выражают идею противоположности, а не противоречия. И надо заметить, что даже в современных текстах *мао-дунь* по большей части означает именно «противоположность», а не «противоречие». Не располагая специальным понятием противоречия (контрадикторности), без которого, повторим, немислима диалектика в собственном смысле, китайские философы только дифференцировали понятие противоположности (контрарности), основные разновидности которого — «обратность» (*фань*) и «супротивность» (*дуй*), кстати, выражающие два типа парных соотношений гексаграмм в нумерологическом каноне «Чжоу и». Причем сами термины *фань* и *дуй* антонимичны: первый означает «неправильность», «несоответствие», второй — «правильность», «соответствие».

Идею противоречия синологи также часто связывают с категориями *инь* и *ян*. Но и они могут быть вместе отрицаемы (так,

Единое и Хаос, Беспредельное и Великий предел суть ни инь, ни ян), а следовательно, выражают отношение противоположности. Лю Байминь, например, прямо противопоставляет первый принцип «Чжоу и» — закон дуальности инь и ян — логическому закону противоречия¹⁸. Показательно, что Ян Сюн (53 г. до н. э.—18 г. н. э.) счел возможным дополнить двоицу символов инь и ян (— и —) третьим равноправным символом — — —, что было бы невозможно при отношении противоречия между инь и ян. Из сказанного явствует, что недоразумением следует считать мнение Т. П. Григорьевой, полагающей, будто у диалектически философствовавших китайцев «не могло появиться понятие противоположности, как таковой, ибо они не противопоставляли одно другому»¹⁹. И наоборот, удивительное для неспециалиста прозрение заключено в словах Г. Гессе о величайшем китайском антиномисте Лао-цзы, мысль которого «как раз не парадоксальна, а строго биполярна, двуполюсна, т. е. имеет одно измерение»²⁰. Действительно, парадокс строится на противоречии, а «биполярность» Лао-цзы — на противоположности²¹.

Хотя обычно основополагающий диалектический закон формулируется как закон единства и борьбы противоположностей, в действительности он подразумевает отношение противоречия, а не противоположности. Видимо, тут дело в том, что члены отношения противоречия не имеют специального однословного обозначения и потому не вполне корректно именуется противоположностями. Если же считать, что названный закон имеет в виду отношение противоположности, то лишается смысла другой закон — отрицания отрицания и возвращения якобы к старому: отрицание в рамках как логического, так и диалектического противоречия дает *однозначный* результат, например, отрицая бытие, мы однозначно получаем небытие, а отрицая последнее, возвращаемся к якобы старому, согласно диалектике, или исходному, согласно логике, — бытию. Отрицание же в рамках отношения противоположности вообще не позволяет получить одну противоположность из другой: отрицая, например, черное, мы никак не получим белое, а только нечерное. И вообще, отношение противоположности весьма условно, на что обратил внимание еще Аристотель (Категории, 10—11). Так, непонятно, что считать противоположностью единице: 0 или —1. Поэтому соотношение противоположных понятий формально-логически невыразимо, чего, конечно, нельзя сказать о соотношении противоречащих понятий. Это еще одно проявление связи логики и диалектики.

Не согласуется отношение противоположности и с третьим законом диалектики — законом перехода количественных изменений в качественные и обратно. Смысл этого закона в том, что в своем развитии всякое явление проходит ряд *последовательных* стадий, т. е. из состояния А переходит в состояние В, или не-А, но не Z. Однократный качественный скачок способен преодолеть неизмеримо тонкую границу, отделяющую белое от не-

белого, но не изрядное (цветное или по крайней мере серое) расстояние между белым и черным. Прямое превращение белого в черное подобно превращению Савла в Павла, т. е. равносильно чуду.

Китайские философы, не различая противоположность и противоречие, были даже склонны последнее рассматривать как первое. С этим удивительным фактом можно столкнуться при анализе категорий *ю* и *у* — «наличие-бытие» и «отсутствие-небытие», которые, находясь, с нашей точки зрения, в отношении противоречия, тем не менее в «Чжуан-цзы» и «Хуайнань-цзы» не превращаются друг в друга посредством отрицания, а мыслятся как противоположности.

Логическое осмысление противоречия (см.: *Аристотель*. Категории, 10) было достигнуто в Европе благодаря осознанию идеальной сущности понятия, тайну которой составляет ее общность. Фиксируемые в понятии признаки общи всем объектам, входящим в его объем. Общее и было гипостазировано Платоном как идеальное. Эйдос (идея) есть вид.

Напротив, китайский натурализм, не различая идеального понятия и материального слова (и то и другое есть *мин* — «имя»), не выработал и логической концепции общего как идеальной сущности, присущей целому классу материальных объектов. Поэтому, как уже давно было отмечено синологами, китайские классификации не соблюдали принципа соотношения общего и частного²².

Высказанный тезис может быть подвергнут сомнению на том основании, что все китайские философы будто бы признавали принцип «исходя из одного, знать многое», который означает нечто вроде движения от общего к конкретному. Так, в «Лунь юе» сообщается, что Конфуций утверждал: «Если тот, кому определили (цзюй) одну сторону (юй), исходя из этого не [сумеет] обернуться (фань) к [остальным] трем сторонам, то не следует повторять» (VII, 8)²³, а также что его любимый ученик Янь Хуэй «на основании услышанного об одном знал о десяти» (V, 8/9) и, наконец, что он сам характеризовал себя как того, кто познаёт и следует Дао, «проницая единым» (IV, 15; XV, 3). В виде гносеологической формулы этот принцип представлен и в «Сюнь-цзы»: «Посредством одного познается десять тысяч (тьма)» — и в «Хуайнань-цзы»: «Для способного знать единое нет ничего (букв. — «ни одного». — А. К.) не знаемого. Для не способного знать единое нет ничего (букв. — «ни одного», — А. К.), что бы [он] был способен знать»²⁴.

Однако прежде всего следует заметить, что даже внутри конфуцианства универсальность этого принципа подвергалась сомнению. Сюнь-цзы, например, явно намекая на вышеприведенное положение Конфуция (Лунь юй, VIII, 8), утверждал, что применительно к Дао «одной стороны (юй) недостаточно, чтобы определить (цзюй) его»²⁵. Суть дела, впрочем, не в этом, а в том, что во всех случаях здесь речь идет об одном как о *глав-*

ном, а не общем, о едином как о конкретной целостности, а не абстрактной общности. Это достаточно очевидно из самих приведенных пассажей. Но еще более выразительно следующее рассуждение Сюнь-цзы о Дао (собственно Дао и имелось в виду древнекитайскими мыслителями, когда они говорили об универсальном Едином): «Тьма вещей представляет собой один бок (пьянь) Дао. Одна вещь представляет собой один бок тьмы вещей. Глупец, имея дело с одним боком одной вещи, считает себя знающим Дао. [Но, в действительности, такое] знание отсутствует»²⁶. (Сходная мысль высказана в «Хуайнань-цзы»: «Тьма вещей — только один из родов»²⁷.) Если бы Дао мыслилось китайским философом как нечто общее, как своего рода универсальная закономерность, то он должен был бы сказать, что оно представляет собой один «бок», т. е. одну сторону, всей тьмы вещей, а не наоборот.

Итак, в данном случае, как кажется, мы имеем дело с тем, что в логике называется репрезентативной абстракцией. Для пояснения этой мысли и одновременно более убедительного ее подтверждения удобно обратиться к анализу термина *гун* (общий), которым оперировали китайские философы в логикоподобных контекстах (*гун мин, да гун мин* — «общее имя», «большое общее имя» в «Сюнь-цзы»). Основу пиктографической ипостаси знака *гун* составляет изображение двух сведенных вместе рук; отсюда его общее значение — «сводить вместе», именно «соединять», а не «отвлекать» или «абстрагировать» (лат. *abstraho* — «отделять, отрывать»), т. е. разъединять. Это значение отчетливо проявляется в изречении «Дао дэ цзина»: «Тридцать спиц соединяются (*гун*) в одной ступице» (§ 11). Идея соединения влечет за собой идею соединяющего начала. Хорошим примером этому служит известный афоризм из «Лунь юя»: «Осуществляющий политику добродетели (*дэ*) подобен Полярной звезде, которая находится на своем месте, а множество звезд соединяется (*гун*) [вокруг] нее» (II, 1).

Полярная звезда в данном афоризме обозначена термином *бэй чэнь* (букв.— «Северное небесное тело»). В древнейшем китайском толковом словаре «Эр я» (III—II вв. до н. э.), входящем в конфуцианское Тринадцатиканоние, сказано: «Северный предел (бэй цзи) называется Северным небесным телом», чему дается пояснение в комментарии Го Пу (276—324): «Северный предел есть центр неба, упорядочивающий четыре времени [года]»²⁸. Выдающийся древнекитайский астроном и математик Чжан Хэн (78—139) также писал: «Северный предел — это середина неба»²⁹. Центральную и руководящую роль на небе, присущую Полярной звезде, ранее отмечал Сыма Цянь (II—I вв. до н. э.), называвший ее Небесным пределом (тянь цзи)³⁰. Под таким наименованием она фигурирует и в еще более древнем произведении — «Люй ши чунь цю» (III в. до н. э.), где говорится: «Звезды всех пределов (цзи син) вместе с небом перемещаются, а Небесный предел недвижим»³¹.

Приведенный материал показывает, что Полярная звезда издревле в Китае осознавалась как центральная, а следовательно, самая главная звезда на небосводе. Поэтому концентрация вокруг нее других звезд, подчинение ей циклического хода времен, притяжение к ней магнита и т. п. считалось вполне естественным.

Нам в данном случае важно то, что при таком понимании Полярная звезда обозначалась термином *цзи* — «предел», («край», «оконченность», «центр», «главная позиция», «конек крыши»). В первом полном китайском словаре «Шо вэнь цзе цзы» (I—II вв.) этот термин определяется посредством иероглифа *дун*, имеющего значение «центральная балка», «центр (комнаты)», «верх (конек)». В «Си цы чжуани» (II, 2) *дун* выступает в паре с *юй* в выражении, синонимичном термину *юй чжоу* — «пространство — время», «вселенная». Следовательно, синонимы *дун* и *чжоу* также выявляют связь *цзи* с идеями центральной вертикальной оси, верха и неба (времени)³². Присущие термину *цзи* словарные значения «главный» и «центральный» (к сожалению, не фиксируемые в отечественных китайско-русских словарях) прослеживаются в древнейших канонических произведениях — «Ши цзине» и «Шу цзине». В одном из стихотворений «Ши цзина» иероглиф *цзи* непосредственно обозначает центр: «Столица Шан сильна-крепка, [она] — центр-предел (цзи) для четырех стран света (сы фан)» (IV, V, 5, 5; ср. также: IV, I, 10). В «Шу цзине» же § 5 главы «Хун фань», занимающей центральное место в моделирующем тексте этой главы девятиричным магическом квадрате *ло шу*, называется «Предел владыки» (хуан цзи). Объясняя название этого параграфа, Ян Юнго утверждает, что иероглиф *цзи* в нем имеет значение «середина»³³.

После проведенного разыскания в области семантики иероглифа *цзи* обратимся к образованному с его помощью фундаментальному неоконфуцианскому термину *тай цзи* — «Великий предел». Он обозначает предельное обобщение «принципов» (ли) и потому скрывает в себе тайну неоконфуцианской методологии. Во-первых, следует сказать, что данный термин играл важную роль в китайской философии с древности, происходя из «Чжоу и», где говорится: «Перемены имеют Великий предел, он рождает двоицу образов, двоица образов рождает четыре символа (сян), четыре символа рождает восемь триграмм» (Си цы чжуань, I, 11). Нетрудно заметить, что тут это понятие связано и с числовой, и с наглядно-образной (сян), т. е. пространственной, символикой. В «Си цы чжуани» знак *цзи* представлен и как обозначающий определенную числовую операцию — «доведение чисел до предела» *цзи шу* (I, 5, 10). Но эта операция вовсе не обязательно предполагает «обобщение» чисел, т. е. приведение большего к меньшему, многообразия к единству, как это может показаться, если судить по пассажу о тай цзи. В «Тай сюань цзине» Ян Сюна, например, говорится, что «доведение до предела

единицы производит двойку, доведение до предела двойки производит тройку»³⁴.

Следовательно, Великому пределу может соответствовать и наименьшее и наибольшее число, т. е. в нумерологической номенклатуре — и 1, и 10 000 (тьма) или 11 520. Именно так, двсяко, он и соотносится с «принципами» в неоконфуцианской теории. В наиболее репрезентативном ее варианте — концепции Чжу Си — Великий предел осмысляется, с одной стороны, как изначальный, первоосновной и наивысший «принцип», а с другой — как собрание (цзун, хэ, хуэй) всех «принципов», «принципов неба, земли и тьмы вещей»³⁵. Существенно важно то, что Великий предел объединяет «принципы» не в качестве самой общей идеи (вроде Блага у Платона или Бытия у Гегеля), ибо прежде всего не он присутствует в каждом из них, а наоборот, вся «тьма принципов» — в нем (здесь возможны аналогии и с первосостоянием, когда «все вещи были вместе» у Анаксагора, и с высшей монадой, т. е. Богом, у Лейбница).

Подобный способ выражения общности вполне понятен в ретроспективе истории китайской философии. Отсутствие развитых форм идеализма, эксплицитного понятия об идеальном, логических представлений об абстракции заставляло выражать идеи с помощью материальных символов. Чтобы выразить определенную идею с помощью материального объекта, естественно выбирать такой объект, в котором все признаки, охватываемые данной идеей, будут наличествовать в наибольшей полноте и характернейшим образом. А это и означает, что выбранный объект будет описан как собрание всех рассматриваемых признаков.

Если взять идею любви в логическом смысле, то следует сказать, что составляющие ее признаки присущи всем разновидностям любовных проявлений. Если же говорить о Венере как репрезентативной абстракции идеи любви, то, напротив, следует сказать, что ей присущи все разновидности любовных проявлений. Обычно репрезентативная абстракция — результат перехода от индивидуального к общему: так, Афродита у Эмпедокла отождествляется с общекосмической интегративной силой, Любовью (О природе, 71, 73), но может быть и результатом обратного процесса; например, фраза «Се, Человек!» (Иоанн 19, 5) означает, что вся человечность в целом присуща одному Человеку (Христу), ибо с теологической точки зрения не люди воплощают в себе Христа, а он — всех людей в себе. Конечно, репрезентативная абстракция — все-таки абстракция, и она определенным образом отражает логические связи. Свидетельства тому — представления об участии или присутствии Венеры во всем, что связано с любовью, и неоконфуцианский тезис о присутствии Великого предела в каждой вещи. Такова «логическая тайна» Великого предела. Ее раскрытие показывает, что соотношения между «принципами» вплоть до их вершины — Великого предела не носят в строгом смысле собственно логического характера, поскольку это соотношения материальных или материаль-

лизованных структур (в виде набора репрезентативных абстракций), а не идеальных объектов (в виде иерархии логических признаков).

Что же касается материальной (материализованной) природы Великого предела и соответственно всех «принципов», то в качестве ее яркой иллюстрации можно процитировать самое начало сунского трактата «Чжоу и ту», входящего в «Дао цзан» (№ 157 — здесь и далее нумерация по Конкордансу К. Шиппера): «Когда Великий предел еще не имел символов и чисел, [он] был одной пнеумой (ци)». Знаменательно также, что Сунь Ятсен первобытную материю в состоянии эфира обозначал термином *тай цзи*³⁶. Материальный (материализованный) характер Великого предела проявляется и в наличии у него признака центральности (чжун), что отражают многочисленные схемы в неоконфуцианской и даосской литературе. В самом знаменитом Плате Великого предела, «Изъяснение» («Тай цзи ту шо») к которому написал Чжоу Дуньи (1017—1073) и который генетически связан с даосскими трактатами VII—X вв., Великий предел изображен в виде пустого круга — центрального среди расширяющихся концентрических окружностей, которые символизируют различные этапы космогенеза. Логическая трактовка Великого предела как наиболее общей идеи потребовала бы противоположного его изображения — в виде всеобъемлющего круга с наибольшим диаметром.

Нужно также обратить внимание на связь Великого предела с Дао. Уже в «Шу цзине» предел — *цзи* выступает в качестве аналога Дао («Хун фань», § 5, песня)³⁷, а в «Чжуан-цзы» о Дао прямо говорится как о «пределе вещей» (у чжи цзи)³⁸. В «Люй ши чунь цю» содержится любопытный парафраз «Чжоу и»: «Великое единое (тай.и) производит двоицу образов»³⁹. Он обнаруживает тождество Великого предела и Великого единого, в свою очередь, в «Люй ши чунь цю» идентифицированного с Дао⁴⁰. Следовательно, данный памятник свидетельствует о тождестве Великого предела и Дао. В своем комментарии ко второй фразе «Тай цзи ту шо» Чжу Си писал: «Великий предел — это надформенное Дао» (Тай цзи син эр шан чжи дао е). Он называл также Великий предел высшим «дао-принципом» (дао ли). Хорошо известны популярные в китайской литературе характеристики Дао то как присутствующего везде и всюду, всеохватного и всеобъемлющего, то как центральной точки мироздания⁴¹. Эти противоречивые характеристики рационально согласуются друг с другом в свете сказанного ранее о Великом пределе, который Чжу Си в комментарии к «Тай цзи ту шо» прямо отождествил с Беспредельным или Пределом отсутствия-небытия (у цзи). В качестве репрезентативной абстракции Дао, с одной стороны, является единичным объектом, Великим единым, центром мироздания, а с другой — репрезентантом всего сущего, благодаря чему тьма вещей и представляет собой лишь один «бок» его «беспредельной» всеобщности.

В этом смысле Дао и Великий предел — полные аналоги. Основное различие их, видимо, в том, что Дао сгражает процессуальный, а Великий предел — структурный аспект бытия.

Важнейшая объединяющая их ипостась — Великое единое — связана также с Полярной звездой, с которой и начался данный категориальный разбор. У Сыма Цяня отражены ханьские представления о том, что Великое единое располагается именно на Полярной звезде — Небесном пределе⁴². Резюмируя, можно сказать, что Полярная звезда — это зримый и локализованный космологический аналог Великого предела, а Великий предел — незримый и нелокализованный общеонтологический и методологический аналог Полярной звезды.

Сопряженная с обоими этими объектами процедура обобщения представляет собой объединение определенной совокупности материальных (материализованных) объектов, структур или имен вокруг центрального (главного) члена. Подобное объединение (гун), согласно Сюнь-цзы, дает в итоге «связующее имя» (юэ мин)⁴³. На первый взгляд его получение может показаться результатом чистого абстрагирования, поскольку невольно ассоциируется у нас с несомым им понятием. Но тут следует помнить о материальном характере слов, как таковых, и о том, что имя китайские философы могли считать одним из элементов обозначаемого им (концентрирующегося вокруг него) класса вещи. Об этом с парадоксальной заостренностью свидетельствует афоризм Хуэй Ши (IV в. до н. э.): «У курицы три ноги»⁴⁴, в котором слово «нога» ставится в один ряд с двумя физическими ногами. В общей форме данный принцип рядоположенности имени (мин) и сущности (ши), т. е. рассмотрения в единой плоскости обозначения и обозначаемого, зафиксирован в «Чжуан-цзы»: «„Одно“ и слово [„одно“] составляют два, „Два“ и одно составляют три»⁴⁵. Указанный принцип обусловлен отсутствием представления о слове как логосе, т. е. воплощении идеального объекта — понятия, благодаря чему и слово и обозначаемое им явление мыслились как однопорядковые объекты — материальные вещи. Отсюда, в частности, ясно, почему в процедурах классификации и определения понятий китайские философы апеллировали не только к их логическому содержанию — степени общности, но и к материальной форме — выраженности в том или ином количестве знаков (что с логической точки зрения совершенно безразлично)⁴⁶.

Учет количественной характеристики знакового выражения при определении его содержания знаменует собой важный нумерологический эффект материализующего представления об именах и их денотатах. К примеру, в «Мо-цзы» противопоставляются в качестве ложного (недопустимого — вэй кэ) и истинного соответственно следующие суждения: «Быки и лошади [в совокупности] не суть [одни] быки»; «Быки и лошади [в совокупности] не суть [одни] быки и не суть [одни] лошади»⁴⁷. С логической точки зрения очевидно, что истинность второго сужде-

ния с необходимостью обуславливает истинность первого. Понять, почему для моистов это не так, помогает рассуждение из «Гунсунь Лун-цзы», в котором обсуждается проблема возможности квалифицировать белую лошадь как лошадь: «„Лошадь” без „белого” означает лошадь. „Белое” без „лошади” означает белое. Соединяя „белое” с „лошадью”, получаем сложное имя „белая лошадь”. Это составное (белая лошадь.— А. К.) именовать посредством несоставного (лошадь.— А. К.) недопустимо»⁴³. Второе моистское суждение соответствует требованию «Гунсунь Лун-цзы» — чтобы в случае сложносоставности определяемого (быки и лошади) таковым же было и определяющее (не суть быки и не суть лошади), поэтому оно признано истинным. Первое же суждение не соответствует данному требованию и потому признано ложным. Следовательно, истинность суждений здесь оказывается прямо зависимой от количественной характеристики их знаковой формы, т. е. нумерологизированной.

Обобщение посредством репрезентативных абстракций и материализующее представление о понятиях на терминологическом уровне, г. е. в сфере имен, давали интересный результат. Странной на первый взгляд особенностью многих китайских философских терминов является принципиальная разноразноуровневость их значений, выражающаяся в том, что один и тот же термин обозначает и определенный класс явлений в целом, и отдельный элемент этого класса. Например: «небо» (тянь) — это и элемент космологической триады «небо, человек, земля» (тянь, жэнь, ди), и обозначение ее в целом в значении «природа»; «пневма» (ци) — элемент гносео-психологической триады «пневма, душа, семя, дух-божество» (ци, цзин, шэнь) и одновременно обозначение каждого из трех ее элементов (сань ци — три пневмы); «индивидуальная природа (характер)» (син) — элемент антропологической пары «индивидуальная природа, чувственность» (син, цин) и ее обобщающее обозначение; «фигура (телесная форма)» (син) — один из элементов пятеричного набора чувственных качеств вещей, «вид, облик, фигура, звучание, цвет» (мао, сян, син, шэн, сэ), и обозначение суммы всех этих элементов; «тело (кожный покров)» (шэнь) — один из элементов пятеричного набора органов чувств человека, «тело (кожный покров), язык, нос, уши, глаза» (шэнь, шэ, би, эр, янь) и их совокупность в значении «целостный, обладающий душой и телом человеческий организм»; «(мажорный) лад» (люй) — элемент пары «минорные (инь) и мажорные (ян) лады» (люй, люй) и общее обозначение всех ладов и т. д.

Данное терминологическое явление кажется странным с точки зрения формальной логики, требующей самостоятельного обозначения для каждого уровня обобщения и строгого соблюдения иерархии множеств (ср. тонкие дистинкции «теории типов» Б. Рассела). Но с позиций обобщения посредством репрезентативных абстракций тут все выглядит довольно естественно. В классе А, состоящем из элементов а..., z, выделяется главный

(центральный) элемент x (эту процедуру мы предлагаем называть репрезентацией). Поскольку он является наиболее характерным (репрезентативным) в данном классе, его обозначение переносится на все остальные элементы, т. е. осуществляется мыслительная операция: $a = x, b = x... z = x$. После этого уже очень просто перенести обозначение x на весь класс A , т. е. признать, что $A = X$. Последнюю процедуру мы предлагаем называть генерализацией в узком смысле, а весь процесс получения репрезентативной абстракции — генерализацией в широком смысле (подробнее об этом ниже). Позволим себе проиллюстрировать действие приведенной схемы на конкретном примере: «Три пневы соединяются (гун) в единое. Одно есть душа-семя, одно есть дух-божество, одно есть пнева. Эта триада соединяется в единой позиции (и вэй)»⁴⁹.

Рассмотренное явление, на наш взгляд, отнюдь не свидетельство терминологической неразборчивости, а вполне закономерное следствие реального противоречия между насущной теоретической необходимостью формирования многоуровневой по вертикали иерархии обобщений и господствующим натуралистическим представлением об именах (и словах вообще) как материальных объектах, которые в силу своей материальности имеют одинаковый — нулевой коэффициент абстрактности и, следовательно, все вместе мыслятся расположенными на едином горизонтальном уровне.

Подход к именам (словам) как к материальным объектам обуславливал также визуализацию и геометризацию представлений об их взаимных соотношениях. Это и означает, что общеметодологическая структурно-организующая роль, которой в Европе обладала логика, в Китае принадлежала геометризированной комбинаторике, т. е. нумерологии. Возьмем простейший пример — фразу из «Сюнь-цзы»: «Мин сань жи юэ»⁵⁰. Исходя из сказанного, в ней можно выделить по крайней мере три смысла: 1) онтологический, 2) понятийный, 3) лексический. Онтологически смысл: «Свет [разума] составляет троицу с солнцем и лунной». Понятийный смысл: «[Понятие] „свет” — третье (т. е. обобщающее.— А. К.) для [понятий] „солнечный [свет]“ и „лунный [свет]“». Лексический смысл: «Из [двух знаков] жи и юэ образуется третий — мин». Последний смысл разбираемой фразы особенно интересен. В нем отражена графическая процедура, восстанавливающая этимологию иероглифа мин — «свет», который состоит из элементов, тождественных иероглифам жи — «солнце» и юэ — «луна». Анализ этой процедуры обнаруживает еще одно важное обстоятельство: соотносимый с наибольшим тут числом — 3⁵¹, обобщающий член занимает центральную, а не крайнюю позицию⁵². Таким образом, здесь мы приходим к тому же результату, что и при анализе термина цзи (и его производных — *тянь цзи, тай цзи*), совмещающего в себе идеи предельности и центральности.

Обобщение в рамках описанной методологии с необходи-

мостью приобретает два аспекта, которые условно можно назвать арифметическим и геометрическим. В первом из них обобщающий член соотносится с наибольшим числом в том ряду членов, который он обобщает. Во втором аспекте обобщающий член соотносится с центральной позицией симметричной геометрической фигуры. В нашей литературе уже описаны основные из этих фигур, а именно: линейные — троица *сань*, пятерича *у*; двумерные — пятеричный «крест» (модель *хэ ту*), девятиричный квадрат (3×3) *цзин* (модель *ло шу*), пятнадцатеричный прямоугольник (3×5) *сань у*⁵³. Центральным позициям в этих фигурах соответствуют числа: 3, 5, 9, 15.

Эквиваленты данных чисел в центральных позициях — обобщающие понятия — являются таковыми, т. е. обобщающими, в достаточно непривычном для нас смысле. Чтобы процедуру их получения не путать с привычным для нашей культуры логическим обобщением, мы предлагаем называть ее генерализацией. Этот общеевропейский термин совмещает в себе два значения: 1) общее, 2) главное. Рассмотренные выше квазилогические процедуры китайской методологии могут давать на выходе логические обобщения, но это их «непроизвольная» функция, основной же их продукт — репрезентативные абстракции, т. е. выделенные в качестве главных определенные элементы тех или иных множеств. Скажем, генерал представляет собой нечто *главное*, а не общее для армии, гносеологическое же выделение его в качестве репрезентативной абстракции есть генерализация. Наиболее близок по смыслу к понятию «генерализация» синоним и омоним ранее рассмотренного термина — иероглиф *гун₁*, совмещающий значения «общее» (например, общественное) и «главное» (например, государь) и также связанный с идеей рода (ср. лат. *generalis*, происходящее от *genus* — «род»). В лексическом плане аналог репрезентативной абстракции — имя нарицательное, и это значение как раз присуще термину *гун₁мин*.

Прямое свидетельство генерализирующего смысла термина *гун₁* содержится в гл. 25 «Чжуан-цзы»⁵⁴, где он используется для определения Дао как самой общей мироописательной категории. При этом *гун₁* раскрывается с помощью понятий «предел» (*цзи*) и «десять тысяч», или «тьма» (*вань*). В китайской четырехразрядной системе счета 10 000 — «предельное» число. Таким образом, Дао в качестве генерализации (*гун₁*) всех вещей, с одной стороны, охватывает собой все сущее, с другой — выделяется из всего сущего как абсолютный предел, высшая точка, максимальное число. Прямая связь Дао с числовой генерализацией засвидетельствована также в «Гуань-цзы», где сказано, что мифический император Фуси, основатель китайской цивилизации, «создал счет (числа) девятью девять (таблицу умножения — А. К.), чтобы соответствовать небесному Дао»⁵⁵.

Интересно, что нумерологический компонент и возможное родство обнаруживает этимология обоих иероглифических тер-

минов, обозначающих обобщение, *гун* и *гун₁*. Этимон первого из них включает в себя изображение *двух* рук и элемента *моу* — «рот», «отверстие», «пространство между». Первоначальная графема второго состоит из двух элементов: *вверху* — «восемь», *внизу* — «рот», «отверстие», «пространство между». Нумерологический смысл данной графемы, вероятно, не ограничивается присутствием фундаментального нумерологического числа 8 (ср. 8 триграмм — ба гуа, 8 стран и полустран света — ба фан, 8 административных дел — ба чжэн, 8 законов — ба фа, 8 веков — ба ши, 8 эпох — ба дай и т. д.), а принадлежит всему сочетанию в целом. Анализ семантики исходных элементов иероглифа *гун₁* в сопоставлении со структурно схожими знаками *янь* и *гу*, обозначающими пространство между гор, т. е. горное ущелье, привел нас к предположению, что этимологическим значением *гун₁* было «пространство между восемью [другими пространствами]».

Последнее понятие превосходно соответствует такому объекту, как центральное поле в древнекитайской системе «колодезных полей», или «колодезных земель» (цзин тянь, цзин ди)⁵⁶, которая подразумевала размежевание обрабатываемой земли по модели девятиклеточного квадрата, задаваемого формой иероглифа *цзин₁* — «колодец». Причем *центральное поле*, осмыслявшееся как *общее*, называлось именно *гун₁ тянь*. Общность *гун₁ тянь* подразумевала или совместную обработку, или принадлежность генерализирующему члену коллектива — его главе, правителю, который также обозначался термином *гун₁*. Очевидно, что такое общее (*гун₁*) не принадлежит всем обобщенным объектам, а напротив, радикально отчуждено от них и выделено как центральное поле среди восьми окружающих.

Отсюда становится объяснимым противоречивое на первый взгляд сочетание у иероглифа *гун₁* значений «публичный, общественный, общий» и «правительственный, верховный, главный». Хотя общественность, народ, с одной стороны, и князь, государь — с другой, образуют два полюса социальной иерархии, государь представляет свой народ и в репрезентативном смысле является его обобщением. Он общ для своих подданных, но не так, как общ для них государственный налог. Аналогичным образом *гун₁ тянь* — это и общественное и правительственное поле, т. е. не общее место, которое бывает у каждого, а общественное место, на котором бывает каждый. Общее место принадлежит каждому, но не обязательно всем вместе, общественное — всем, но не каждому в отдельности.

Предполагаемая этимологическая связь термина *гун₁* с определенной геометрической (и в этимологическом и в современном смысле) структурой может быть подкреплена компаративистским соображением. Так, в некоторых европейских языках категория общего восходит к обозначению общинной земли (ср. нем. *Allgemeine*⁵⁷, англ. *common*). Землеустроительной практике обязаны своим происхождением и другие европейские

логические термины. Например, «термин» и «детерминация» (определение) восходят к лат. *terminus* — «межевой камень». Китайский аналог *terminus* и *determinatio* — *чоу* (пашня, межа, граница) также приобрел сходное значение — «категория». Пространственно-земельную подоплюку таит в себе и русское слово «общий», праславянская основа которого означала «то, что вокруг»⁵⁸.

Отмечая единые для Европы и Китая землеустроительные корни методологических категорий, следует подчеркнуть и принципиальную разницу. Общинная земля — это действительно «то, что вокруг», то, что объемлет отдельные земельные участки, а *гун₁ тянь* — то, что внутри, что объемлемо частными участками (сы тянь) как центр периферией (ср. с Великим пределом, изображенным в виде центрального круга). Соответственно и логическое обобщение охватывает все обобщаемые объекты, а генерализация *гун₁* выхватывает из них один — репрезентативный объект. Объем общего понятия составляют все единичные члены множества, определенного содержанием этого понятия. Объем репрезентативной абстракции составляет единственный (главный, центральный) член множества, определяемого ее содержанием. Ясно, что выделение такого репрезентирующего члена может быть произведено по самым разным основаниям. Их выбор, в свою очередь, с необходимостью предполагает ценностный и нормативный подход. Поэтому генерализация тесно связана с ярко выраженной аксиологичностью и нормативностью (этической, эстетической, прагматической) китайской философии.

Столь же тесно связана она и с натуралистичностью китайской философской мысли. Генерализирующее обобщение основано на том, что репрезентирующий элемент не предполагает идеализации, оставаясь всецело материальным объектом. Общее тут приобретает значение соединяющего (посредствующего) члена. В этом смысле общим звеном в цепи, состоящей из трех звеньев, будет центральное звено, соединяющее два крайних. Данный пример наглядно демонстрирует сущностную связь репрезентации с выделением центрального элемента. Таким образом, генерализирующее обобщение закономерно сочетает в себе количественную (числовую) упорядоченность с пространственным (геометрическим) структурированием. Вообще нумерологичность коренится в самой природе генерализации. Если взять любое натуральное число больше 1, то нетрудно заметить, что его можно интерпретировать и как индивид (точку на числовой оси) и как множество. Таким образом, в конечном множестве из 10 000 элементов (тьма вещей) число 10 000 может представляться и как высший, предельный (цзи) элемент, и как совокупность всех элементов этого множества⁵⁹, что полностью совпадает с понятием Великого предела. В классическом китайском языке вероятность такого двойного истолкования усиливалась отсутствием грамматического различия количественных

и порядковых числительных. Очевидно, что «кровное родство» числовой и репрезентативной абстракций определило нумерологический характер генерализации, на которой зиждилась традиционная китайская методология.

Итак, общетеоретическую формальную методологию, построенную на получении путем генерализации (репрезентации и генерализации в узком смысле) репрезентативных абстракций (понятий, единичных по объему и общих по содержанию), существенно связанных с пространственно-числовыми структурами, мы предлагаем называть нумерологической методологией.

Осознавая, что за методологическими формулами китайских философов стоят не логические, а какие-то иные структуры, современные западные синологи разными способами пытаются достичь их адекватной интерпретации. Сошлемся на один из наиболее свежих примеров. Американский специалист по истории китайской философии А. С. Куа предпринял логико-лингвистический анализ основополагающих для учения Ван Янмина (1472—1529) дефиниций: 1. Дао есть Небо (Дао цзи тянь), 2. Дух (сердце) есть Дао (Синь цзи дао), 3. Дух есть резонность (Синь цзи ли)⁶⁰, 4. Ритуальная благопристойность есть резонность (Ли₁ цзи ли). И пришел к выводу, что фигурирующая в них связка *цзи* не может быть истолкована ни в смысле отождествления, ни в смысле включения в класс, ни в смысле предикации. С его точки зрения, в данном случае это скорее всего вообще не глагол «быть», а грамматическая частица, позволяющая одному термину выявить некоторые аспекты в значении другого. Это «выявление» эквивалентно тому, что в § 1 «Чжун юна» обозначено термином *сянь* и противопоставлено *инь* — «сокрытию»⁶¹. При таком истолковании вышеприведенные дефиниции приобретают следующий вид: 1. Дао выявляется в Небе, 2. Дух выявляет Дао, 3. Дух выявляет резонность, 4. Ритуальная благопристойность выявляет резонность⁶².

Подобным образом реконструированную дефинитивную процедуру А. С. Куа связывает со специфической природой основных понятий китайской философии. Конфуцианское мировоззрение, по его мнению, будучи дискурсивно выраженным, приобретает черты *характеристики*, отличной от описания (дескрипции). На характеристику не распространяется критерий доказуемости, она не обладает эпистемическим статусом и объяснительной функцией, она формируется с помощью «амфибиозных понятий»⁶³. Вводя данный термин, А. С. Куа следует за Р. Фогелином, использующим понятие «амфибиозное высказывание»⁶⁴. Амфибиозное понятие в едином выражении объединяет две точки зрения на предмет — описательную и оценочную. Оно может быть также истолковано как «протометафизическое понятие»⁶⁵.

Оперирующее такими понятиями конфуцианское мировоззрение в существе своем *морально*, т. е. *аксиологически* и *деонтически* модализировано, построено на *оценочном* представлении о том, что заключенный в нем идеал *должен* быть воплощен в

жизнь и связан с интересами, желаниями, надеждами, ⁶⁶целей его носителей. Поэтому А. С. Куа утверждает, что характеристика конфуцианского морального мировоззрения в целом подразделяется на «ответную чувствительность» (responsive sensibility) и «когнитивный смысл» (cognitive sense).

Первая представляет собой оценочную, волевою и аффективную реакцию субъекта и проблемную ситуацию, второй — дискурсивный взгляд на действительность. 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 действию.

Совершенно независимо сходная точка зрения была нами выражена еще в 1976 г. в работе «Гносеологические установки первых конфуцианцев». Полученные в ней выводы также строились на анализе конфуцианской философии, которая, как мы полагаем, всегда играла в Китае роль общетеоретической парадигмы. Последнее означает, что конфуцианскую методологию можно считать показательной (с известными ограничениями, конечно) для всей традиционной китайской научной и философской мысли. Итак, в упомянутой работе были сделаны следующие выводы: «У древних конфуцианцев в понятие знания необходимо входит понятие о соответствующем действии... В мыслях Конфуция структура самого отношения между познающим и познаваемым или познавшим и познанным бинарна: она состоит из дескриптивного и прескриптивного элементов. Другими словами, знание какой-либо ситуации включает в себя описание ее и предписание к определенному действию. 2. Критерием правильности должностований, вмонтированных в каркас знания, являются традиционные нормы (писанные и неписанные). 3. Два других элемента гносеологического отношения, его субъект и объект, чтобы вступить в таковое, должны быть строгим образом морально квалифицированы. 4. Познание истолковывается как функция бытия личности, а всякое знание как модус ее добродетели. 5. Совершенная личность (древние совершенномудрые ваны) постулируется как морально, а следовательно, и гносеологически конституирующий фактор. 6. Явно проглядывается убеждение в том, что „уровень интеллектуальности“ пропорционален не количеству, а качеству знания, иначе говоря, шкала знаний, соответствующих степеням мудрости, подчинена правилу „лучше меньше, да лучше“. Видимо, этим объясняется положение „Мэн-цзы“ о том, что великий человек сохраняет „детское сердце“ (IV Б, 12). Как раз детскому уму свойственно знать не много, знать „чувственно“ и не сомневаться в известном. 7. Предметная область морального знания охватывает всю объективную действительность»⁶⁶.

Использованный в названии процитированной работы термин «установки» аналогичен «амфибиозным понятиям» у А. С. Куа, т. е. призван показать, что речь идет не о чистых концеп-

циях и описаниях, а о представлениях, органично сочетающих в себе понятийное, концептуальное, теоретическое знание с практическими, деонтическими и аксиологическими нормами.

Этот двузначный (амфибиозный) характер понятий китайской философии определял и процедуру репрезентации. Мы уже обращали внимание на то, что, как правило, основанием выделения репрезентирующего элемента служила ценностная характеристика — существенная часть содержания выражающего его (этот элемент) понятия. Например, и в конфуцианстве и в даосизме выделенность человека из среды птиц и зверей определялась как его большая ценность (гуй) ⁶⁷.

Но поскольку ценностные характеристики принципиально конвенциональны и в отличие от объективных истинностных признаков легко допускают субъективно-избирательные трактовки, постольку понятие человека могло подвергаться существенным трансформациям, то расширяясь, то сужаясь. Если Хань Юй расширял это понятие до распространения его на птиц и зверей, то Мэн-цзы, Сюнь-цзы и Ян Сюн, напротив, сужали его до того, что причисляли к птицам и звездам людей, не подпадающих под такие ценностные и нормативные характеристики, как гуманность (жэнь), долг-справедливость (и), благопристойность (ли) ⁶⁸. Такие трансформации возможны именно благодаря аксиологическим и деонтическим компонентам в содержании понятий.

Если не учитывать эти компоненты, то нетрудно прийти к крайне нигилистическому выводу, что важнейшие термины китайской философии, будучи аналогами обозначений переменных величин в математике ⁶⁹, вообще однозначно неопределимы или просто «ничего не обозначают» ⁷⁰. Ослабленно компромиссный вариант подобного подхода недавно предложил известный историк китайской философии Чжан Дайнянь, сославшись при этом на Хань Юя, который в эссе «Юань дао» разграничил *жэнь* (гуманность) и *и* (долг-справедливость), с одной стороны, и *дао* (путь) и *дэ* (качество-благодать) — с другой, как «установленные имена» (дин мин) и «пустые позиции» (стой взй) соответственно ⁷¹. Чжан Дайнянь согласен с Хань Юем в том, что среди категорий и основных понятий традиционной китайской философии одни поддаются логическому определению, а другие — нет, поскольку являются «пустыми позициями», т. е. не чем иным, как переменными, принимающими любые значения ⁷².

Напротив, осознание ценностно-нормативной природы наиболее общих терминов китайской философии позволило А. С. Куа утверждать, что они выражают не размытые, но семантически открытые понятия, специфицируемые в том или ином контексте. Знаменательно также, что свою трактовку А. С. Куа идентифицировал с пониманием «общих имен» (гун мин) у Сюнь-цзы ⁷³.

Очевидный аксиологический смысл присущ такой самой общей категории китайской философии, как *ю* — «наличие-бытие», «наличное бытие» (в глагольной форме — «иметь(ся)»). Подобно французскому глаголу *avoir* в субстантивном употреблении *ю* означает «имущество», «достояние», «ценность». Китайское понимание бытия как ценности принципиально отличается от его общеиндоевропейского понимания как истины. „Бытие“ и „есть“ означают, что нечто истинно», — утверждал Аристотель (Метафизика, 1017a, 31—33). Санскритское *satya* — это и реальное бытие, и истина. Производное от индоевропейского **sant* греческое «бытие» (*on, ontos*) также означает истинно-сущее. Однокоренными являются русские слова «есть» и «истина» (естина). Кроме того, бытие в европейских языках и европейской мысли континуально, а в китайском языке и китайской мысли — дискретно [*ю* = *вань* (10 000) *ю*].

Таким образом, сам понятийно-терминологический аппарат нацеливал внимание китайских философов на анализ соотносительной ценности и нормативных соотношений отдельных вещей в мире и мира в целом как их совокупности, а внимание европейских и индийских философов — на анализ истинной подосновы, субстанции вещей, отличной от всех них, порознь и вместе взятых. Последнее, видимо, обусловило то, что логика в Европе возникла и традиционно развивалась как логика истинностных, а не ценностных или нормативных значений.

Поскольку построение модальных логик оценок и норм оказалось доступно лишь современной логической мысли, трудно предположить, чтобы именно в такой форме могла зародиться наука логики в традиционном Китае, хотя именно эта форма, быть может, наиболее близка духу китайской философии. Напротив, более простая логика истинностных значений не соответствовала ценностно-нормативным установкам китайских мыслителей и не была ими создана.

В целом отсутствие логической методологии в китайской философии компенсировала нумерологическая методология, т. е. теоретическая система, в рамках которой осуществляется ценностная генерализация понятий с помощью математических или квазиматематических средств числовых комплексов и пространственных структур, связанных между собой главным образом не по законам математики, а как-то иначе — символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т. д.⁷⁴. Двухединую — «арифметическую» и «геометрическую» природу этого явления отражает китайский эквивалент термина «нумерология» — *сян шу чжи сюэ* — «учение о символах и числах».

Обычно китайские мыслители вполне натуралистично рассматривали символы (визуальные геометризированные образы) и числа как производные от пневмы и вещей (Цзо чжуань, Си, 15 г., 11 мес.). Символы, как правило, считались первичными, а числа — вторичными, хотя Шао Юн (1011 — 1077) перевора-

чивал это соотношение. В конкретных нумерологических схемах символы и числа составляли единое целое; более того, каждый «геометрический» образ имел свою «арифметическую» ипостась и наоборот. В основе стандартных нумерологических схем лежали три числа: 2, 3 и их сумма 5, что уже отмечено в «Цзо-чжуани» под 510 г. до н. э.: «От рождения вещам присуща двоичность, троичность и пятеричность» (Чжао, 32 г., 12 мес.). В эпоху неоконфуцианства Ван Аньши (1021—1086) развернул эту формулу, связав ее с категорией Дао: «Дао устанавливается в двух, усовершенствуется в трех, видоизменяется в пяти, и числа неба и земли [обретают] полноту»⁷⁵. Две главные модели, порождающие множества от единицы (Единого, Великого предела) ко всем 10 000 вещей — двоичная и троичная — эксплицитно представлены в «Чжоу и» (Си цы чжуань, I, 11) и «Дао дэ цзине» (§ 42). На этих моделях строятся две известные в Китае универсальные (использовавшиеся для описания и моделирования любых явлений) системы графических символов — 64 гексаграммы «Чжоу и» и 81 тетраграмма «Тай-сюань цзина» Ян Сюна, а также две важнейшие общеклассификационные нумерологические фигуры — образованный парами чисел «магический крест» *хэ ту* и образованный тройками чисел магический квадрат *ло шу*. В неоконфуцианстве каждая из этих моделей легла в основу одного из двух центральных нумерологических учений — Шао Юна и Цай Чэня (1167—1230) соответственно.

О методологическом характере нумерологической схематики как самого общего каркаса культуры говорится уже в древнейших идеологических памятниках⁷⁶. В «золотой век» китайской философии (V—III вв. до н. э.) развитие общепознавательной методологии шло в двух главных направлениях: нумерологическом, генетически восходящем к архаическим духовным традициям, мифологии, гадательной практике, и протологическом, зародившемся в этот период. Связанные с эристикой логико-грамматические, семантические построения, выглядящие своеобразным преддверием к постановке собственно логических проблем, были выдвинуты в учениях моистов (Мо-цзы, гл. 40—45), школы имен (Гунсунь Лун-цзы, гл. 2—6) и Сюнь-цзы (Сюнь-цзы, гл. 18, 22). Их наиболее существенным недостатком являлось отсутствие формализации и самой идеи формальности логико-методологических процедур. Зато формальностью и даже формализованностью отличались нумерологические построения, зафиксированные главным образом в «Чжоу и». Формальный и потому универсальный характер нумерологической методологии создавал ей большие преимущества по сравнению с протологической традицией. В итоге последняя не выдержала конкуренции и постепенно к концу III в. до н.э. сошла с интеллектуальной сцены. В дальнейшем буддисты не раз доносили до Китая концепции индийской логики, но они не находили там никакого теоретического отклика. Даже в новейшее

время работы китайских ученых по истории отечественной логики грешили смешением науки логики с логической упорядоченностью мышления, а также с эристикой и грамматикой.

Нумерологическая же методология успешно развивалась. Качественный скачок в ее развитии произошел в эпоху Сун (X—XIII вв.), когда аналитический инструментарий, ранее использовавшийся по большей части автоматически, стал предметом развернутого анализа. И конфуциански и даосски ориентированные философы активно выявляли, интерпретировали и развивали многие нумерологические схемы, имплицитно присутствовавшие в канонических сочинениях. В рамках нумерологической методологии к совокупности определенных методов постижения и изложения материала прибавилось их теоретическое осмысление, что стало одной из формообразующих черт возникшего в ту эпоху неоконфуцианства. В это же время текст «Чжоу и» был поставлен во главе конфуцианского Тринадцатиканония.

Итак, важнейшие специфицирующие особенности китайской философии заключены в ее понятийном аппарате и формальной методологии. Причем одно с другим неразрывно связано. В отличие от европейских категорий, изначально имевших логический смысл, восходящий к грамматическим моделям древнегреческого языка, их китайские аналоги, восходя к мифическим представлениям, гадательной практике и хозяйственно-упорядочивающей деятельности, изначально обладали натурфилософским смыслом и использовались в качестве классификационных, нумерологических матриц (двоичная — *инь-ян*, или *лян и* — «двоица образов», троичная — *тянь, жэнь, ди* — «небо, человек, земля» или *сань цай* — «три силы», пятеричная — *у син* — «пять элементов» и т. д.). Современный термин «категория» (*фаньчюу*) восходит к девятиричному (9 *чюу*) нумерологическому построению (по модели ло шу), на котором основан «Хун фань». Нормативная и аксиологическая семантика терминов китайской философии соответствовала нумерологической методологии, чуждой теоретической установке на истинностные значения, которая была присуща европейской логике.

В западной и советской синологии распространено мнение о слабой связи китайской философии с естественными науками как ее специфическом дефекте. В действительности китайская философия была объединена с естественными и гуманитарными науками общей терминологией и формальной методологией. Более того, общенаучные терминология и методология носили всецело философский характер, благодаря чему конкретные науки выглядели зависимыми и нижестоящими по отношению к философии. До соприкосновения с европейцами, в китайской культуре отсутствовал сам термин «философия». Впервые таковой — *тун цзи* (отличный от современного — *чжэ сюэ*) был введен, по-видимому, Фан Ичжи (1611—1671)⁷⁷. Наименование же конфуцианства — *жу сюэ* выступало и в качестве обоз-

начения науки, а наименование неоконфуцианства — *ли сюэ* — в качестве обозначения естествознания. Таким образом, синкретическое единство, а не разделенность философии и науки в традиционном Китае следует считать тормозящим фактором в развитии той и другой.

Размытость границ между философией, наукой и литературой приводила к использованию единой терминологии в самых широких пределах — от математики до метафизики и от метафизики до поэзии. Возможность этого предопределялась символическим характером терминов традиционной китайской философии, в рамках которой именно символы (*сян*), а не слова и писания считались способными исчерпывающе выражать высшие идеи (*и₁*) (Чжоу и, Си цы чжуань, I, 12). Специфика понятия «символ» в том, что оно охватывает и компоненты поэтической речи, и значки логико-математических формализмов. Соответственно специфика терминов традиционной китайской философии в том, что они позволяют конструировать «многомерные» тексты, обладающие различными смысловыми уровнями: образно-метафорическим, конкретно-научным, абстрактно-философским и т. д. Поэтому, например, поэтический, рифмованный «Дао дэ цзин» поддается рациональному математическому истолкованию (показано В. С. Спириным в 1976 г. и Линь Дая в 1980 г.)⁷⁸, хотя это отнюдь не рифмованная арифметика, а глубокое философское сочинение.

Символ способен быть представителем потенциально бесконечного ряда различных сущностей, относящихся ко всем возможным слоям и сферам бытия. В концептуальном аспекте символическая универсальность философских текстов объясняет феномен универсального классификационизма, отраженный концепциями «коррелятивного (категориального, ассоциативного) мышления» (М. Гранэ, Д. Боддэ, Дж. Нидэм, Ю. Л. Кроль) и классификационных схем (А. М. Карапетьянц, А. И. Кобзев), в прагматическом — отсутствие строгого формального разграничения между крайне метафоризованными (поэтическими) и деме-тафоризированными (логизированными) текстами, выражающееся, например, в недифференцированности понятий стиха и строки (предложения) — *цзюй*, строфы и статьи (параграфа) — *чжан*. Постоянно возникающая на этой почве проблема жанровой квалификации весьма существенна для понимания произведений китайской философии, поскольку философская поэма нуждается в ином подходе, нежели логико-философский трактат. Важнейшие факторы формирования категорий китайской философии как символов — это их образование: 1) на законсервированной основе полисемантических слов родного языка, а не иноязычных терминологических заимствований (как это было в Европе начиная с римской философии); 2) в рамках иероглифической и во многом искусственной знаковой системы — *вэньяня*, насквозь проникнутой полисемантизмом; 3) в недрах классификационной, клишированной культуры.

Универсальность символического классификационизма имеет не только количественный (охват всех сфер действительности), но и качественный смысл — параллельное распространение структурно-числовой упорядоченности и на план содержания, и на план выражения. Если, например, речь шла о триаде — небо, земля, человек — и пяти элементах (*у син*), то само построение фраз данного текста, как правило, должно было иметь троично-пятеричную периодичность (в количестве знаков во фразах, количестве фраз и т. д.).

Символический характер терминов китайской философии служит связующим звеном между ее беллетризированной формой и нумерологической методологией. Специфику символа составляет его семиотическая вторичность. Обычно представляя собой конкретный образ, символ обладает достаточно узким собственным смыслом, но при этом выступает в роли выразителя целого ряда гораздо более широких понятий. Так, «крест», имея конкретно-образную форму, +, сам по себе означает «пересечение вертикали и горизонтали», но при этом выражает и столь емкие понятия, как «христианство», «вечная жизнь», «смерть» и др.

Уже из этого примера видно, что символ выражает то понятие, частью которого является его собственный смысл. Крест — элемент христианства и одновременно его общий символ. Перед нами не что иное, как репрезентативная абстракция, которая также лежит в основе всякой художественной типизации. Художественный образ всегда конкретен и уникален, но вместе с тем он выступает представителем всего множества подобных ему явлений, индивидуально репрезентируя их. Индивид становится типом, а имя собственное — нарицательным, т. е. общим как наиболее характерным, главным, центральным, крайним (*гун* и *мин*).

В отличие от простого образа символ принципиально многозначен, порой до совмещения противоположных значений, что также видно из приведенного примера. С этим связана обычная немногочисленность набора символов, фигурирующих в той или иной сфере культуры. Чем меньше подобных знаковых средств, тем больше их смыслоемкость. Предельным случаем тут являются алфавитные символы логики и математики, которые в качестве переменных могут принимать любые значения из своей области определения. Конкретизация значений символов обуславливается их взаимным сочетанием.

Все отмеченные признаки свидетельствуют о символической природе китайской философской терминологии, иероглифически-образной, многозначной до «амфибиозности», чрезвычайно компактной и организованной по принципу ценностной генерализации в рамках нумерологической методологии.

¹ «Чжоу и» («Чжоуские (всеобъемлющие?) перемены», или «Чжоуский (всеобъемлющий?) легкий [канон]») состоит из канонической и комментирую-

щей части — «И цзина» и «И чжуани». Обозначение канонической части — «И цзин» (в русском переводе — «Книга перемен», точнее, «Канон перемен», или «Легкий канон») часто употребляется как заглавие всего «Чжоу и». О «Ши цзине», «Шу цзине» и «Чжоу и» см.: Древнекитайская философия. Т. 1, М., 1972, с. 78—79, 100—101; *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.

² См., например: *Фэн Цзиньюань*. Лао Дань няндай као (К определению времени жизни Лао-цзы).— Сюэшу юэкань. Шанхай. 1982, № 11, с. 61—64.

³ Подробнее см.: *Кобзев А. И.* О категориях традиционной китайской философии.— Народы Азии и Африки. 1982, № 1, с. 47—58; *он же.* Основные подходы к изучению категорий китайской философии и культуры.— Народы Азии и Африки. 1983, № 3, с. 62—67, 86—92.

⁴ [*Чжу Си*]. Чжу-цзы юй лэй (Классифицированные высказывания философа Чжу). Тайбэй, 1969, с. 49.

⁵ О категории *ци* подробнее см.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 163—170.

⁶ О категориях *ли* и *у* подробнее см.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина..., с. 92—95, 99—107.

⁷ Ср. тезис Гегеля: «Силлогизм есть принцип идеализма» (*Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 1, М., 1970, с. 265).

⁸ Ср. тезис Гегеля: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения» (*Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет, с. 265).

⁹ *Энгельс Ф.* Диалектика природы.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 20, с. 367.

¹⁰ Данный тезис, кажется, впервые высказываемый в нашей литературе, по существу, не столь уж оригинален. Например, немецкий ученый Р. Трауцеттель считает, что китайская философия не знала ни логики, ни диалектики, ни софистики (*Trautzettel R.* Modernisierung der Logik und Logik der Modernisierung: Zu einer philosophischen Diskussion in China.— Saeculum. Freiburg — München. 1979, Bd. 30, H. 23, с. 307; РЖ. Общественные науки за рубежом. Востоковедение и африканистика. 1980, № 4, с. 194).

¹¹ *Маркс К. и Энгельс Ф.* Первый международный обзор.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 7, с. 234.

¹² История античной диалектики. М., 1972, с. 308—317; *Гегель*. Сочинения. Т. 9, Л., 1932, с. 246.

¹³ Там же, с. 233.

¹⁴ *Ленин В. И.* Философские тетради.— Полное собрание сочинений. Т. 29, с. 227.

¹⁵ *Гегель*. Сочинения. Т. 9, с. 233.

¹⁶ *Chang Tung-sun.* La logique chinoise.— Tel quel. Т. 38, P., 1969, с. 8—9, 14—15.

¹⁷ Хань Фэй-цзы.— Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Т. 5. Пекин, 1956, с. 265, 299—300. *Chmielewski.* Notes on Early Chinese Logic (V).— Rocznik Orientalistyczny. Warszawa, 1965, t. 29, z. 2, с. 135—138.

¹⁸ *Лю Байминь.* И шиллизюэ ды дин юаньли (Первый принцип теории событий «Чжоу и»).— Синь Я сюэбао. Сянган. 1960, т. 4, № 2.

¹⁹ *Григорьева Т. П.* Японская художественная традиция. М., 1979, с. 103.

²⁰ Восток — Запад. М., 1982, с. 220.

²¹ Подробнее см.: *Lau D. C.* The Treatment of Opposites in Lao Tzū.— Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L., 1958, vol. 21, pt. 2; см. также: *Sua A. S.* Opposites as Complements: Reflections on the Significance of Tao.— Philosophy East and West. Honolulu, 1981, vol. 33, № 2.

²² *Maspero H.* Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école.— T'oung Pao. 1928, vol. 25, с. 4.

²³ Из высказывания Конфуция хорошо видна отмеченная выше условность противоположности. «Обратность» (фань) в отличие от противоречия не однозначна: противоположным («обратным») центру в четырехугольнике, о котором идет речь у Конфуция, можно считать каждый из четырех углов.

²⁴ Сюнь-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Т. 2. Пекин, 1956, с. 51; Хуайнань-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Т. 7, Пекин, 1956, с. 101—102.

²⁵ Сюнь-цзы, с. 262; ср.: Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 183.

²⁶ Сюнь-цзы, с. 213. В русском переводе ошибка: «Глупость — это одна сторона одного явления» (см.: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 174).

²⁷ Хуайнань-цзы, с. 104.

²⁸ Эр я чжу шу («Эр я» с комментариями и толкованиями).— Ши сань цзин чжу шу (Тринадцатиканоние с комментариями и толкованиями). Т. 38. Пекин, 1957, с. 232.

²⁹ Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньци. Лян Хань чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел двух [эпох] Хань). Т. 2. Пекин, 1961, с. 423, 431.

³⁰ См.: *Granet M. La pensée chinoise*. P., 1934, с. 323.

³¹ Люй ши чунь цю.— Чжу цзы цзи чэн. Т. 6. Пекин, 1956, с. 126.

³² В китайской оппозиции «небо — земля» небу соответствует время, а земле — пространство (см.: *Кобзев А. И. Учение Ван Янмина...*, с. 162—163).

³³ *Ян Юн-го*. История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 187.

³⁴ Тай сюань цзин (Канон великой тайны). Тайбэй, 1968, цз. 8, с. 1.

³⁵ См., например: *У Кан*. Сун Мин ли сюэ (Учение о принципе в эпохи Сун и Мин). Тайбэй, 1962, с. 202.

³⁶ Сунь Чжуншань сюаньци (Избранные произведения Сунь Ятсена). Т. 1. Пекин, 1956, с. 141; *Сунь Ят-сен*. Избранные произведения. М., 1964, с. 216—217.

³⁷ Русский перевод (Древнекитайская философия. Т. 1, с. 107) неточен. Вместо: «Правилен и прям вана путь; в нем собираются все стремящиеся к совершенству, к нему обращаются все стремящиеся к совершенству» следовало бы читать: «Путь вана правилен и прям. Собирайтесь у него, обладающего пределом. Обращайтесь к нему, обладающему пределом» (ср.: *Granet M. La pensée chinoise*, с. 321—322).

³⁸ Чжуан-цзы. Цзи цзе.— Чжу цзы цзи чэн. Т. 3, с. 175; *Позднеева Л. Д.* Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967, с. 227.

³⁹ Люй ши чунь цю, с. 46; ср.: «Чжоу и», «Си цы чжуань», I, 11.

⁴⁰ Люй ши чунь цю, с. 47.

⁴¹ См., например: *Алексеев В. М.* Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908). Пг., 1916, с. 17, 455—459.

⁴² См.: *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. 2. М., 1975, с. 480, примеч. 44; *Granet M. La pensée chinoise*, с. 323, примеч. 1.

⁴³ Сюнь-цзы, с. 276—278; Древнекитайская философия. Т. 2, с. 193. У Чжу Си Великий предел это тоже имя (мин), которое «связывает» (цзун).

⁴⁴ Чжуан-цзы, с. 223; *Позднеева Л. Д.* Атеисты, материалисты..., с. 320.

⁴⁵ Чжуан-цзы, с. 13; *Позднеева Л. Д.* Атеисты, материалисты..., с. 143; см. также гл. «Тун бянь лунь» в «Гунсунь Лун-цзы».— Древнекитайская философия. Т. 2, с. 62.

⁴⁶ См., например: Сюнь-цзы, с. 278; Древнекитайская философия, Т. 2, с. 193; *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина..., с. 40.

⁴⁷ Мо-цзы.— Чжу цзы цзи чэн Т. 4. Пекин, 1956, с. 239. Ср. Древнекитайская философия. Т. 2, с. 82.

⁴⁸ *Тань Цзефу*. Гунсунь Лун-цзы. Син мин фа вэй (Гунсунь Лун-цзы. Раскрытие нюансов [школы] форм и имен). Пекин, 1957, с. 18; ср.: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 60.

⁴⁹ Тай пин цзин шэн цзюнь би чжи.— Дао цзан [№ 1102]. [Б. м.], 1607, л. 2.

⁵⁰ Сюнь-цзы, с. 265; Древнекитайская философия. Т. 2, с. 186. См. также: *Спирич В. С.* О «третьих» и «пятых» понятиях в логике древнего Китая.— Дальний Восток. М., 1961, с. 178.

⁵¹ Соотнесенность *мин* с числом 3 со всей очевидностью представлена и в «Хун фане» (§ 1, 2, 8); см. также: *Кобзев А. И.* Троично-пятеричные текстологические структуры и понятие «сань-у».—Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980, с. 80, 82, 91, табл. 4, с. 92, табл. 6 (в тексте доклада иероглиф *мин* переведен как «прозорливость»).

⁵² Ср. также § 22 «Чжун юна», где соотношение человека с небом и землей описывается как образование тройцы *сань* (Древнекитайская философия.

Т. 2, с. 192) и нумерологический пассаж из «Хуайнань-цзы» (Чжу цзы цзи чэн. Т. 7, с. 60); «Небо — один, земля — два, человек — три» с традиционной характеристикой человека как центрального члена в системе «трех сил» (сань цай): небо — человек — земля, графически изображаемой следующим образом.



В русском языке представление о третьем элементе как среднем отражено в значении «посредник» у слова «третий» (т. е. третье лицо).

⁵³ См. литературу в ст.: *Кобзев А. И.* Методология традиционной китайской философии.— Народы Азии и Африки. 1984, № 4, с. 53—54.

⁵⁴ Чжуан-цзы, с. 174—175; *Позднеева Л. Д.* Атеисты, материалисты..., с. 276—277.

⁵⁵ Гуань-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Т. 5, с. 414.

⁵⁶ См.: Мэн-цзы, III А, 3; Древнекитайская философия. Т. 1, с. 235—236; *Васильев Л. С.* Проблема цзин тянь.— Китай, Япония. История и филология. М., 1961, с. 24—38; *Кобзев А. И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии.— Китайские социальные утопии, М., 1987.

⁵⁷ См.: *Маркс К.* Энгельсу в Манчестер. 25 марта 1868 г.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 32, с. 45.

⁵⁸ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971, с. 110.

⁵⁹ О восприятии чисел в древних культурах как индивидов и множеств одновременно см., например: *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978, с. 69—71.

⁶⁰ А. С. Куа, исходя из своей теории, считает правильным переводить термин *ли* не как «принцип», а как «резонность-разумность» (reasonableness), отличающую последнюю от рациональности (rationality).

⁶¹ См.: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 119. В значении «выявленность» синонимом *сянь* выступает и *гун*.

⁶² *Cua A. S.* The Unity of Knowledge and Action. A Study in Wang Yang-ming's Moral Psychology. Honolulu, 1982, с. 89.

⁶³ Там же, с. 81.

⁶⁴ *Fogelin R. J.* Evidence and Meaning. L., 1967, с. 42.

⁶⁵ *Cua A. S.* The Unity..., с. 84, 118, примеч. 29.

⁶⁶ *Кобзев А. И.* Гносеологические установки первых конфуцианцев.— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1976, с. 632—633; см. также: *он же.* Учение Ван Янмина..., с. 183—220.

⁶⁷ Сюнь-цзы, с. 104; Древнекитайская философия. Т. 2, с. 158; Ле-цзы.— Чжу цзы цзи чэн. Т. 3, с. 80; *Позднеева Л. Д.* Атеисты, материалисты..., с. 110.

⁶⁸ *Хань Юй.* Хань Чанли цзи (Собр. соч. Хань Чанли). Пекин, 1958, цз. 11, с. 67; ср.: *Гусаров В. Ф.* Некоторые положения теории пути Хань Юя.— Письменные памятники Востока. 1972. М., 1977, с. 210; Мэн-цзы, IV Б, 19, II А, 6; Сюнь-цзы, с. 7, 104; Древнекитайская философия. Т. 2, с. 145—146, 157—158; *Ян Сюн.* Фа янь (Образцовые речения).— Чжу цзы цзи чэн. Т. 7, с. 2; см. также: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина..., с. 173—174.

⁶⁹ *Liu Ts'un-yan.* The Penetration of Taoism into Ming Neo-Confucianist Elite.— T'oung pao. 1974, vol. 57, livr. 1—4, с. 70.

⁷⁰ *Малявин В. В.* Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае.— Государство и общество в Китае. М., 1978, с. 42.

⁷¹ *Хань Юй.* Хань Чанли цзи, цз. 11 с. 60; см. перевод: *Гусаров В. Ф.* Некоторые положения теории пути Хань Юя, с. 204.

⁷² *Чжан Дайнянь.* Кайчжань Чжунго чжэсюэ гуяо гайнянь фаньчоу ды яньцзю (Развивать исследования понятий и категорий, специфически при-

сущих китайской философии).— Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Тяньцзинь. 1982. № 1, с. 68—69.

⁷³ *Sua A. S. The Unity...*, ch. 2.

⁷⁴ Подробно см.: *Кобзев А. И.* Методология традиционной китайской философии, с. 52—62; *он же.* Нумерологическая методология классической китайской философии.— Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. М., 1983, с. 33—50.

⁷⁵ Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Сун Юань Мин чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел [эпох] Сун, Юань, Мин). Т. 1. Пекин, 1962, с. 141.

⁷⁶ См., например: Го юй. Шанхай, 1958, с. 33; Цзо чжуань, Чжао, 28 г.

⁷⁷ См.: Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Цин дай чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел эпохи Цин). Пекин, 1962, с. 74, 79.

⁷⁸ *Спирин В. С.* О философском содержании первого параграфа «Дао дэ цзина».— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае», с. 45—50; *Линь Дая.* Лунь Дао дэ цзин шусюэхуа (О математизации «Дао дэ цзина»). [Б. м.], 1980.

В. И. Рудой, Е. П. Островская

О СПЕЦИФИКЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПОДХОДА
К ИЗУЧЕНИЮ ИНДИЙСКИХ КЛАССИЧЕСКИХ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

Диалектико-материалистический подход к анализу индийских классических религиозно-философских систем (даршан) предполагает осмысление индийской философии как равноправной составляющей всемирного историко-философского процесса, без учета которой реконструкция последнего оставалась бы односторонней и неполной. Именно в силу этого конкретизация диалектико-материалистической методологии применительно к историко-философским исследованиям классической индийской мысли является давно назревшей и актуальной задачей.

Подступы к научно обоснованному истолкованию и оценке культурно-исторического значения индийской классической философии были разработаны в трудах основателя отечественной историко-философской школы в буддологии Ф. И. Щербатского и его учеников. Присущий исследованиям Щербатского стихийный материалистический историзм открыл возможность активного преодоления европоцентристской установки в методологии, характерной и сегодня для многих работ буржуазных историков философии.

Ф. И. Щербатский поставил, кроме того, вопрос о создании критериев жанровой квалификации классических санскритских текстов, типологически соответствующих европейским философским трактатам. И также — что в не меньшей степени существенно — он указал на известную ограниченность европейского философского терминологического аппарата для интерпретации специального языка индийских религиозно-философских систем, языка, понятия которого кодируют сложнейшие концепции и не могут быть осознаны с позиции так называемого здравого смысла и филологической интуиции. Таким образом, вклад академика Ф. И. Щербатского в исследование классических даршан стал теоретической основой качественно нового подхода к разработке конкретных интерпретирующих процедур.

Проблема историко-философского истолкования даршанических текстов тем не менее не сводится к вопросам реализации специальных методик. И здесь важно, на наш взгляд, подчерк-

нуть, что общие диалектико-материалистические принципы историко-философской науки не могут быть преломлены в интерпретирующих методиках непосредственно. В качестве же опосредующего звена должна выступать теория средней степени общности, способная дать эксплицитное представление об объекте исследования. Такая теория призвана связать общие диалектико-материалистические принципы, позволяющие вскрыть внутрисистемные связи в объекте (синхронная версия даршаны), и конкретные процедуры истолкования в единое логически непротиворечивое целое.

Цель данной статьи — предложить для обсуждения модель историко-философской реконструкции даршан на основе одного или нескольких синхронных текстов. Эта модель разработана на базе сравнительного изучения текстов двух школ-оппонентов — вайбхашики (школа хинаянского буддизма) и синкретической ньяя-вайшешики (школа классического индийского реализма).

В современной индологической литературе, как отечественной, так и зарубежной, имеющей непосредственное отношение к анализу философских источников, пока еще не прослеживается отчетливой грани между исследованием источниковедческим и собственно историко-философским.

Источниковедческое исследование предполагает выявление совокупности доступных исторических реликтов, которые могут быть рассмотрены в качестве базы историко-философского истолкования. На этом первичном этапе реализуются конкретные процедуры источниковедения, однако они, и это важно подчеркнуть, по своим задачам не входят в круг проблем, связанных с историко-философским истолкованием, как таковым.

Процедура историко-философского истолкования сводится к следующим трем стадиям: интерпретация и перевод терминологического аппарата, наличествующего в тексте; реконструкция синхронной версии религиозно-философской системы на основе отдельно взятого текста либо группы текстов (исходный текст — комментарий — субкомментарий); объяснение первоисточника с позиций современного материалистического научного знания. Процесс историко-философского истолкования завершается пониманием текста как результата действия определенных закономерностей, которым подчиняется развитие философской мысли. Однако сами эти закономерности также должны быть установлены в ходе историко-философского исследования.

Современный индийский традиционализм¹, представляющий собой реакцию на европоцентристскую установку буржуазных историков философии на Западе, отрицает общий характер закономерностей развития философской мысли, настаивая на уникальном характере индийской классической философии. Позиции традиционализма свойственны: преувеличение роли религиозной направленности, в рамках которой развивались философские системы; принципиальное непонимание того объективного

обстоятельства, что философский дискурс хотя и возникает в Индии для обслуживания религиозных идеологий, но в процессе своего становления неизбежно обретает относительную автономность. Кроме того, традиционалисты в своих изысканиях игнорируют, по сути дела, историзм, как таковой, внерефлексивно отождествляя содержательный аспект функционирования даршан на ранних и более поздних стадиях (что обусловлено гипертрофией в сознании исследователей авторитета традиции).

Борьба индийских марксистов за классическое философское наследие развивалась по пути противопоставления традиционалистским исследованиям в области истории атеистических воззрений и реконструкции систем внерелигиозных, материалистических (локаята даршана). Однако это направление, характерное для периода освоения марксистского подхода к историко-философской проблематике, оказалось недостаточно эффективным ввиду некоторой своей прямолинейности. Последняя монография Д. Чаттопадхьяи ознаменовала собой поворот диалектико-материалистических изысканий в направлении истолкования даршан с позиций марксизма.

Этот процесс закономерен. Индийская классическая философия формировалась в период господства религиозной идеологии, а это обстоятельство означает, что свободомыслие не составляло в ту историческую эпоху решающей альтернативы религиозному мировоззрению. Именно в силу этого философская рефлексия вынужденно отливалась по преимуществу в формы, детерминированные религиозными доктринами. Однако, обретая свой собственный предмет, религиозно-философские системы неизбежно обращались к рассмотрению проблем, далеко выходящих за пределы, первоначально обусловленные задачами брахманистской или буддийской экзегезы.

Индийские классические даршаны в своем генезисе и актуальном функционировании были опосредованы не только религиозными доктринами, но также специфическими формами духовно-религиозной практики йогического созерцания, направленной на преобразование сознания. Эти формы возникли как определенная модификация монашеской аскезы, получившей в Индии чрезвычайно широкое распространение. Такая региональная специфика духовной деятельности сказалась самым непосредственным образом на общем характере религиозно-философских систем и прежде всего на процессе складывания предмета философствования.

Практика йогического сосредоточения, этот неотъемлемый аспект функционирования любой классической индийской даршаны неизбежно привлекал внимание мыслителей к анализу психических явлений и состояний сознания, к вопросам разработки критериев истинного знания. Проблема истинности решалась в двух направлениях: как проблема высшей истины, связанная с йогическим типом постижения реальности, и вместе с тем как проблема относительной истины, истины текущего опыта.

Подобный подход естественным образом способствовал развитию диалектики и проявлению элементов материализма, несмотря на господство религиозной ориентации.

Философский текст, таким образом, должен рассматриваться в ходе исследования как исторический реликт, содержащий не только философский дискурс, но и известные корреляты тех сторон функционирования системы, которые не могли быть к этому дискурсу сведены, поскольку в своей актуальности даршана представляла собой полиморфную целостность: доктрина опосредовала философский дискурс, который, в свою очередь, рассматривался как своеобразные пролегомены к практике йогического сосредоточения (психотехнический аспект системы).

Предлагаемая в данной статье модель историко-философского истолкования даршан разрабатывалась в целях наиболее адекватного отражения этой объективной диалектики идеологического процесса в Индии периода древности и раннего средневековья. Актуальному полиморфизму даршан в процедурах историко-философского истолкования должна соответствовать полиморфная же модель, содержащая три уровня: доктринальный, психотехнический и собственно логико-дискурсивный².

Описание модели. Философский текст, принадлежащий любой религиозно-философской системе, как показали проведенные авторами исследования, содержит логико-дискурсивные корреляты трех уровней актуального функционирования системы. Каждый из этих уровней представлен собственными — не специально философскими — текстами, а также устной традицией, которая не только предшествовала письменной фиксации, но и действовала параллельно с ней. Последнее обстоятельство является весьма существенным, поскольку тексты, например, доктринального уровня иногда записывались сравнительно поздно. Историк философии по этой причине не должен, на наш взгляд, отказываться от обращения к ним при истолковании философского текста, зафиксированного в более ранний период. Содержательный анализ таких текстов, как «Вишну-пурана» (одна из наиболее авторитетных пуран), показывает, что письменная фиксация становилась в определенном смысле итогом длительного периода устной традиции, в силу чего вопрос о сравнительно поздней фиксации доктринального текста оказывается при истолковании даршан в известной степени второстепенным.

Доктринальный уровень даршан представлен текстами, заключающими в себе совокупность идей, которыми определяется религиозная прагматика системы, т. е. учение о конечном индивидуальном «освобождении» (мокша или нирвана). Для этих текстов характерна некоторая общность базовых религиозных идеологем — доктринальных понятий с ярко выраженной полисемией и ценностной окрашенностью, например *атман*, *дхарма*, *мокша*, *нирвана*, *карма* и др. Тексты такого уровня для буддийских религиозно-философских систем можно обнаружить в пер-

вом разделе канона, а также в ранних махаянских сутрах — «Саддхармапундарика», «Ланкаватара», «Аштасахасрика-праджняпарамита» и т. п. Доктрина брахманистских систем хорошо, по нашему мнению, представлена в пуранической литературе.

Идеологемы доктринального уровня обретают в философских текстах даршан свою логико-дискурсивную интерпретацию, являющуюся коррелятом доктрины в философии. Для истолкования этих коррелятов материал философских текстов (включая комментарии и субкомментарии) не может быть признан достаточным; требуется непосредственное обращение к соответствующим разделам доктрины для установления окончательной историко-философской оценки системы.

Известное затруднение возникает, как правило, при попытке выяснить генезис теизма, свойственного синкретической ньяявайшешике в период апогея развития школы (VI—VIII вв.) и вплоть до позднейшей ее инволюции. В отечественной специальной литературе³ обычно указывается на тот факт, что в исходных текстах — сутрах Канады и Готама — отсутствует собственно теистическая терминология. Отсюда делается вывод о первоначальном религиозном индифферентизме данной системы, а ишваравада (теистическое учение) рассматривается как нечто, привнесенное в систему позднее и не имеющее под собой исходного основания в терминологии и базисных идеях школы. Однако этот вывод оказывается гораздо слабее аргументированным, как только мы сопоставим возникновение ишваравады с двумя важнейшими посылками традиционной методологии, продолжавшими действовать на всем протяжении функционирования системы.

Во-первых, такой посылкой выступает мокшавада, определившая систему как ориентированную на конечное религиозное «освобождение». Мокшавада детерминировала не только философскую традицию школы, но и самый стиль жизни творцов этой традиции, субъектов теоретического сознания. Ведущая ценностная ориентация, характерная для жизнедеятельности данной социальной группы, содержала мокшаваду в качестве своего идеологического наполнителя, что выражалось в специфической оценке йогической практики. Йогический опыт преобразования сознания осмысливается оценочно — как единственный путь обретения состояния подлинного знания, очищенного от индивидуальной субъективности.

Такое внеэмпирическое знание-состояние полагалось высшей религиозной ценностью, поскольку свидетельства совершенного йогина приравнивались по гносеологической ценности к ведийским высказываниям, авторитет которых для ортодоксальной системы признавался абсолютным. В то же время с социальной точки зрения совершенный йогин рассматривался как «освобожденный» индивид, стоящий вне оппозиции добра и зла, по отношению к которому любые общественные установления и проб-

лемы осмысливались как профанические. Иными словами, мокшавада выступала ведущей детерминантой как стиля жизнедеятельности, так и стиля мышления для данной социальной группы.

Во-вторых, центральная идеологема мокшавады для синкретической ньяя-вайшешики тесно связана с представлением о субстанциональном атмане: вся йогическая практика была, по сути, ориентирована на преобразование психики таким образом, чтобы в результате индивидуальный атман перестал осознаваться в качестве такового и «слился» с атманом внеэмпирическим. Именно на базе представлений, закодированных логико-семантически в идеологеме атман, и возникает на этапе обостренной конфронтации с буддизмом ишваравада.

Тот факт, что сутры Готама и Канады не содержат апелляции к Ишваре, но содержат термин «атман», указывает не на первоначальный религиозный индифферентизм системы, а только на то, что теистическая проблематика в этот период не находилась в центре внимания и может рассматриваться нами как пограничная. Это демонстрирует в первую очередь сравнительно слабую степень напряженности идеологического диалога между ортодоксальными и неортодоксальными системами на той исторической стадии. Теизм синкретической ньяя-вайшешики предопределялся, следовательно, не исходными сутрами, но тем неоформленным слоем, который и содержал в себе набор исходных брахманистских доктринальных идеологем.

Доктринальный уровень, таким образом, обуславливал характер и направленность йогической психотехники как формы практическо-духовной деятельности определенной общественной группы, выдвигавшей субъектов теоретического сознания. Кроме того, религиозная доктрина как бы задавала первоначальное русло философской традиции, т. е. идеологически эту традицию ограничивала.

В то же время религиозно-доктринальный уровень выступал в качестве исходного, продуцирующего, относительно популярной религиозной этики, следование которой было общепринятой нормой во всех слоях древнего и раннесредневекового индийского общества. Философия и популярные религии не составляют монолитного целого; хотя они генетически связаны с общим исходным набором идеологем, иерархия последних различна в рамках популярной религии и в рамках религиозно-философской системы. Именно на этом различии иерархий построена методологическая концепция аналитического подхода к буддизму О. О. Розенберга. Эта концепция не утратила своего значения и поныне, поскольку она позволяет доказательно выделить уровни полиморфной структуры не только в пределах буддизма, но и шире — в пределах любой религиозно-философской системы.

Следующий уровень, характеризующий полиморфную структуру даршан, — уровень йогической духовно-практической

деятельности. Здесь уместно подчеркнуть одну существенную особенность в становлении систем, в частности систем неортодоксальных. Личная йогическая практика основателей или ведущих представителей этих систем, бесспорно, генетически предшествовала формулированию положений религиозной доктрины: психотехнический опыт служил первичной основой как собственно религиозно-идеологической, так и философской рефлексии⁴. Однако самая направленность этого опыта (на конечное «освобождение») глубоко укоренена в общеиндийской духовной культуре.

Индивидуальная духовно-практическая деятельность как совокупность психотехнических процедур, приводящих к определенной трансформации личности и сознания, становилась социально значимой только в том случае, если в результате формулировались доктринальные положения. Исходя из этого, следует, по-видимому, рассматривать в качестве структурного уровня системы не индивидуальную йогическую практику, но духовно-практическую деятельность, возникшую и закрепившуюся в традиции системы, деятельность, освященную доктринальными положениями.

В контексте буддизма иллюстрацией к этому выступают два типологических класса — шраваки и пратьекабудды⁵. Шраваки — адепты учения, практиковавшие разработанные и ставшие традиционными в буддийской общине формы созерцания и культивирования мудрости. Духовно-практическая деятельность шраваков всецело определялась не только религиозно-доктринальными положениями, но и совокупностью психотехнических процедур, освященных авторитетом «Абхидхармы» (III раздела канона). В противоположность шравакам пратьекабудды — это те, кто достиг просветления, опираясь лишь на собственные силы и не получая авторитетных наставлений. Пратьекабудды шли путем создания высокоиндивидуализированной психотехники, которая, однако, не стала материалом для принципиально новой идеологической и философской рефлексии. Именно это и послужило в махаянской традиции основанием для обвинения их в индивидуализме и пренебрежении интересами как самой буддийской общины, так и многочисленных «живых существ, стоящих вне Дхармы». Такая критика со стороны махаянистов объяснялась их стремлением к максимальному распространению буддийского учения и расширению его социальной базы.

Корреляты психотехнического уровня щедро представлены в текстах даршан, особенно в их гносеологических разделах. Это и концепция истинного восприятия, и деление высказываний на мирские (лаукика), т. е. с необходимостью содержащие элемент неистинности, и ведийские (вайдика) — истинные всегда и во всех обстоятельствах, и т. п.

Третий уровень системы — логико-дискурсивный представлен в даршанах текстами, в достаточной степени разноплановыми: сутрами, или как бы конспектом системы, что указывает

на широкое функционирование устной традиции развернутого философствования, и шастрами — теоретическими сочинениями, претендующими на истинное изложение философского знания для специальной аудитории. Шастры создавались, как правило, в качестве комментариев к базовым сутрам, хотя реально некоторые из них, подобно «Прашастапада-бхашье» (комментарий Прашастапады к «Вайшешика-сутре» Канады), являлись самостоятельными сочинениями, реформировавшими философскую традицию. Язык сутр и шастр был по своей сути языком теоретического описания полиморфной религиозно-философской системы. Этим объясняется высокая терминологичность текстов данного уровня и невозможность их непосредственного историко-философского осмысления.

Тексты логико-дискурсивного уровня — это метаязык даршан, требующий поэтому реконструкции синхронной полиморфной версии системы. Без понимания этого существенного обстоятельства невозможно, на наш взгляд, дать их научно обоснованное истолкование.

* * *

Анализ историко-философских исследований индийских классических религиозно-философских систем обнаруживает некоторые специальные трудности, связанные с вопросами реконструкции синхронных версий даршан и их объяснением с позиций современного материалистического научного знания.

Попытки описания даршан согласно историко-философской рубрикации, разработанной в русле немецкой классической философии, показывают известное несоответствие данной рубрикации актуальному содержанию текстов логико-дискурсивного уровня. На это впервые обратил внимание еще О. О. Розенберг, отмечавший, что место онтологии в даршаническом философском материале занимает психология. Этот факт, на наш взгляд, обладает значительной эвристической ценностью. Исследуемые нами системы — абхидхармистская философия вайбхашики и ее оппонент — ньяя-вайшешика — имеют в качестве своего предмета анализ индивидуальной психики. Истинно-сущее не осознается представителями обеих этих школ как нечто, вневположное индивиду, как внешнее по отношению к нему бытие. В качестве потенциального истинно-сущего выступает сам индивид, достигший путем практики йогического сосредоточения измененного состояния сознания.

Это положение представляется достаточно очевидным применительно к системам хинаянского буддизма. Относительно ньяя-вайшешики требуется, по-видимому, дополнительное разъяснение. Субстанция «атман» (традиционно передаваемая в русских переводах как «мировая душа») в своей космогонической развертке порождает качественное многообразие мира в его изменчивых формах. Индивид представляет собой согласно этому, лишь одну из форм проявления атмана. Восприятие

себя как чего-то, отличного от атмана, есть иллюзия, свойственная эмпирическому состоянию сознания, и эта иллюзия может и должна быть преодолена целенаправленной йогической психотехникой.

Брахминистская мокша занимает в системе синкретической школы типологически то же место, что и нирвана в абхидхармистской теории. И мокша и нирвана соответствуют высшему ценностному срезу в обеих системах. Реализация идеала конечного «освобождения» могла происходить и вне постижения философии, поскольку описания требовала приспособленная для этого психическая, в частности ментальная, структура. Однако философия, занимающаяся предметами, чуждыми или безразличными цели «освобождения», считалась бесполезной. Если бы мы попытались устранить из рассмотрения «духовное делание», свести системы только к логико-дискурсивному уровню, мы лишили бы их того реального историко-культурного контекста, в рамках которого они возникли и функционировали.

Здесь представляется немаловажным отметить, что ориентация философских учений на «духовное делание» не является абсолютной монополией индийских классических религиозно-философских систем. В странах средиземноморского ареала подобная тенденция достаточно отчетливо прослеживается начиная с пифагорейского союза. Ранний пифагорейзм развивался в рамках установки на религиозно-духовное «освобождение», и в этом смысле учение Пифагора может оцениваться именно как религиозно-философская система, включающая в качестве относительно самостоятельных уровни эзотерической доктрины и специальной практики — дисциплины, направленной на преобразование индивидуальной психики в соответствии с доктринальной прагматикой.

Эта тенденция находит яркое и оформленное выражение в течениях герметизма и родственных ему формам гностицизма. В целом эта линия философствования оказала значительное влияние на определенные направления мысли в средние века и ренессансную эпоху.

Таким образом, тип философствования, получивший преимущественное развитие на Южноазиатском субконтиненте, может рассматриваться как типологический эквивалент определенной религиозно-философской тенденции, имевшей место в странах Средиземноморья.

Философские тексты, зафиксированные в русле подобных традиций, следовательно, могут быть адекватно истолкованы только с учетом полиморфизма, свойственного религиозно-философским учениям. Применительно к индийскому материалу это и позволит нам практически реализовать методологическое требование, выдвинутое еще О. О. Розенбергом, — проанализировать индийские идеи, сохраняя оригинальную схему и не перелажая эти идеи в рамки европейских систем⁶.

Исходная точка философствования в обеих системах —

анализ эмпирического состояния психики, предполагающий как рефлексию по поводу содержания осознаваемого и неосознаваемого, так и рефлексию по поводу процесса осознания, включающего поэтапно все психические процессы и их субстраты. Желание исследователей — историков философии усмотреть здесь присутствие исходной, а не дедуцированной метафизики сразу наталкивается на некоторые «несообразности» с точки зрения европейской философской схемы. Например, список субстанций синкретической школы включает наряду и на равных правах субстанции духовного порядка и материальные.

Однако эти две системы в своих посылах перестанут представляться нам внутренне противоречивыми и необъяснимыми, если мы, верно очертив исходный предмет философствования, примем во внимание положение, получившее в современной психологической науке название основного гносеологического парадокса психических процессов. Это положение состоит в следующем: психические процессы выступают свойствами индивидуальной психики, но могут быть сформулированы только в терминах свойств объективного мира⁷. Психика не имеет своего имманентного языка, и в силу этого при рассмотрении философских систем, сосредоточивающих внимание на анализе сознания, необходимо отчетливо различать, идет ли речь об объектах внешнего мира, либо через свойства этих объектов производится анализ процесса осознания реальности.

Отождествление объекта внешнего мира с его парциальным или целостным отражением в индивидуальной психике приводит к насильственному «овнешвлению» сознания при историко-философском анализе. Именно по причине такой ошибки психологию в даршанических текстах исследователи склонны сплошь и рядом принимать за метафизику, причем древнегреческого образца.

При рассмотрении различных по своим дисциплинарным целям текстов можно установить следующее: анализу целевому (например, текст по логике или медицине) всегда предпосылается анализ психических процессов, проводимый в терминах «психокосма», т. е. в терминах, трактующих материальное и психическое рядом, поскольку речь идет не о внешнем мире, но о его отражении в психике и о самом характере этого отражения.

Подводя итог сказанному, необходимо подчеркнуть, что тексты логико-дискурсивного уровня сами по себе еще не могут рассматриваться в качестве историко-философского факта. Как справедливо отмечает В. С. Горский, «историк философии имеет дело лишь с „отпечатками“, представляющими более или менее точный „оттиск“ результатов философского творчества, которое ему собственно предстоит объяснить»⁸.

Текст шастрического уровня — это прежде всего изложение определенной синхронной теоретической версии системы: язык описания с необходимостью обусловлен структурным полимор-

физмом системы (диахроническая константная детерминанта), с одной стороны, а также исторически-конкретной разработкой той или иной проблематики (синхронная идеологическая детерминанта) — с другой.

Структурный полиморфизм определяет собой целостность системы на диахроническом срезе, т. е. принадлежность всех текстов, созданных в ее рамках, к данной религиозно-философской традиции. Конкретным референтом этого структурного полиморфизма в языке описания выступает набор ключевых слов (технических терминов), имеющих неизменное значение на всем срезе. Такие константные технические термины суть инварианты системы⁹, на которые и опирается весь синхронный концептуальный аппарат.

На синхронном срезе система подвержена определенной идеологической детерминации, что связано с ее конкретным историческим функционированием, которое происходило не в идеологическом вакууме, а в обстановке непрерывной идейной борьбы с противостоящими школами и направлениями. В ходе идеологического противостояния и осуществляется собственно философский процесс, как таковой.

Именно в силу этого закономерности философского процесса в Индии не могут быть выявлены на основании изучения какой-либо одной, отдельно взятой религиозно-философской системы, сколь полно бы она ни была представлена в источниковедческом отношении. Традиционное изучение материала по конфессиональному признаку его деления становится скорее тормозом в историко-философском исследовании. Основные этапы становления и функционирования проблематики классических даршан не могут быть поняты вне анализа их взаимодействия с неортодоксальными системами, и наоборот. Так, дедуцирование онтологии, в явном виде не присутствующей в классических буддийских шастрах, было вызвано не столько внутренними потребностями сохранения целостности системы, сколько необходимостью противопоставить реалистическому принципу субстанциональности свое понимание объекта¹⁰.

Таким образом, диалектико-материалистический принцип историзма в историко-философском исследовании получает свою конкретную реализацию в отчленении проблематики, первоначально выступавшей неспецифической и пограничной относительно ведущей прагматики и целостной организации системы, но актуализирующейся и приобретающей первостепенное значение в процессе идейного противостояния.

Необходимо подчеркнуть, что наличие такой пограничной проблематики не следует рассматривать как некий случайный фактор, поскольку именно в ней раскрываются идеологические горизонты системы, предопределяющей закономерности ее взаимодействия с системами-оппонентами. В качестве характерной иллюстрации этого положения можно сослаться на исторические судьбы реалистических направлений, расцвет которых свя-

зан с выдвиганием на передний план первоначально второстепенной теистической проблематики, о чем уже говорилось выше. Эта проблематика оказалась весьма эффективной как аргумент в борьбе с поздней буддийской философией, и ее закрепление в качестве основной знаменовало собой полное торжество брахманистского мировоззрения. Но, вытеснив буддизм с арены философской борьбы, реалистические брахманистские системы начинают приобретать черты застоя. Теистическая проблематика перестает играть стимулирующую роль, поскольку ситуация идеологического противостояния исторически исчерпана. Аргументы, выдвинутые в полемике с буддийским концептуализмом, получают самодовлеющий характер. Логический аспект учения приобретает определенного рода самостоятельность, превращаясь, по меткому выражению Рагхунатхи, в мельницу, которая мелет очень тонко, но не всегда загружена зерном в достаточной степени.

Так проблематика, выросшая исключительно на доктринальной основе, первоначально стимулирует процесс идейной борьбы, но затем по внутренней логике развития системы приводит к полному разложению ее позитивного содержания.

Смена проблематики на синхронных срезах под воздействием идеологической детерминации имеет в качестве своего терминологического референта в языке описания некоторый набор логико-семантических переменных. Это технические термины, возникающие на основе инвариантов и в связи с разработкой и функционированием концепций синхронного среза. Будучи раз созданными, такие концепции закрепляются в традиции, однако язык их описания может в ходе исторического развития системы менять свое содержательное наполнение.

Это замечание представляется достаточно важным, поскольку существовала также и устная традиция философского знания, причем она претендовала прежде всего именно на содержательное истолкование языка описания. Такое положение дел приводило к тому, что интерпретация технических терминов на синхронном срезе представляла для последователей системы как нечто внеисторическое, имеющее абсолютный характер. Это становится особенно отчетливо заметным при сопоставлении ранних текстов с их позднейшими комментариями. Комментатор интерпретирует логико-семантические переменные, базируясь на современных ему знаниях, внерефлексивно отождествляя первоисточник на основе синхронного среза традиции. Мы, как правило, нигде не находим — в рамках одной системы — комментаторской рефлексии диахронического характера, что определялось в первую очередь авторитарностью изустной передачи знания.

Учитывая эту специфическую черту, которую условно можно обозначить как авторитарность синхронной интерпретации, историк философии преодолевает одну из немалых трудностей при истолковании ранних текстов, не имеющих автокоммента-

рия. Эта трудность — опасность эмфазиса, т. е. искусственного обогащения исходного содержания термина за счет позднейших комментаторских интерпретаций. Таким образом, надежный анализ содержательного наполнения логико-семантических переменных становится возможным только в свете общеметодологического требования рассматривать явление в его развитии. Здесь представляется уместным отметить, что приложение этого требования к изучению логико-дискурсивных текстов индийских классических даршан ввиду высокой терминологичности текстов дает богатейший материал по истории становления языка науки.

Та функция, которую технический термин получает спустя несколько столетий, может оказаться очень полезной для уточнения его значения в более ранний период, но только при том непременном условии, что мы рассматриваем эту раннюю форму как предшествующую эволюционную стадию, а не как тождественную тому, чем она стала.

Интерпретация, разработанная с учетом общих диалектико-материалистических методологических принципов, создает теоретические абстракции средней степени общности, основанные, с одной стороны, на диахронических экстраполяциях, а с другой — на синхронических сопоставлениях. С помощью этих абстракций средней степени общности становится возможным вскрыть пределы исторического развития конкретных идеологических образований. Вместе с тем непрерывное сопоставление термина с его предшествующими и последующими значениями, а также с теми значениями, которые он имеет на данном синхронном срезе в других системах, не только обеспечивает гарантию его адекватного перевода и историко-философского понимания, но и — что не менее важно — способствует в конечном счете выявлению ведущих эпистемологических характеристик исторического становления историко-философского процесса на Южноазиатском субконтиненте в целом.

Осмысление логико-дискурсивного текста в качестве историко-философского факта, следовательно, невозможно без разработки теории средней степени общности, связывающей общеметодологические принципы историко-философской науки с конкретными методиками истолкования. Необходимость в такой теории выходит за рамки собственно историко-философских исследований; без нее работа в области источниковедения, занимающегося вводом в научный оборот ранее не переведившихся письменных памятников мировоззренческого характера, крайне затруднительна.

* * *

Поскольку содержательно перевод должен представлять ту же самую религиозно-философскую систему, что и оригинал, встает проблема адекватной передачи в языке перевода не отдельно взятых технических терминов, но логической consistency и смысловой взаимосвязи семантических пучков:

терминологического инвентаря системы. Таковые семантические пучки представлены в матричных списках, присутствующих, как правило, в экспозиции шастры.

Основное требование к передаче технических терминов сводится к тому, что в языке перевода каждый из них должен быть по возможности передан одним и тем же словом на протяжении всего текста¹¹. Здесь возникает трудная и серьезная проблема, связанная с тем обстоятельством, что в оригинале технический термин может быть, в частности, выражен словом, которое встречается в данном тексте также и в общеязыковом значении, а именно проблема отождествления контекстов, «подозрительных» в связи с терминованностью. Сразу необходимо отметить, что, по-видимому, решения этой проблемы на общеметодологическом уровне не существует; вопрос может быть решен только конкретно: применительно к каждому данному тексту должна разрабатываться индивидуальная методика сравнения очевидно терминованных контекстов, «подозрительных» в связи с терминованностью.

Вторая важная проблема состоит в том, какие из технических терминов могут быть оставлены в языке перевода в транслитерации. На первый, поверхностный взгляд эта проблема как бы упирается в «бедность» современного языка, которым располагает переводчик. На деле вопрос сводится к тому, насколько хорошо известны и известны ли вообще европейской философии и научной психологии те понятия и описываемые ими представления, о которых идет речь в исследуемом тексте.

Такая постановка вопроса напрямую отвечает задаче фундаментальных историко-философских исследований — производству принципиально нового знания, причем не только общекультурологического характера, но и дающего возможность прикладных выходов в конкретные дисциплины. Поэтому, видимо, не следует подыскивать приблизительные аналогии, взятые зачастую из области, типологически не сходной с изучаемой системой (например, из инвентаря европейских средневековых теологических трактатов).

Если технический термин кодирует нечто новое для европейской научной мысли, то, на наш взгляд, не может быть и речи о его переводе, поскольку при передаче с неизбежностью утрачивается часть спектра значений и возникает некоторый гносеологический предрассудок в ходе дальнейшего осмысления значения этого термина и того, что за ним стоит концептуально в данной оригинальной системе («предрассудок подмены семантического поля»). Передача такого технического термина в транслитерации, напротив, расширяет возможности его осмысления с позиций современной науки и ее языка и освобождает перевод от неизбежных в первом случае эклектических погрешностей, обогащая тем самым арсенал научных представлений в конкретных дисциплинах, и прежде всего в различных подразделениях психологии, связанных со смежными проблемами.

Диахронный анализ матричных списков¹² дает богатый материал для историко-философского анализа. Наибольшего развития и максимальной полноты принцип матричности достиг в философии буддизма. Ранние абхидхармисты механически соединяли важнейшие понятия учения, рассеянные по различным сутрам, в единый список. Один из древнейших матричных списков подобного рода представлен в «Сангити-сутте» «Дигханикаи», где по внешне формальному признаку сведены и расположены в числовой последовательности самые разнородные понятия Дхаммы¹³. Однако несоответствие такой попытки систематизации требованиям изложения и объяснения учения привело не к отказу от зарождавшегося принципа матричности, но к его развитию и совершенствованию.

Уже в ранних пластах «Сутта-питаки» появляются относительно краткие числовые списки, объединяющие близкие по значению понятия. Примером списка, содержащего набор дхарм, которые характеризуют круговорот бытия, служит известная матрица из «Огхаваги». В дальнейшем эта матрица с некоторыми добавлениями вошла уже в собственно абхидхармические тексты.

Таким образом, диахронный анализ матричных списков способен дать достаточно представительную картину истории становления логико-дискурсивного аспекта систем, изменения характера проблематики и позволяет наметить периоды максимальной внутренней логической связности учений. Следовательно, диахронный анализ матричных списков с необходимостью служит важным интерпретационным дополнением к синхронному анализу.

Исследование матричных списков представляет собой первый, «пристрелочный» уровень интерпретации. Синхронное и диахронное сопоставление матрик открывает возможность выявить некоторый общий код системы, который создает предпосылки для понимания отдельных ключевых слов, но не более чем предпосылки, поскольку этот общий код не содержит в явном виде устойчивые значения технических терминов.

Принцип матричности в большой степени характерен как для ортодоксальных, так и для неортодоксальных даршан. Матричные списки по сути своей способны дать полный абрис системы и раскрыть ее идеологическую направленность. Они представляют собой наиболее простую и целесообразную форму сохранения и запоминания технических терминов системы (ибо включают рубрикацию и числовой индекс).

Если обратиться, например, к текстам синкретической ньяявайшешики, базировавшейся на признании субстанциальности, то из анализа списка девяти субстанций (включающего землю, воду, огонь, воздух, время, пространство, акашу, атман и манас) становится очевидным, что принцип субстанциальности распространялся представителями индийского философского реализма не только и не в первую очередь на материальный мир, но

прежде всего на психику. Уже первые четыре субстанции содержат в себе потенцию психического, поскольку выступают «строительным материалом» индрий (чувственных анализаторов) и наделены перцептивными способностями. Две последние субстанции характеризуют собственно психическое, причем субстанция атман занимает особое место в этом списке: ньяя-вайшешика была ортодоксальной системой, признававшей авторитет вед и ориентированной на конечное религиозное «освобождение» (мокша).

Из рассмотрения только одного этого матричного списка становится также ясным, что атомизм синкретической школы, утверждавший атомарность земли, воды, огня, воздуха и манаса (генерализующей способности психики), выступал не учением о структуре внеположного человеку мира, о структуре вещества, а стилем мышления, в основе которого лежало базовое представление о дискретности¹⁴.

Монографическое описание системы на базе конкретного, отдельно взятого текста связано с полной реализацией процесса истолкования, включающего наряду с терминологической интерпретацией процедуры реконструкции системы и ее объяснение. Такое описание обладает тем существенным преимуществом, что оно опирается на достаточно надежное и проверяемое историко-философское исследование, которое сопровождается полным переводом текста, а не отдельных его фрагментов, допускающих множественность понимания.

Основной порок исследований, не проясняющих в явном виде способ понимания текста (случай, когда исследованию не предпосылается процесс истолкования), состоит в гипостазировании концепции, созданной автором той или иной работы. Этот порок, как правило, не преодолевается даже привлечением обширной источниковедческой базы вследствие неизбежной мозаичности иллюстрирующего материала, подборка которого страдает концептуальным априоризмом¹⁵.

Рассмотрение отдельного текста в качестве синхронной версии системы основано на принципе единства логического и исторического в историко-философском исследовании. Уже в ходе терминологической интерпретации — первой процедуры истолкования — устанавливается предметная область значений ключевых слов (технических терминов) с учетом их функционирования на диахронном срезе. Воссоздание синхронной версии системы представляет собой вторую процедуру — реконструкцию исследуемого явления с идейных позиций автора текста как субъекта теоретического сознания, участника культурно-исторического процесса. Эта процедура истолкования необходима именно для того, чтобы воссоздать систему как полиморфную, принципиально не сводимую только к логико-дискурсивному уровню. Поэтому в процессе реконструкции особенно важным становится осмысление структуры текста и принципов целостной его организации.

Как правило, шастра как текст логико-дискурсивного уровня включает в себя четыре структурные единицы: мангала-шлоку, классификацию терминов, раздел их определений и исследование. Классификация представляет собой классифицирующее изложение терминологического инвентаря, посредством которого и описывается даршана в данном тексте. Раздел определений по своей содержательной глубине обусловлен конкретной целевой заданностью текста. Исследованиям могут быть подвергнуты все термины (в достаточно протяженных текстах) или только некоторые из них. Характер исследования, по сути, и специфицирует изложенную в тексте систему на синхронном срезе.

Далее надлежит более подробно остановиться на роли мангала-шлоки. Эта структурная единица текста зачастую рассматривается как некая дань религиозной традиции и на этапе реконструкции почти не учитывается. Однако тщательный анализ мангала-шлоки с привлечением автокомментария (если таковой имеется) позволяет осмыслить ее как методологическое предисловие, содержащее наряду с разъяснением предмета, метода и целевой заданности шастры указание на религиозную направленность и психотехническую обусловленность системы в целом. Иными словами, мангала-шлока как структурная единица текста ясно доказывает принципиальный полиморфизм системы, включающей наряду с логико-дискурсивным доктринальным и психотехническим уровнями.

Процедура реконструкции необходима как этап истолкования, предшествующий объяснению, поскольку под объясняющую концепцию мы подводим не только интерпретацию языка описания, но всю его целостную организацию, зафиксированную в структуре текста¹⁶. На этапе собственно объяснения предварительным условием выступает обоснованный выбор теоретической базы объясняющей концепции. Историко-философское исследование индийских классических религиозно-философских систем требует междисциплинарного подхода, включающего как лингвистические и текстологические знания, так и специально-психологические, религиоведческие и историко-культурологические. Исходные пропорции участия этих дисциплин в процедуре объяснения отчасти задаются уже на стадии терминологической интерпретации, однако их содержательное соотношение может быть окончательно определено только в процессе операциональной разработки объясняющей концепции.

Возникающие на этой стадии работы затруднения, как нам представляется, в значительной степени обусловлены необходимостью «двойной рефлексии»: осмысляя содержание текста, историк философии, будучи носителем иной культуры, должен осуществлять постоянную рефлекссию и по поводу своего понимания. В противном случае невозможно сформулировать круг научно обоснованных вопросов, уместных применительно к данному источнику.

Поскольку психологическая проблематика лежит в основе большинства индийских классических даршан, особое внимание следует уделять психологическому аспекту объясняющей концепции, что позволит отождествить на базе современного научного знания описываемые в тексте психические явления, еще не известные в научной психологии, и сделать их достоянием конкретных дисциплин.

Не менее важной задачей представляется комплексное осмысление тех разделов текста, в которых содержатся отдельные мифемы или материал, по видимости сходный с реликтами мифопоэтической традиции. В частности, абхидхармические тексты, будучи специальными трактатами по буддийской философии и психологии, включают также и материал, который либо по формальным признакам, либо по характеру содержания может быть отнесен на первый, поверхностный взгляд к реликтам мифологической традиции. Однако, не отвергая с порога равномерность такой идентификации, должно, как нам кажется, задаться вопросом: если это действительно реликт, то как исторически он был возможен и возможен ли он в принципе в рамках буддийской метапсихологической теории?

Для выяснения взаимоотношения такого материала с мифопоэтической традицией, быть может, было бы целесообразно применить структуралистские методики, оправдавшие себя в исследованиях мифологии, поскольку они дают возможность восстановить целостность мифа и соотнесенность его фрагментов. Если же применение таких и подобных им методик дает отрицательные результаты, то в таком случае можно утверждать, что эти мифемы кодируют тот пласт в тексте, который напрямую соотносится не с метапсихологической теорией в целом, а с невербальным уровнем психотехнической процедуры или с ритуалом. Для объяснения подобного материала необходимо привлечение историко-культурных реликтов другого рода, обслуживавших, однако, в индийской культуре те же цели. Наиболее близкой группой таких источников здесь представляются образцы иконографии: в процессе осмысления их символики и роли в реализации религиозной прагматики возможно правильное отождествление данных мифем через общекультурологическую концепцию.

* * *

Подведем итоги изложенному. Историко-философский подход к исследованию индийских даршан, классических религиозно-философских систем, обладает определенной спецификой, обусловленной тем обстоятельством, что изучаемый тип философствования генетически не связан с философиями, возникшими в странах средиземноморского ареала.

Большинству индийских религиозно-философских систем свойственно рассматривать — в качестве отправной — проблематику психологическую, что связано с общей для всех этих

систем установкой на конечное религиозное «освобождение», предполагающей полную перестройку индивидуальной психики. Религиозная прагматика поэтому служила первоначально единственным критерием гносеологической ценности философии.

Собственно онтологическая проблематика на определенном историческом этапе дедуцируется из психологических посылок. Стимулом дедукции онтологии послужило обострение идейного противостояния индийского философского реализма, отстававшего онтологический статус универсалий, и буддийского номинализма, для которого универсалии представляли собой в первую очередь гносеологические родовые характеристики.

В процессе дедуцирования онтологии брахманистские системы приобретают свою логическую завершенность в разработке теистического учения, потенциальные предпосылки которого присутствуют уже в исходных доктринальных принципах и понятиях, прослеживаемых на всем диахронном срезе.

Таким образом, классические индийские даршаны представляют собою полиморфные идеологические образования, развертывающиеся одновременно на уровнях религиозной доктрины, психотехнической практики и собственной философии. Такой принципиальный полиморфизм не допускает редукции системы только к ее логико-дискурсивному уровню. Это последнее обстоятельство должно быть учтено в исследованиях, ставящих целью монографическое описание системы на основе конкретного, отдельно взятого текста, представляющего ее синхронную версию.

Истолкование текста как способ его понимания базируется на общеметодологических диалектико-материалистических принципах, которые обретают свое содержательное наполнение применительно к исследованию даршан через посредство сопоставления диахронического и синхронического анализов ключевых слов (технических терминов), структурирующих язык описания системы.

¹ См. работы Свами Шивананды, Свами Бон Махараджа, Свами Ранганатхананды, а также исследования философов академического направления, работающих в традиционалистском ключе, — П. Т. Раджу, Т. М. Махадевана, Г. Р. Малкани и др.

² Наиболее отчетливо это имманентное членение прослеживается в буддизме, где каждому из уровней соответствует метод его реализации — *шила, самадхи и праджня*.

³ См.: *Гостеева Е. И.* Философия Вайшешики. Ташкент, 1963; *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия, М., 1980; *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

⁴ Диалектика этого структурного уровня систем состоит в следующем: йогическая медитация как бы поставляет сырой материал для философской рефлексии, но в то же время апостериорная фиксация опыта (с неизбежностью неполная) служит императивом духовно-практической деятельности, т. е. набор метатеоретических высказываний может обрести свой референт только в конкретной индивидуальной практике. См. также: *Conze E.* *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy.* L., 1962, с. 17—19.

⁵ Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. 8. Patna, 1967, I, 1; VI, 62.

⁶ См.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 55—56.

⁷ См.: Веккер Л. М. Психические процессы. Т. 1. Л., 1974, с. 90.

⁸ Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981, с. 42—43.

⁹ Термин применительно к индийской философии введен А. Вайманом (см.: Wayman A. The Rules of Debate According to Asaṅga.—Journal of the American Oriental Society. 1958, vol. 78, pt 1, с. 32).

¹⁰ О категории объекта в буддизме см.: Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов.—Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока (материалы первого Всесоюзного координационного совещания). Душ., 1983.

¹¹ Проблема адекватной передачи технической терминологии в языке перевода обсуждается в специальной литературе уже несколько десятилетий. Серьезный вклад в постановку этой проблемы на уровне конкретных методик внесли А. Вайман, Г. Гюнтер, Р. Робинсон и в особенности Д. С. Рюегг. Однако герменевтические вопросы рассматриваются этими исследователями локально — как связанные исключительно с терминологикой, но не с разработкой методологических принципов историко-философского подхода.

Так, Д. С. Рюегг отмечает: «В этой работе („Теория Татхагатагарбхи и Готры“.—В. Р., Е. О.) мы часто пишем с прописной буквы слова, употребляемые в специальном смысле как технические термины; в качестве эквивалентов технических санскритских и тибетских терминов эти слова должны, естественно, пониматься не по их коннотации в современном употреблении (философском и т. д.), а в соответствии с их использованием и определением в оригинальных текстах. Тогда как, без сомнения, представляется правомерным „парафразировать“ технические тибетские и санскритские термины, применяя выражения, взятые из современного философского языка, а также использовать в наших парафразах и обсуждениях различные выражения для единичного технического термина оригинала в зависимости от контекста, в переводах в принципе кажется предпочтительным использовать, настолько часто, насколько это возможно, однозначную систему технических эквивалентов, в которой отдельный термин перевода передает отдельный технический термин санскритского или тибетского оригинала. Разумеется, разработка такой системы ставит сложные проблемы и по временам трудно придерживаться ее так строго, как этого хотелось бы». (Ruegg D. S. La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra.—PEFEO. P., 1969, vol. 70, с. 1.) В этой же связи он говорит по поводу перевода Г. Гюнтером «Жизни Наропы»: «Мне кажется, что решение проблемы перевода лежит в направлении разработки регулярной терминологической системы „операционных указателей“ (operational counters), которые могут быть использованы для перевода технических выражений в текстах самых различных периодов и школ без того, чтобы превратить перевод в глоссу или определение термина, а также без того, чтобы разрушить семантические поля, которые придают определенное единство буддийской мысли в рамках ее значительного варьирования в синхронном и диахронном плане» (T'oung Pao. Vol. 55, livre 1—3. Leiden, 1969, с. 226).

¹² О генезисе и составе матричных списков подробнее см.: Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых терминологических списков) Абхидхармы.—История и культура Центральной Азии. М., 1983.

¹³ Мы придерживаемся санскритского или палийского вариантов написания ключевых слов (терминов) и названий в зависимости от языка используемых источников.

¹⁴ К такому выводу, пользуясь, однако, другим подходом, пришла в своих исследованиях и В. Г. Лысенко.

¹⁵ В первую очередь это относится к высшей степени умозрительным буддологическим концепциям Х. Дж. Дженнинга и П. Дальке.

¹⁶ Применительно к исследованию древнекитайских идеологических текстов принципиальное решение этой проблемы предложено В. С. Спириным в монографии «Построение древнекитайских текстов» (М., 1976).

В. Г. Лысенко

ДАРШАНА, АНВИКШИКИ и ДХАРМА:
ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ В ИНДИИ

Методологически осмысленная постановка проблемы соотношения философии и религии в Индии предполагает непременным условием определение того, что собственно будет пониматься под философией и религией, т. е. уяснение объема содержания этих понятий применительно к индийскому материалу. Это необходимо прежде всего по той причине, что неадекватность средств анализа порождает aberrации, которые легко принять за проблемы самой рассматриваемой мысли. Мы часто бьемся над разъяснением «парадоксов» и «противоречий» у древних авторов, порой не отдавая себе отчета в том, что эти парадоксы и противоречия являются таковыми лишь с точки зрения нашего анализа. В исследовании иных культур подобные aberrации нередко возникают в результате использования понятий, которые в европейской мысли имеют определенный объем содержания и достаточно устойчивую традицию словоупотребления.

Нередко приходится слышать мнение, что в Индии не было философии в собственном смысле слова. Именно слышать, ибо в наше время, когда берущая начало у Гегеля оценка индийской традиции как исключительно религиозной считается проявлением европоцентризма, открыто писать об этом мало кто решается. Однако такое мнение еще достаточно широко бытует в современных философских кругах (особенно среди историков европейской философии), и для того есть свои причины «герменевтического» свойства. Главная из них — известная инерция понимания и употребления термина «философия», восходящая к признанным авторитетам европейской мысли — Платону, Аристотелю, Канту, Гегелю и др. Очевидно, что если взять самое распространенное определение философии как теоретического исследования основ бытия и мышления и расхожее мнение об индийской мысли как о религиозно-практически ориентированном умозрении, то вряд ли можно приравнять одно к другому, не оговаривая специально расширения круга значений понятия философии или же ограничения круга явлений индийской традиции, который удовлетворял бы «европейскому» определению философии.

Даже беглое знакомство с современной научной литературой, как зарубежной, так и отечественной, убеждает, что выражения «индийская философия» и «индийская религия» занимают прочное место в научном обиходе и что значения их меняются в зависимости от того, какой смысл вкладывают исследователи в понятия «философия» и «религия». Все это позволяет сделать вывод, что использование этих понятий применительно к индийской, как, впрочем, и к любой неевропейской, мысли представляет собой проблему, заслуживающую специального анализа.

На первый взгляд может показаться, что рецепция названных понятий индийской мыслью — факт ее истории, а возникающие при этом проблемы — предмет узко профессионального интереса. Однако исследование подобных проблем имеет выход и к более широким темам современного философского анализа — взаимопониманию разных культур и необходимости самопонимания и критической рефлексии собственной традиции. Действительно, часто бывает так, что отражение нашей мысли в чужом сознании создает тот контрастный фон, благодаря которому она рельефнее выступает для нас самих, приобретая необходимую для ее рассмотрения дистанцированность от непосредственной жизни. Вместе с тем это помогает понять себя только в том случае, если другое осознано как другое, а не просто как искаженный образ самого себя. Поэтому равно важным является для нас анализ того, как в рецепции европейских понятий преломилась внутренняя логика развития индийской мысли. Особую значимость эта тема приобретает в связи с тем, что отношение индийских мыслителей к европейской культуре существенно повлияло на осмысление ими собственного духовного наследия.

Это отношение в ходе истории претерпело значительные изменения — от веры в просветительскую и цивилизаторскую роль англичан в Индии и принятия европейского рационализма в качестве масштаба переоценки собственной традиции (Рам Мохан Рай) до растущего недовольства колониальным положением страны, критики пороков западной цивилизации и поисков «своего» пути развития (Ауробиндо Гхош, Свами Вивекананда, Мохандас Карамчанд Ганди и др.). Между этими двумя крайними точками — интенсивный процесс становления национального самосознания, бурный рост интереса к собственному прошлому¹. Таким образом, «прививка» европейской культуры, которая, по убеждению англичан, призвана была «цивилизовать», пустить в нужное русло «туземные эмоции», породила совершенно обратную реакцию — разбудила и стимулировала чрезвычайный накал национальных чувств, приведший к интенсивным поискам рациональных и духовных основ национального единства.

Однако встреча с европейской культурой и европейской системой ценностей не только способствовала национальной консолидации; она вызвала довольно глубокий раскол в среде индий-

ских мыслителей, который сохраняется и до нашего времени. К первой группе относятся пандиты, носители традиционной индийской учености, знатоки и толкователи авторитетных индуистских текстов; ко второй, чрезвычайно неоднородной по своему составу, — индийцы, получившие западное образование и глубоко усвоившие не только английский язык, но и западную систему ценностей. Часть из них стала академическими философами в западном духе: одни посвятили себя изучению проблем европейской философии, не обращаясь к собственной традиции (Сабиджан Бхаттачария, Раджендра Прасад), другие конструировали свои философские учения, основываясь на индийских интуициях, но рассуждая в терминах избранной ими западной философской системы (гегельянец С. Бхаттачария, кантианец К. Ч. Бхаттачария, феноменологи Калидас Бхаттачария и Д. Н. Моханти, сторонник аналитической философии Б. К. Матилал и др.), или исследовали историю индийской мысли, в значительной степени опираясь на западные образцы (С. Дасгупта, М. Хириянна и др.).

Однако главную роль в современных судьбах Индии сыграли не академические философы, а мыслители, которые провозглашали свою исконную, глубинную связь с традицией, но традицией обновленной, переосмысленной ими в соответствии с требованиями времени. Это реформаторы индуизма, идеологи «национального возрождения» Банкимчондро Чоттопадхай, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Сарвепалли Радхакришнан.

Между двумя основными группами существовало множество промежуточных ступеней, но в самом общем виде их разделяло отношение к английскому языку и европейской культуре. Если для пандитов английский, коль скоро они вообще им владели, был просто иностранным языком, то остальные восприняли его как парадигму языкового мышления вообще. Даже изъясняясь на родных языках, они пытались выразить концептуальные значения английских слов. Таким образом, собственные языки превращались у них в средство выражения чужой семантики. Это интересное явление было отмечено некоторыми философами и лингвистами². Аналогичная трансформация происходит и в идеологии и культуре. Термины, которые выглядят будто бы совершенно индийскими, оказываются передетыми в национальные одежды западными понятиями. Особенно показателен в этом отношении пример неоиндуизма. Здесь параллельно шло два процесса: традиционные религиозные положения и символы наполнялись вестернизированным светским содержанием. Так, Вивекананда пытался толковать традиционные представления о движении души после смерти по «пути предков» (питрияна) между луной и землей в духе модной тогда теории «переноса» жизни с одних небесных тел на другие³. Вместе с тем, по сути своей, светские философские, политические и социальные идеи, возникновение которых стимулировалось спором с европейской

мыслью, излагались на языке традиционных религиозных понятий.

Иными словами, вестернизация содержания религиозно-философского языка сопровождалась санскритизацией его формы. Первое было вызвано стремлением, воспринимая западные ценности, не только утвердить Индию в качестве равноправного партнера в разговоре с Западом (защищая «индийскую мысль и культуру, третированную и опозоренную на Западе, с помощью логического и философского оружия, выкованного на Западе»⁴), но и показать самостоятельную ценность индийского пути — идея «духовной миссии» («Индия должна узнать от Европы, как покорять внешнюю природу, и Европа должна узнать от Индии, как покорять природу внутреннюю»⁵). Второе стимулировалось настоятельной потребностью выражать свои идеи в форме, приемлемой для соотечественников.

Конкретные механизмы этих процессов можно проследить на рецепции индийской мыслью понятий «философия» и «религия». С началом укоренения в стране английского языка и европейской системы образования «философия» и «религия» как термины и как понятия занимают прочное место в духовных поисках местных интеллектуалов, постепенно превращаясь из нейтрального терминологического средства рецепции западного образа мыслей (Р. М. Рай и деятели «Брахмо самадж») в осознанный способ выражения собственных воззрений, в которых западному опыту секуляризации противопоставляется слиянное единство философии и религии в Индии. Формулой этого единства стал афоризм ученика Свами Вивекананды — Абхедананды: «Религия — практическая сторона философии, философия — теоретическая сторона религии»⁶. Ту же мысль высказывает Ауробиндо Гхош: «Философия — это интеллектуальный поиск основополагающей истины вещей, религия — это попытка сделать истину динамичной в человеческой душе. Они взаимно важны: религия, которая не служит выражением философской истины, вырождается в предрассудки и обскурантизм, а философия, не питающая себя религиозным духом, становится бесплодным светом»⁷. Для большинства неиндуистов наиболее адекватным выражением слияния «истинной религии» и «истинной философии» была веданта в различных ее исторических формах⁸. По меткому замечанию В. Хальбфасса, «происходит узурпация понятия философии под именем веданты и культурно-национальное самоутверждение именем философии»⁹. Главной чертой, отличающей индийскую философскую мысль от западной, объявляется спиритуализм (С. Радхакришнан, Г. К. Малкани, Т. Р. В. Мурти и др.).

Наряду с европейскими терминами «философия» и «религия» в трудах неиндуистов, а также академических философов появляется ряд санскритских терминов, которые рассматриваются в качестве традиционных для обозначения философии — *даршана*, *даршана-шастра*, *таттваджняна*, *таттвavidья* и религии —

дхарма, шиварабхакти, шиваропасана и др. Выступая первоначально как санскритская оболочка для выражения интуитивного понимания тех феноменов западной культуры, которые охватываются понятиями философии и религии или как перевод соответствующих терминов, эти слова со временем наполняются содержанием, которое начинает рассматриваться в качестве квинт-эссенции своеобразия индийской философии и религии. Однако из всех названных слов именно на *дхарму* и *даршану* выпала роль спорить с европейскими понятиями философии и религии.

В большинстве случаев *даршана* определяется как «видение», «прозрение» реальности, интуитивное осознание ее, ведущее к освобождению от страданий этого мира (отсюда частый синоним даршаны *мокшавада* — учение об освобождении), в противовес холодно-рассудочному, теоретико-экстравертному подходу европейской философии. «Западная философия осталась более или менее верна этимологическому значению слова философии, будучи, по существу, интеллектуальным поиском истины. Индийская философия была интенсивно духовной и всегда делала ударение на необходимости практической реализации истины», — пишет современный индийский философ Ч. Шарма¹⁰. *Даршана*, по его мнению, означает и «видение», и «инструмент» видения: «Видение себя — это ключ ко всем школам индийской философии. И это причина, почему большинство ее школ является также и религиозными сектами¹¹. В отличие от европейской философии даршана, по убеждению другого индийского философа, Д. Н. Моханти, — это «не поиск истины, а концептуальное оформление уже открытой, „увиденной“ истины»¹².

Очень часто «видение», или «реализацию», истины, которые, как полагают, лежат в основании не только философии, но и религии Индии, связывают с опытом «визионеров» — ведийских риши и более поздних учителей. «Термин „индийская философия“, — пишет Р. Н. Рао, — покрывает обширную группу философских систем, которые возникли в древней Индии три тысячи лет назад и развивались от первичных и всеобъемлющих духовных прозрений индийских святых и визионеров»¹³. Иногда слова «философ» и «визионер» используются как синонимы¹⁴.

Если обратиться к самой индуистской традиции и посмотреть, какова роль интуиции и непосредственного переживания в конституировании знания, то мы столкнемся с двумя, в сущности противоположными, точками зрения: с одной стороны, мотивом интуитивного, непосредственно переживаемого «открытия» истины конкретным человеком (например, Буддой), опыт которого становится в дальнейшем фундаментом умозрительных систем, наиболее последовательно выраженным в буддизме; с другой — стремлением построить личный мистический опыт адепта на некоей внеличностной основе — «священных» текстах. Так, хотя для Шанкары главной целью человеческого духа (*атмана*) является непосредственное переживание (*анубхава*) единства с Брахманом — высшим объективным началом, этот

опыт, с его точки зрения, приобретает законность лишь при опоре на тексты откровения¹⁵. Сами же тексты, согласно Шанкаре, не творение человека (апаурушея); они, «подобно струйкам дыма» (Брих.-уп. II, IV, 10), исходят от Брахмана. Об опасности не канализированной ведами самостоятельной интуиции (имелся в виду прежде всего буддизм) говорили и учителя пурва-мирансы Кумарила и Прабхакара. Примечательно, что неоиндуистские толкователи Шанкары именно в этом пункте отступают от последовательно ортодоксального взгляда. В частности, Вивекананда в апелляции к опыту как источнику познания усматривает «основу родства между ведантой и современной наукой»¹⁶.

Пожалуй, наиболее полно претензии неоиндуизма, связанные с даршаной в качестве понятия индийской философии, выразил С. Радхакришнан. «Термин даршана, — пишет он, — происходит от слова „дриш” — видеть. Видение может быть или чувственным восприятием, или логическим познанием, или интуитивным опытом... точка зрения даршаны есть проверка интуиции и ее последовательное распространение... Когда мы познаем недостаточность логического отражения реальности, мы пытаемся постичь реальность с помощью интуиции, в которой поглощены интеллектуальные идеи. И тогда нам говорят, что мы получаем чистое „бытие” крайнего монизма, от которого мы возвращаемся к логической реальности мысли, снова читаемой нами буква за буквой в различных системах. В приложении к этой последней „даршана” означает любое научное описание реальности. Таково то слово, которое своей красивой неопределенностью символизирует свою сложность философского вдохновения. Даршана — духовное восприятие; весь кругозор, раскрывающийся душевному чувству... Итак, высочайшие триумфы философии доступны только тем, кто достиг в самом себе чистоты души... Черпая из этого внутреннего источника, философ показывает нам истину жизни, истину, которую чистый интеллект раскрыть неспособен»¹⁷.

Столь пространная цитата приведена здесь не просто для того, чтобы продемонстрировать особый стиль рассуждений Радхакришнана, который потерялся бы при пересказе. Она демонстрирует ход мыслей, являющийся в каком-то плане образцом неоиндуистской логики (не случайно П. Хакер назвал Радхакришнана самым типичным представителем неоиндуизма), — снятие различий между философскими и религиозными системами через прозрение единства реальности, признание приоритета непосредственного опыта перед интеллектом и логическим рассуждением, утверждение адвайты (монизма, недвойственности) в качестве универсальной и всеобъемлющей системы, в рамках которой исчезают всякие противоречия и частные расхождения.

«Термин *даршана* употребляется для всех воззрений на реальность, усвоенных умом человека, и, если реальность одна, различные воззрения, пытающиеся обнаружить одно и то же, не должны противоречить друг другу»¹⁸. Как справедливо замечает В. Хальбфасс по поводу данных рассуждений Радхакришнана,

«„философия” и „даршана” здесь не просто уподобляются друг другу, но „даршана” противопоставляется „философии”. Более того, осуществляется герменевтическая замена, в результате которой даршана начинает выступать выражением идеального и нормативного понятия для философии, индийским словом, которое может вернуть философию к ее подлинной основе и подлинному смыслу»¹⁹.

Итак, центральные идеи, связанные с неоиндуистской трактовкой даршаны как понятия, спорящего с европейским понятием философии, — это: (1) опора на интуитивное прозрение бытия в противовес его рациональному исследованию на Западе (практическая направленность против теоретической); (2) одновременный и всесторонний охват реальности в отличие от ограниченных пространством и временем частичных логик европейской мысли; (3) представление о примирении всех противоречивых точек зрения. В таком понимании даршана уже не столько образ индийской философии, сколько символ вселенской мудрости, представленной ведантами.

Насколько подобная трактовка даршаны соответствует употреблению этого понятия в индийской традиции? Слово *даршана* (от глагольного корня *дриш* — видеть, смотреть, узнавать, воспринимать) чаще всего выступает как существительное, означающее «взгляд, восприятие, видение, зрение, интуиция, прозрение», а также «обзор, знание, мнение, воззрение, точку зрения, учение, доктрину»²⁰. Можно допустить, что многообразие значений восходит к единому праобразу — схеме зрительного восприятия, которое понимается как «схватывание» глазом объектов при условии их освещенности. Не исключено, что именно на этой основе возникает трактовка даршаны как «духовного зрения», связанного со светом, луч которого освещает, проясняет внутреннее пространство и находящиеся в нем предметы (аналог физической освещенности) — мысли и образы. Это и интеллектуальная логическая ясность системы умозрения, и интуитивно переживаемый опыт откровения. Другими словами, *даршана* в ведийской литературе, эпосе и пуранах употребляется и в значении интуиции, и в значении интеллектуального, рационального образа реальности²¹. Более того, в буддийской литературе родственное понятие *дришти* (палийское диттхи) имеет смысл «спекулятивная теория», которой противопоставляется «*самьяг дришти* — правильное, т. е. направленное на спасение воззрение (первое звено восьмеричного пути к нирване)»²².

В литературе так называемых классических систем индийского умозрения слово *даршана* также многозначно, однако здесь можно вычленить по крайней мере две доминанты. Первая — доксографическое толкование этого понятия как «точка зрения», «мнение», «система», «доктрина». Отсюда традиционное название шести классических систем — даршаны, — идущее, вероятно, от наименований известных компендиумов Мадхавы и Харибхадры — «Сарва-даршана-санграха» («Собрание всех

даршан») и «Шад-даршана-самуччая» («Собрание шести даршан»). Впрочем, в доксографической функции употреблялось и множество других понятий — *мата*, *вада*, *тантра*, *сиддханта*, *шастра* и т. д. Вторая доминанта — вкладывание в это понятие строго оценочного смысла, например, в композитах: *самьяг даршана* (правильное воззрение) или *митхья даршана* (ложное мнение).

Любопытно, что Шанкара использует термин *даршана* и в нейтральном доксографическом и в оценочном смыслах. Так, он противопоставляет свою систему как самьяг даршану — истинное прозрение реальности, основанное на даршане упанишад (аупанишадам даршанам), митхья даршане или в другом месте даршанам (во мн. числе) — ложным взглядам санкхьи и прочих систем²³. Законность своей системы Шанкара обосновывает ссылкой на упанишады; следовательно, не всякий интуитивный опыт, полученный в особых состояниях транса, подлинен, а лишь тот, который приходит в соответствии с указаниями авторитетных источников. Из этого вытекало, что подлинной даршаной может быть только учение, имеющее своим источником веды. Таким образом, это понятие, по крайней мере в индуистских системах, где оно связывалось исключительно с ведами, не содержало в себе особых универсалистских претензий на исчерпывающую полноту охвата любых возможных, в том числе и неведийских систем мысли, претензий, которые характерны для его употребления в неоиндуистской трактовке.

Во всех древних и средневековых источниках перечисление различных даршан как учений или систем мысли служило обычно поводом к их критике и опровержению. Признание чужих взглядов в качестве некой частичной истины, методологически оформленное в джайнизме (доктрины найявада и съядвада), не получило широкого распространения. Вместе с тем для неоиндуизма в понятии даршаны снимается частичность и неполнота отдельных точек зрения.

В европейской индологической литературе XIX — начала XX в., а также в трудах первых неоиндуистов даршана используется прежде всего в доксографическом смысле²⁴. Можно предположить, что современное употребление этого слова возникло в результате контаминации доксографической функции, классифицирующей разные взгляды, оценочной функции, отделяющей правильные взгляды от неправильных, и значения его как интуитивного прозрения реальности, связанного с практической целью освобождения (мокши). Может быть, именно благодаря такой полифункциональности даршана оказалась наиболее жизнеспособной в роли индийского эквивалента философии и победила своих «конкурентов» — *таттваджняну*, *таттвавидью* и другие термины, которые иногда использовались в переводах для понятия философии.

В качестве понятийного эквивалента философии часто употребляется другой термин традиционной индийской мысли,

анвикшики (*ану-икши* — букв. «следовать взглядом за», «после-рассмотрение», «после-исследование»). Однако его в этом качестве стали применять прежде всего европейские индологи, а уже потом сами индийские мыслители.

В отличие от даршаны, с которой, как мы видели, ассоциируются духовно-практический характер и сотериологическая направленность индийской мысли, слияние философии и религии, термин *анвикшики* используется для обозначения собственно философского дискурса, свободного от религиозных целей, словом, того, что в европейской традиции со времен Аристотеля называли «чистой теорией» — знание ради знания, «а не ради какой-нибудь пользы»²⁵. Примечательна в данной связи попытка современного философа К. Н. Упадхьяйи описать с помощью обоих понятий природу индийской философии. Даршана трактуется им как прозрение, непосредственная реализация реальности, *анвикшики* же — как критическое исследование: «Очень рано в индийской традиции было осознано, что некоторые глубинные аспекты реальности не могут быть охвачены только чувствами и интеллектом. Это привело к поискам других способностей человека. Лучший пример того — философия йоги. Логические и эпистемологические методы ньяи и механика высших прозрений йоги являются с большим или меньшим акцентом общими чертами почти всех систем индийской философии... двумя полюсами — интеллектуальным и духовно-практическим, между которыми движется вся индийская традиция»²⁶.

Впервые термин *анвикшики* был употреблен Каутильей в «Артахаштре» для характеристики санкхьи, йоги и локаяты: «Санкхья, йога и локаята — это [ити] *анвикшики*» (I, 2). С легкой руки известного европейского индолога Германа Якоби названный термин стали переводить словом «философия», а санкхью, йогу и локаяту рассматривать как системы философии. «Каутилья, — писал Якоби, — определил сущность философии в методическом исследовании и логическом аргументировании»²⁷. Серьезному критическому анализу подверг такой перевод *анвикшики* крупнейший современный индолог Пауль Хакер. Подобная интерпретация, с его точки зрения, плохо согласуется с общим контекстом «Артахаштры», в частности со следующим высказыванием Каутильи: «*Анвикшики* исследует с помощью оснований (хетубхир) в области ведийских наук (трайи) то, что праведно и неправедно (дхарма — адхарма), в области экономики (варта) — пользу и вред, в области науки управления — верную и неверную политику, а также сильные и слабые стороны этих трех наук. Она (*анвикшики*) полезна людям, укрепляет дух в бедствии, придает решимость разумной речи и действию, она светильник всех наук, вспомогательное средство во всяком деле, опора всего социального и религиозного порядка (дхарма)» (I, 2). В своем переводе Г. Якоби относит связку *ити* (суть, есть) только к санкхье, йоге и локаяте. Между тем, отмечает П. Хакер, Каутилья утверждает, что *анвикшики* находит приме-

нение во всех науках, в том числе и в ведах, экономике и политике, исследуя их «посредством оснований»²⁸. Если *анвикшики* — искусственный термин, объединяющий санкхью, йогу и локаяту, то каждая из них может считаться анвикшики. Тогда спрашивается, действует ли каждая из названных «философий» в области каждой из трех наук или определенной науке соответствует определенная философская система? П. Хакер полагает, что оба допущения неверны, если исходить из того, что мы знаем о характере санкхьи, йогии и локаяты. Ни санкхья, ни йога не занимались ни экономикой, ни политикой, ни ведами. Что же касается локаяты, то, хотя о ней известно крайне мало, нет сомнения: она не имела ничего общего с ведийскими науками и не изучала ни экономику, ни политику.

Возвращаясь позднее к этой теме, Г. Якоби отмечает, что, судя по цитированному отрывку, философия должна выступать третьей стороной в решении проблем дхармы и адхармы в теологии, поскольку эту роль нельзя доверить материалистической локаяте. Каутилья, называя ее философией, изменил свои ранние взгляды. Выход из положения Якоби видит в признании того, что Каутилья имел в виду не материалистическую систему локаяты, а просто обыденное сознание, «философию здравого смысла» (от *лока* — «мир»). Однако даже при такой интерпретации трудности все равно остаются, ибо приходится согласовывать санкхью и йогу с учением о дхарме и адхарме в ведах.

Слабые места в интерпретации Г. Якоби подметил и Х. фон Глазенапп, когда задавал вопрос, в каких работах санкхьи и йогии рассматриваются политика и экономика²⁹. Его же собственная позиция такова: под санкхьей, йогией и локаятой Каутилья понимал не замкнутые системы, а различные методы исследования, которые имеют разные сферы приложения³⁰. Однако, по мнению П. Хакера, точка зрения Глазенаппа не может объяснить, почему Каутилья использует *анвикшики* в единственном числе и не указывает, в каких науках применяется каждый из этих методов. Таким образом, все прежние проблемы остаются нерешенными.

Сам же П. Хакер считает, что адекватная интерпретация этого термина может быть дана только с точки зрения целого, т. е. всего текста, его функции и роли в индийской культуре. Сравнивая дефиницию *анвикшики* со сходными по форме дефинициями и перечнями в «Артхашастре», он приходит к заключению, что, во-первых, в перечисленных предложениях термин, стоящий после *ити*, не обязательно охватывает все названные понятия: иногда каждое из них может быть «покрыто» им в большей или меньшей степени; во-вторых, Каутилья вообще не стремился дать какие-то определения философии и науки, ибо главный его интерес — это интерес специалиста в области политических наук. Стало быть, говоря об *анвикшики*, Каутилья имеет в виду только то, что будущий правитель нуждается в инструкциях по логическому мышлению, которые он может найти

принципиально в каждой из трех систем. Другими словами, анвикшики входит в список «раджадхарма» — наук, обязательных для образования раджи. Как считает П. Хакер, анвикшики не имеет содержательного родства с понятием философии, поскольку является скорее методом, нежели системой, неким «дополнительным» или «проверочным исследованием», «проверочной наукой» (*nachprüfende Wissenschaft*), сфера приложения которой может варьировать — от вед до экономики и политики³¹.

Действительно, обращает на себя внимание, что понятие анвикшики у Каутильи находится, так сказать, в состоянии идеологической нейтральности: связывается и с ведийскими санкхьей и йогой³² и в то же время — с антиведийской по своей направленности локаятай. Вопрос об отношении анвикшики к ведийской атмавидье (знание Атмана, ведущего к мокше), вероятно, специально не занимал Каутилью. Между тем сам он упоминает школу Ману (манавы), которая рассматривала этот термин как часть трайи. И в «Законах Ману» и в других дхармашастрах связь анвикшики и атмавидьи (анвикшиким-ча-атмавидьям) приобретает абсолютно законный характер (Ману-смрити VII, 43). В оппозиции к различным в большей или меньшей степени «ортодоксальным» попыткам привести в гармонию веды и анвикшики развивалась традиция, противопоставлявшая логику и рациональное исследование стремлению опираться на авторитет ведийских источников. Эта традиция, однако, не была связана исключительно с рассматриваемым понятием, но широко привлекала и другие, например *хетушастра*, *тарка* (об этом см. ниже). Что же касается анвикшики, то дальнейшая судьба этого понятия отнюдь не была связана с попытками секуляризации, хотя оно и содержало на начальных этапах истории индийской мысли известный «секуляризаторский» потенциал. Напротив, именно анвикшики стало прообразом той «ортодоксальной» логики, которая служила утверждению традиции в противовес антиведийской критике. Так, Ватсьяяна (I, 1, 1), первый комментатор «Ньяя-сутр», заявляет, что атмавидья системы ньяя (букв. «логически правильное рассуждение», «логика») в отличие от атмавидьи упанишад опирается на логику или дискурс — анвикшики. Впрочем, этот вывод предвосхищает уже другую тему нашего исследования — проблему секуляризации в развитии индийской мысли.

Сейчас же мы остановимся на понятии, которое в современном санскрите и североиндийских языках обычно употребляется как соответствующее европейскому «религия». Это понятие — *дхарма*; без преувеличения его можно назвать одной из центральных ключевых категорий индийской культуры, сфокусировавших самые фундаментальные черты индийской мысли — тесное переплетение, часто вплоть до полного отождествления физического и морального аспектов бытия, деятельности и нормы, космоса и общества. С точки зрения семантики это довольно редкий в санскрите случай, когда чрезвычайная многознач-

ность термина может быть эксплицирована в рамках достаточно строгой и однозначной этимологии.

Существительное дхарма (от глагола *дхар* — «нести», «поддерживать», «служить опорой») в самом общем виде означает то, что поддерживает в согласованности и целостности различные элементы, опору, «несущую конструкцию», образец, которому надлежит следовать как норме, а также предикат, свойство, атрибут, выражающий способность быть образцом или следовать ему. В санскритской литературе под ним подразумевается и высший безличный закон, гармонизирующий на этнической основе физические и социальные аспекты бытия, и принцип высшей справедливости (отсюда персонификация Дхармы как божества, вознаграждающего и наказующего души верующих, в популярной мифологии), и ритуал жертвоприношения или молитвы, являющихся «творением» и поддержанием социально-космического миропорядка (в «Ригведе» дхарман сред. рода, означает жертвоприношение, см. X, 90), и моральный и социальный долг (литература дхармашастр, миманса), и физический принцип, создающий условия движения предметов (в джайнизме). Кроме того, под дхармой понимается просто добродетель и праведное поведение.

Однако как бы ни колебалось значение этого слова в сторону безличного абсолюта, оно никогда не отождествляется ни с естественным, космическим законом, имманентным миру (наподобие дао), ни с внеположенной миру сверхъестественной силой, или божественным началом³³. Главная координата дхармы чисто человеческая: она проходит через деятельность людей (связь с «законом» кармы), которая, в свою очередь, сказывается на природных и космических процессах. Не случайно упадок дхармы в конце каждого космического цикла (махакальпы) вызывает, по традиционным индуистским представлениям, период космической ночи (пралая), когда мир распадается на свои составляющие.

Перипетии семантических «колебаний» дхармы в истории индийской мысли — предмет специального рассмотрения, нас же будут интересовать лишь узловые моменты, сыгравшие роль в неоиндуистском употреблении данного понятия — прежде всего переход от брахманизма к буддизму. Если для брахманистской литературы в целом характерна тенденция трактовать дхарму как некое этноцентрическое понятие, включающее социальные и моральные нормы прежде всего ариев, причем преимущественно первых двух высших варн — брахманов и кшатриев (варна-ашрама-дхарма³⁴), то в раннем буддизме дхарма понимается как доступный всем, независимо от сословной принадлежности, пола и возраста, нравственный закон, высшая мудрость, открытая Буддой (синоним восьмеричного пути спасения, который иногда называется «путь дхармы»).

В известной степени реакцией на антиритуалистический характер, демократическую открытость и этический универсализм

буддийской дхармы выступает «ортодоксальная» философия дхармы в учениях Прабхакары и особенно Кумарилы. Основную свою цель «ортодоксы» видели в утверждении абсолютной истинности и единственности ведийской дхармы (вайдика дхарма), т. е. в следовании предписаниям вед. Подобное толкование призвано было лишить любую трактовку этого понятия, не восходящую непосредственно к ведам, претензий на истинность. Кумарила выступает против попыток сделать содержание дхармы предметом соглашения между людьми ради каких-то утилитарных целей (если считать дхармой то, что способствует здоровью, а адхармой — то, что наносит ему вред, то высшей дхармой будет соблазнение жены учителя — тягчайшее преступление, согласно «Законам Ману»; если же полагать за основу дхармы уничтожение страданий живых существ, то дхармой будет не только ахимса — непричинение вреда, но и химса — убийство, ибо с его помощью можно избавить живое существо от страданий в этом рождении — «Шлокавартика», «Аутпаттика» VI, «Чодана» II). Важнейшей характеристикой дхармы в мимансе служит оппозиция «должное — недолжное» (законное, т. е. опирающееся на веды, и незаконное). Единственный источник ее познания — веды и литература смрити: ни чувственное восприятие (пратьякша), ни логический вывод (анумана), ни даже йогическое прозрение не играют в этом самостоятельной роли.

Таким образом, дхарма не может быть возведена ни к соображениям здравого смысла, основанным на наблюдении повседневной жизни, ни к логическим выкладкам (согласно мимансакам, предписания вед не подвержены действию закона противоречия), ни к йогическому опыту великих риши. Авторитет дхармы в мимансе покоится на авторитете слова вед, никем не созданного (мимансаки не разделяют идею веданты о божественном происхождении вед), существующего вечно, независимо от того, воспринимается оно кем-нибудь или нет. Это вечное слово, выраженное в форме предписаний и запретов, не отвечает никаким внешним целям, кроме исполнения предписания (ритуал ради ритуала). В противоположность буддизму, подчеркивавшему важность личных усилий человека в познании дхармы, в мимансе личная инициатива как в ее познании, так и в исполнении практически сведена на нет. Правда, в этом вопросе учителя не пришли к единому мнению. Прабхакара считал, что индивид должен воспринимать дхарму как внешнее предписание, которое надлежит выполнять беспрекословно (подобно солдату, выполняющему приказ). Кумарила же видел в индивиде не пассивное орудие исполнения дхармы, а личность, обладающую определенным дхармическим потенциалом, внутренним чувством долга, способную придавать смысл, осваивать (делать своим) безличные предписания.

Кумарила и Прабхакара находили определенную опасность и в чисто этической трактовке дхармы как добродетели *per se*

(что было свойственно не только буддизму, но и эпической литературе, особенно «Бхагавадгите»), поскольку в таком случае носителями дхармы выступали бы не веды, а просто добродетельные люди. Добродетель таких людей, с точки зрения этих мыслителей, — следование мудрым предписаниям вед (здесь возникал мотив «утерянной веды», т. е. текстов, которые были или утеряны, или намеренно скрыты, но которые тем не менее продолжают определять поведение людей).

Тенденция к абсолютизации деонтологического характера дхармы (отсюда такие ее значения, как долг, безличное должноствоание и т. п.) путем отказа от рефлексии ее онтологических, этических и психологических аспектов, превалировавшая в мимансе и литературе дхармашастр (содержащих конкретные нормативы поведения для членов высших варн), привела к известной стагнации философского осмысления этого понятия в индийской традиции. «Для философов, — замечает А. Б. Крил, — говорить о дхарме — очень современно, именно это (попытка осмысления дхармы.— В. Л.) свидетельствует о распаде традиционной дхармы»³⁵. Вместе с тем уже на самых ранних этапах становления ведийской традиции прослеживаются попытки как-то определить место данного понятия в общей системе ценностей ведийской культуры.

Общемировоззренческий смысл *дхармы* рельефнее всего выступает при сопоставлении ее с другими ключевыми категориями индийского культурного комплекса — *кармой* («законом» морального воздаяния), *сансарой* (колесом перерождения) и *мокшей* (освобождением). Так, в известной формуле «пурушартха», или цель человеческой жизни, дхарма наряду с *камой* (чувственные удовольствия) и *артхой* (пользой) образует триаду целей, объединенных установкой на получение непосредственных результатов еще в этой жизни или лучшего рождения в рамках сансары. Но высшим идеалом считалась мокша — выход за пределы сансары и сферы действия «закона» кармы. Отсюда различие, а порой даже противопоставление дхармы и мокши как мирского, деятельного (правритти) и потустороннего (нирвритти) идеалов³⁶. Иногда мокша включалась в понятие дхармы (мокшадхарма). Интересно отметить, что именно тенденция связывать дхарму с сотериологией в конечном счете приводила к уменьшению (а иногда к отрицанию) значения варна-ашрама-дхармы³⁷. В вишишта-адвайте Рамануджи, например, дхарма отождествлялась с понятием *бхакти* — эмоциональной привязанностью к богу, способностью к которой не зависит от социального статуса индивида. В «Бхагавата-пуране» (I, 1, 2; XI, 12, 1) и у вишнуита Чайтаньи (XVI в.) бхакти провозглашалась высшей дхармой (парама дхармах).

Что касается неоиндуистской дхармы, то она, как правило, противопоставляется приверженности к ритуализму и сословной иерархии, свойственной «ортодоксальной» варна-ашрама-дхарме, и трактуется универсально этически. Этим объясняется

и постоянная апелляция неоиндуистов к тем источникам традиции, которые более всего отвечают такой трактовке, прежде всего к «Бхагавадгите» и пуранам. В своем сочинении «Дхармататтва» («Сущность дхармы») Бонкимчондро Чоттопадхай писал по поводу дхармы в Гите: «Большинство людей стоят вне кастовой системы, разве у них нет собственной дхармы? Неужели творец, создавший множество людей, дал дхарму одним лишь индусам? Нет, религия Бхагавана не могла быть такой жестокой»³⁸.

Толчком к переосмыслению этого понятия, как и понятия даршаны, было знакомство индийских мыслителей с европейской философией. В частности, на Бонкимчондро, как показал П. Хакер, большое влияние оказала концепция религии О. Конта (его идея культа человечества)³⁹. Признание открытости и универсальности дхармы характерно почти для всех неоиндуистов. Даже исторически сложившаяся многозначность данного термина в индийской традиции рассматривается ими как свидетельство новых возможностей его развития: «Хотя дхарма абсолютна, — пишет С. Радхакришнан, — она не имеет абсолютного и вневременного содержания... Сегодня мы должны внести изменения и сделать так, чтобы содержание индуистской дхармы отвечало современным условиям»⁴⁰. Наряду с универсализацией ее этического содержания можно отметить и попытки придать ей индивидуалистический, психологический характер. Это особенно отчетливо проявилось в трактовке термина *свадхарма*, который в индуистской литературе, в том числе и в «Бхагавадгите», рассматривается как синоним варна-ашрама-дхармы. По утверждению Радхакришнана, «каждый должен пытаться понять свою психологическую маску и действовать в соответствии с ней»⁴¹. «Однако даже современные традиционные индусы, — комментирует это высказывание П. Хакер, — уверены, что *свадхарма*, как таковая, не образуется психологическими предрасположениями человека или его личностью, но определяется кастой, в которой он рожден, и стадией жизни, на которой он находится, а все это, включая его „психологическую маску“, есть следствие его деяний в прошлых существованиях»⁴². Такой же «психологизации» подвергается и сама идея варно-ашрамной структуры — варны рассматриваются как выражение различных темпераментов людей и их индивидуальных склонностей (С. Радхакришнан, А. Гхош).

Вместе с тем едва ли не главным моментом в неоиндуистской трактовке дхармы стала апелляция к религии. Подобно даршане, которая рассматривается как «истинное понятие» для философии в ее подлинном смысле, дхарма представляется в неоиндуизме вечной истинной религией (санатанадхарма), т. е. максимальным осуществлением идеи религии вообще. Как в даршане сливаются все противоречивые философские точки зрения, так и в дхарме гармонизируются различные религии. «Индия должна быть возрождена, — утверждал Ауробиндо Гхош, — ибо это

возрождение необходимо для будущего всего мира. Индия не может исчезнуть, наш народ не может раствориться, потому что из всего человечества именно индийцам уготована самая высокая и самая прекрасная судьба, наиважнейшая для человеческой расы. Именно ей предстоит дать миру религию, в которой гармонично сольются все религии, науки и философии, превратив человечество в единую душу»⁴³.

С точки зрения В. Хальбфасса, соотнесение категорий *дхарма* и *религия* (в смысле христианство) принадлежит христианским миссионерам. Они стали называть дхармой Библию и Новый Завет. «Тот факт, — замечает ученый, — что это понятие, обозначавшее исконную сущность индуизма, дало наименование чужой, направленной против индуизма миссии христианства, был откровенным вызовом индуистскому самопониманию»⁴⁴. Весьма вероятно, что В. Хальбфасс близок к истине, и современное осмысление дхармы как некоей миссии индуизма, спорящей с христианством, возникло в ответ на этот вызов. Не исключено также, что универсалистские претензии, которые связываются с дхармой как «вечной общечеловеческой религией» (например, у Свами Вивекананды), имели своим прямым и непосредственным импульсом реакцию на универсалистские претензии христианства, хотя для этого были и другие причины: сам индуизм в ходе своей исторической трансформации развил способность приспосабливать различные местные культы и секты и поглощать их.

Оценивая в целом интеллектуальную ситуацию в современной Индии, допустимо сказать, что индийская мысль идет двумя путями. Один заключается в том, что она просто приспосабливает европейские понятия к традиционным индуистским схемам, не меняя существа последних, но зато модифицируя первые. Здесь действует механизм, который П. Хакер вопреки существующей традиции приписывать индуизму толерантность назвал «инклузивизмом», т. е. включением в эту религию других систем мысли, но в качестве «второсортной» истины по сравнению с ведантой. Другой выражается в том, что, глубоко усвоив западный язык и стиль мышления, индийская мысль как бы порвала живую связь с прошлым и вышла за рамки традиции. Но вышла с тем, чтобы обрести дистанцию для ее оценки.

В самом деле, трудно представить себе, скажем, средневекового индийца, который бы стал задумываться над вопросом, что такое индийская мысль в целом, какова ее специфика? Вель сама постановка подобного вопроса уже выводит за рамки традиции и требует внеположенной точки отсчета — какого-то образца, с которым ее можно сравнить. Толчок, способствовавший обращению индийских мыслителей к пониманию роли своей культуры на фоне общечеловеческой истории, был получен, бесспорно, не из самой традиции, а извне — со стороны европейской мысли. Именно так они нашли язык исторической, философской, политической и этической оценки феноменов соб-

ственной культуры. Первый путь — это путь современного индуизма, т. е. того дореформаторского индуизма, который продолжает существовать в наши дни⁴⁵. Второй — это путь неоиндуизма и современной секуляризованной индийской мысли.

В понятиях философии и религии эта мысль обрела, таким образом, не только средство для разговора с Западом и самоутверждения по отношению к западному образу жизни, но и средство объяснения собственного прошлого.

В результате встречи Востока и Запада, восточного и западного стилей мышления получился сложный динамичный сплав, составляющие которого уже потеряли первоначальные очертания, появился некий новый тип мышления, способный порождать новые, с точки зрения обеих этих традиций, тексты. Закономерно возникает вопрос: что же такое современная философская мысль Индии, что в ней собственно индийского? Каковы признаки «национальной принадлежности» философии в сегодняшнем мире, определяются ли они территорией, на которой проживают ее носители, их национальностью или еще чем-то другим? Можно ли, скажем, считать индийским философом того же Б. К. Матилала, который живет постоянно в Англии, Д. Н. Моханти, проживающего в Канаде, или их нужно отнести к западным историкам индийской мысли? Вопрос этот отнюдь не прост и вряд ли может быть решен однозначно. Но для целей настоящего исследования представляется приемлемой точка зрения редакторов и издателей сборника «Индийская философия: прошлое и будущее», которые определили круг его авторов, исходя из двух основных критериев: во-первых, национальности, во-вторых, профессионального занятия индийской философией⁴⁶. Если оставить в стороне чисто формальные признаки и попытаться установить некое национальное своеобразие мышления тех, кого мы называем современными индийскими философами, то здесь можно говорить о разном. В одном случае — о глубинных индийских интуициях, могущих быть оформленными и в западных понятиях, в другом — о владении традиционной комментаторской техникой и т. п. Тематическое и стилистическое богатство древней и средневековой индийской мысли создает предпосылки для самых разных перспектив современного философствования. В целом современная эпоха индийской мысли, философской традиции, начало которой принято связывать с британским завоеванием страны, новый этап в развитии этой традиции, а не просто переосмысление ее в терминах западной мысли, хотя на первых порах стимулирующая роль западного опыта критической рефлексии была очень велика.

Теперь перейдем к анализу понятий философия и религия в индологических штудиях европейских ученых. Уже вопрос, что есть философия и что есть религия, по существу, философский вопрос, ответ на который обуславливается характером той или иной философской системы. Вряд ли можно определить эти

понятия единожды и навсегда, используя некий нейтральный язык.

История индологических исследований служит прекрасной иллюстрацией зависимости представлений об индийской философии и религии от собственных «поисковых» образов европейских ученых. Это и романтическая картина «духовной родины», «колыбели человечества» М. Мюллера и веданта П. Дойссена, понятая в духе шопенгауэровского «мира как воли», и попытка найти в Индии несотериологическое знание в духе «чистой теории» и «беспредпосылочной науки» Э. Фрауваальнера и т. п. Каждый из них использовал те схемы и понятия, которые имели для него и его времени максимальную «интеллектуальную силу»⁴⁷.

Рассмотрим в качестве примера рассуждения крупного индолога А. К. Уордера. «Наша точка зрения — пишет он, — состоит в том, что главным и характерным делом философии является исследование знания... Философия подразумевает критическую точку зрения по отношению к любому авторитету и любой традиции, она переходит в анализ высказываний и концепций, наших средств добычи знания»⁴⁸. Проследивая возникновение и развитие философии в Индии, Уордер применяет критерий того же рода в выборе своего предмета. Иными словами, он берет определение философии как эпистемологии, а все, что не попадает в него, относит к религии. Последняя, по Уордеру, — это основанное на откровении стремление установить абсолютный авторитет, который не может быть поставлен под сомнение средствами эмпирических наук и философии. Сюда же, в религию, попадает и мистическая интуиция конечной реальности. В результате получается вполне «европейская» картинка истории индийской мысли: иногда религия привлекает философию для своего рационального оправдания и придания себе «респектабельности», иногда же традиция, которая началась как философская, превращается в религию⁴⁹.

Допустим, что философия — действительно исследование познания. В таком случае типично философской дисциплиной будет индийская *прамановада* — учение о средствах достоверного познания. Но как тогда быть с теми школами индийской мысли, например ведантой, которые, исследуя все праманы (восприятие, вывод, аналогию, невосприятие и свидетельство авторитета), приходили к заключению, что самым главным из них является свидетельство авторитета (священных текстов, т. е. вед). Если признать, что критическое отношение к авторитету традиции — существенная черта индийской философии, то мы будем вынуждены считать философскими только «неортодоксальные» школы, отрицающие авторитет вед, — буддизм, джайнизм, локаяту. Можно было бы подвергнуть сомнению такие особенности религии (по Уордеру), как мистический опыт, — связь мистицизма и религии далеко не однозначна (вспомним, что мистики различных толков подвергались гонениям с точки

зрения догматов многих религий). Иначе говоря, в позиции Уордера проглядывают черты позитивистского понимания философии, оказавшего, кстати, огромное влияние на многих западных и индийских индологов (П. Массон-Урсель, Б. К. Матилал и др.).

Итак, повторим, понятия философии и религии в индологических исследованиях имели самый разный смысл, зависящий от того, в рамках какой философской или религиозной системы европейской традиции они употреблялись. Столь же важно отдавать отчет в том, что сама проблема взаимоотношения философии и религии, по сути, проблема европейская. Она могла возникнуть только в той культуре, в которой философия и религия каким-либо образом самоопределились и размежевались, являются автономными и не сводимыми друг к другу. В рамках же индийской культуры подобного самоопределения и размежевания, безусловно, не было. Значит ли это, что вообще нельзя поставить данную проблему применительно к Индии? На наш взгляд, все-таки можно, правда, в иной, более корректной форме. Вспомним, что ключевым для европейского опыта секуляризации был вопрос о соотношении разума и веры. На индийской почве он приобретает форму вопроса о самостоятельности критической рациональности по отношению к авторитету традиции.

Как известно, индийская культура глубоко традиционна, что, в частности, означает высокую теоретическую и нравственную ценность авторитета традиции. Однако не во все времена этот авторитет был непреложным и незыблемым для тех же брахманов — главных носителей ведийской идеологии. В древних эпических источниках — «Махабхарате», «Манусмрити», пуранах содержится множество упоминаний о брахманах, которые чрезмерно увлекались логическими диспутами и были весьма искусны в разного рода «софистических» аргументах (витанда). Их называли *хайтуками*, или *таркинами*, — логиками. Нередко объектом их логического анализа становились и «откровения» вед. Так, в «Мокшадхарме», читаем: «Откровение (агама) ничто, если оно нарушает очевидность и умозаключение» (218, 27). Все ведийские источники единодушно осуждают этих логиков как еретиков (пашанди), предсказывая им гибель под спудом собственных логических доказательств. «А у тех, кто за разными доказательствами гоняется непрестанно, когда-нибудь как дряхлое дерево свалится разум», — говорится в той же «Мокшадхарме» (212, 44). Другим порицающим эпитетом, которым часто награждались любители «чистой логики», был *настика*.

В те времена, как показывает исследование С. Дасгупты, «настиками» называли не только представителей неведийских школ, отвергавших авторитет вед, но всех тех, кто отрицал потустороннее существование (*на-асти* — букв. «не существует»), а также какие бы то ни было авторитеты — нигилистов⁵⁰. У

Ману, например, сказано (II, 11), что добродетельным людям следует избегать брахмана, пренебрегающего авторитетом вед и смрити в силу чрезмерного доверия к логике (хетушастра).

За оспаривание истинности ведийских и прочих авторитетных в ту эпоху доктрин хайтуков, софистов или логиков осуждали не только ведийские «ортодоксы», но и буддисты и джайны.

О чрезвычайной развитости и популярности логической аргументации в добуддийский и ранний буддийский период (VII — I вв. до н. э.) свидетельствует широкое распространение методологических схем, которые позволяли сформулировать и предложить логические возможности решения в принципе любой спекулятивной проблемы. Это — *чатушкотика* и *аджнянавада*. Первая состояла из четырех высказываний (отсюда ее название — «имеющая четыре острия»): нечто существует, не существует, существует и не существует, не существует и не не существует. Вторая схема (аджнянавада — букв. «агностицизм») представляла собой опровержение каждого из положений чатушкотики с помощью следующих фраз: «Я не говорю этого, я не говорю так, я не говорю иначе, я не говорю нет, я не говорю не нет».

По сути, аджнянавада выражала позицию скептицизма, опровергались не только возможные позитивные и негативные высказывания о реальности, но и сама способность разума нечто утверждать или отрицать. Сторонники этой схемы предпочитали уходить от всех спекулятивных вопросов (ср. принцип эпохе древнегреческих пирронистов), вывертываться, по словам Будды, «словно скользкая рыба». Трудно сказать, в какой конкретной школе были оформлены эти схемы, поскольку ими широко пользовались брахманы и шраманы (бродячие аскеты) самых разных направлений⁵¹. По свидетельству буддийских палийских источников, во времена Будды существовали 63 различные доктрины, адепты которых, как правило, скептически относились к позитивным онтологическим доктринам брахманизма, буддизма и джайнизма.

Таким образом, процесс развития логической аргументации сопровождался в Индии распространением скептицизма и софистики. Это послужило главной причиной возникновения «ортодоксальной логики», служащей защите вед от критиков-резонеров. Задачей такой логики стало доказательство того, что положения вед не противоречат ни здравому смыслу, ни законам логики (в чем их обвиняли настики) и отвечают духу обоснованности и аргументированности, которых требуют программа хетушастры, или анвикшики. Вспомним, что Каутилья рекомендовал молодому радже использовать анвикшики не только в области экономики и политики, но и в сфере трайи — ведийской науки. Искусность в логическом анализе вед — но не с целью критики, а напротив, с целью их дополнительного подтверждения и обоснования — стала одним из важнейших признаков образованного индуса.

Было бы, однако, глубочайшим заблуждением преувеличивать роль логики и рациональной аргументации в обосновании действительности вед. Это могло бы привести к мысли, что разум компетентен в понимании высоких предметов, о которых толкуют веды. Между тем большинство полагает, что для достижения с помощью вед знания, ведущего к «освобождению» (атмавидьи), одного разума явно недостаточно. Его роль заключается лишь в том, чтобы оградить веды от рациональной критики такими же рациональными средствами, но при этом не превращать «своих полномочий». Само по себе, без опоры на веды, логическое размышление не имеет оснований и потому легко скатывается к пустому резонерству. «Мы видим, что аргументы, придуманные одними умными людьми, оказываются ложными, это доказывают другие, более умные люди, а аргументы последних опровергаются, в свою очередь, третьими. Следовательно, поскольку мнения различных людей различны, аргументация не имеет прочной основы»⁵².

Несмотря на рационально критический потенциал, заложенный в анвикшики (и родственных понятиях — хетушастре, таркавидье и т. п.), это понятие не стало выражением рациональной, секуляризаторской программы в истории индийской мысли. Совсем наоборот, содержание его развивается в индуистской традиции от некой идеологической нейтральности — логического метода у Каутильи и угрожающего авторитету вед резонирования в дхармашастрах — ко все большей связанности с атмавидьей в качестве «ортодоксальной» брахманской шастры, призванной служить дополнительным подтверждением истины «откровения».

Проанализированный материал позволяет, с нашей точки зрения, сделать вывод, что любая попытка найти «философию» и «религию» в Индии легко уязвима для критики ввиду слишком европейского характера этих понятий и их чрезвычайной многозначности в самой европейской традиции. Известные симптомы неудовлетворенности этими понятиями встречаются и в зарубежной, и в отечественной литературе: предлагается использовать более нейтральные термины — типа «умозрение» (см. работы В. Н. Топорова). Вместе с тем нужно признать, что понятия религии и философии еще имеют большую интеллектуально гибельную силу независимо даже от того, как они определяются. Подобно словам обычного языка, таким, как любовь или совесть, которые сами по себе говорят больше, нежели любые их строгие дефиниции, мы употребляем термины «философия» и «религия» порой неосознанно, исходя из какого-то «подкожного» их ощущения, впитанного из нашей культуры. В силу этого эффект «понимания» индийской мысли в значительной степени определяется тем, что мы подключаем понятия философии и религии, столь значимые в нашей собственной традиции. Однако в ситуации, когда у нас пока еще нет других общезначимых терминологических средств, необходимо ясное осознание

условного, вспомогательного характера данных терминов в научном исследовании иных культурных традиций.

¹ Эти процессы проанализированы в кн.: Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981, а также в работах Э. Н. Комарова, А. Д. Литмана и др.

² П. Хакер ссылается на исследование американского лингвиста, который определил тип современных индийских языков как «стандартный средне-европейский» (см.: Hacker P. Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978, с. 528).

³ The Complete Werke of Swami Vivekananda. Vol. 2. Calcutta, 1964, с. 221—222.

⁴ Datta D. M. Modern Indian Philosophy: It's Needs and It's Social Role.—Proceeding of the Indian Philosophical Congress. 1952, vol. 27, с. 3.

⁵ Ghosh A. The Value of Philosophical Thought.—Arya, 1918, vol. 15, с. 764.

⁶ Contemporary Indian Philosophy. Ed. by S. Radhakrishnan and J. Muirhead. L., 1966, с. 59.

⁷ Ghosh A. The Value of Philosophical Thought, т. 764.

⁸ См.: Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

⁹ Halbfass W. Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel. Stuttgart etc., 1981, с. 341.

¹⁰ Sharma C. A Critical Survey of Indian Philosophy. L., 1960, с. 13.

¹¹ Там же, с. 13.

¹² Mohanty J. N. Indian Philosophy: between Tradition and the Present.—Indian Philosophy: Past and Future. Delhi, 1982, с. 234.

¹³ Rao R. N. The Spirit of Indian Philosophy.—Philosophy, Religion and the Coming of World Civilization. Essays in Honor of W. E. Hocking, ed. by L. S. Rouner. Den Haag, 1976, с. 213—222.

¹⁴ См.: Halbfass W. Indien und Europa..., с. 346.

¹⁵ Murty K. S. Revelation and Reason in Advaita Vedanta. N. Y., 1959, с. 44.

¹⁶ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 1. Calcutta, 1964, с. 368—372.

¹⁷ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1956, с. 31—32.

¹⁸ Там же, с. 31.

¹⁹ Halbfass W. Indien und Europa..., с. 345.

²⁰ Sanskrit-Wörterbuch. Hrg. von O. Böhtlingk, R. Roth. St.-Petersburg. Vol. 3, 1861.

²¹ Момент чистого теоретизирования связывается с даршаной в отдельных отрывках «Махабхараты» (Мокшадхарма, 289, 95, 13, 148, 22).

²² Например, в «Мадхьямака-карике» Нагарджуны (гл. 27).

²³ Word-Index to the BSB of Sankara. Ed. T. M. P. Mahadevan, Madras, 1971—1973.

²⁴ Halbfass W. Indien und Europa..., с. 349—352.

²⁵ Здесь уместно вспомнить, что в буддийском варианте даршана (дришти) используется как раз в значении «чистой теории».

²⁶ Upadhyaya K. N. Some Reflections on the Indian View of Philosophy.—Indian Philosophy: Past and Future. Delhi, etc., 1982, с. 140.

²⁷ Jacobi H. Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie. B., 1911, с. 733.

²⁸ Hacker P. Kleine Schriften, с. 137—166.

²⁹ Glasenapp H. von. Entwicklungsstunden des indischen Denkens. Halle, 1940, с. 110.

³⁰ Там же, с. 109.

³¹ Hacker P. Kleine Schriften, с. 165.

³² Если под санкхьей Каутилья, очевидно, подразумевал популярные в то время формы эпической санкхьи, то слово *йога* не обязательно означало систему Патанджали, а могло использоваться в смысле *юкти* — логически связанного знания и означать учение ньяи-вайшешики.

³³ Ср. попытки отождествить дхарму с высшим безличным абсолютом и в связи с этим трактовать ее как основное понятие индийского тезма (То-

karz F. Theistic and «Atheistic» Indian Systems.—Folia orientalia. Kraków, 1968, t. 9, с. 131—150).

³⁴ Насчитывается четыре ашрама (стадии жизни) — ученичества (брахмачарья), домохозяина, лесного отшельника и аناхорета.

³⁵ Greel A. B. The Reexamination of Dharma in Hindu Ethics.—Philosophy East and West. 1975, vol. 25, № 2, с. 162.

³⁶ Комментар. Шанкары к «Бхагавадгите» (18, 66).

³⁷ Комментар. Шанкары к «Законам Ману» (12, 88).

³⁸ Цит. по: Hacker P. Kleine Schriften, с. 515.

³⁹ Там же, с. 514—516.

⁴⁰ Radhakrishnan S. Religion and Society. L. 1948, с. 108.

⁴¹ Radhakrishnan S. The Bhagavadgita. L., 1953, с. 147.

⁴² Hacker P. Kleine Schriften, с. 592.

⁴³ Цит. по: Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма, с. 115.

⁴⁴ Halbfass W. Indien und Europe..., с. 393.

⁴⁵ По мнению Р. Б. Рыбакова, именно на этом пути возникает современный коммунизм (см.: Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма, с. 140).

⁴⁶ Indian Philosophy: Past and Present...

⁴⁷ Различные «образы» индийской мысли в европейской индологии XVIII — начала XX в. подробно исследованы В. Хальбфассом (Halbfass W. Indien und Europa...).

⁴⁸ Warder A. K. Outline of Indian Philosophy. Delhi, 1971, с. 1.

⁴⁹ Там же, с. 2.

⁵⁰ Dasgupta S. A. History of Indian Philosophy. Vol. 3. Cambridge, 1952, с. 517—535.

⁵¹ См.: Терентьев А. А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии.—Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984, с. 59—72.

⁵² Комментар. Шанкары к «Брахмо-сутре» (II, 1.11).

Е. А. Фролова

НАУКА И ИСЛАМ

(некоторые философские аспекты их взаимоотношений)

В начале нынешнего столетия французский историк философии и религии, известный и как исследователь арабо-мусульманской культуры, Эрнест Ренан в одной из своих лекций утверждал, что арабы не склонны к науке, а ислам религия, чуждая, враждебная научному поиску, в принципе не могущая не душировать науку. Такого же мнения придерживаются и некоторые современные радикальные модернисты и идеологи, исповедующие крайние левые взгляды. Назовем хотя бы имя ливано-палестинского философа Садика ал-Азма, опубликовавшего в 1969 г. книгу «Критика религиозного мышления». В этой книге, преданной теологами анафеме, автор резко высказывается о роли ислама в арабском мире, настаивает на целесообразности для общества устранить или коренным образом трансформировать его.

У сторонников такой позиции вроде бы есть немало оснований делать подобные выводы: сплошь и рядом мы сталкиваемся с фактами консерватизма ислама, его противостояния новациям, да и марксистское, не всегда правильно понимаемое определение принципиальной противоположности религии и науки настраивает на принятие данной позиции.

Впрочем, против нигилистического взгляда на ислам достаточно веские аргументы выдвинули adeпты концепции, получившей широкое распространение в последние два десятилетия. Согласно ей, ислам — религия, отдавшая серьезную дань рационализму, т. е. содержащая основоположения, благоприятные для развития научного знания. Среди европейских исследователей это мнение четко выразил французский востоковед Максим Роденсон в ставшей популярной в 60-е годы книге «Ислам и капитализм». Ее популярность отчасти объясняется тем, что в ней впервые приводится ряд аргументов, отвергавших мысль об особой рациональности, предприимчивости, рожденной в христианской (точнее, протестантской) культуре, рациональности, в которой Макс Вебер отказал мусульманской культуре. Максим Роденсон поставил вопрос несколько шире, говоря не только о специфической рациональности, но и о рацио-

нализме. «Коран,— отмечает он,— это священная книга, в которой рационализм занимает большое место»¹. По его подсчетам, глагол *акала* (рассуждать, понимать) встречается там около 50 раз и 13 раз повторяется рефрен: «Неужели вы не образумитесь?». Эти и другие данные (пользование торговой и «бухгалтерской» терминологией, указания на роль разума в приобретении веры в Аллаха и т. п.) явились для Роденсона основанием, чтобы сформулировать идеологический тезис о совместимости ислама и капитализма.

Более фундаментально и объективно (без очевидных идеологических выводов) рассмотрел ислам под углом зрения отношения его к *ratio* и знанию английский исламовед Франц Розентал². Он сообщил, что понятие *илм* (знание, наука) и производные от этого корня упоминаются в Коране около 750 раз, составляя 1% его словаря. Автор приводит многочисленные ссылки на хадисы (предания о житии и изречениях пророка Мухаммада и его ближайших сподвижников), подчеркивающие роль знания, показывает место концепции знания в трактатах богословов и ученых средневековья.

И на Западе, и в мусульманских странах, и в Советском Союзе появилось немало работ, анализирующих историю мусульманской культуры, философии и науки и свидетельствующих об огромном общеисторическом, общечеловеческом значении научных и философских достижений народов, исповедующих ислам. Притом, как показывают многие исследователи, наука и философия необязательно находились в конфликте с религиозным учением и подавлялись его служителями. Напротив, эти и некоторые другие виды знания нашли свое место в структуре ислама и нередко успешно развивались внутри ее. Среди работ последних десятилетий, отмечающих эту сторону взаимоотношений ислама и науки, имеются и такие, в которых утверждается, что священное писание содержит в намеках почти все фундаментальные научные открытия наших дней — теорию относительности, атомную физику, современную биологию, учение социализма.

И хотя рассчитанные на неискушенных читателей попытки прямой апологетики, конечно, не могут служить доводами в пользу совместимости ислама и науки, другие свидетельства заставляют признать, что связь рассматриваемых форм общественного сознания не так уж проста и не очевидно негативна, враждебна. Ведь связь эта прослеживается во многих плоскостях, касается и сущности, принципов этих феноменов и разных аспектов их социального функционирования, приобретая конкретную особенность в конкретной исторической ситуации. Чтобы правильно определить соотношение ислама и науки, нужно произвести ряд уточнений и ограничений, ибо все общие утверждения верны лишь отчасти, с «одной» стороны. Попробуем выявить и «другую» сторону.

Если обратиться к Корану, хадисам и наиболее традиционным толкованиям их, то обнаружится, что, хотя ислам и представлял собой некоторый род рациональности, более развитой, нежели язычество, все же термин *илм* несет смысл, далекий от того, который понимается под рациональным научным знанием сейчас, и даже от того, что обозначали им ученые и философы средневековья. *Илм* в исламе — это исключительно знание божественного Слова, божественного учения и умение согласовать свои действия с этим учением, идти его путем, доверившись авторитету этого учения и людей, сведущих в нем. Ал-Газали определяет «знание», утверждаемое Кораном, как «знание обязательных действий»³: «Избегай запретного у Всевышнего, выполняй предписания Аллаха, хвала Ему, и ты будешь разумным»⁴. Приводимый Газали хадис передает слова пророка: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему»⁵.

Разумение, требующееся от человека в пределах его обязанностей (а не сверх них), — простое признание Аллаха и соблюдение правил отношения с ним. Конечно, есть аяты Корана и хадисы, выводящие человека из узких рамок формального богоугодного поведения, а в послании Аллаха, переданном Мухаммадом через речь, именно в силу многоплановости и символичности языка, позволяющего усложнять первоначальную мысль, наполнять ее новым содержанием, заложена возможность интерпретаций. Тем не менее все это на первых порах существования ислама не определяло его характера и лишь спустя полтора-два века (насколько позволяют судить сообщения современников и дошедшие до нас сочинения) стало использоваться мутакаллимами (ориентировавшимися в толковании мировоззренческих религиозных проблем на разум, а не на слепую веру и авторитет) и фаласифа (последователями античной философии) и выдвигаться на первый план. Но «знание» в том буквальном, первоначальном виде, как оно изложено в Коране, вопреки стремлению некоторых исследователей может лишь с оговорками рассматриваться как свидетельство рационализма вероучения и вовсе не является признанием науки, ценности разума. Это вероучение складывалось прежде всего как политическая, государственная идеологическая система, и его создателя меньше всего интересовали общие вопросы бытия. Знание в Коране — это знание «веровательное», неотделимое в самом простом смысле от веры, оно — придалок веры, ее инструмент. И даже содержащиеся в Коране «рациональные» доказательства всемогущества Аллаха (чудеса творения, о которых «свидетельствуют» движение небесных светил, атмосферные явления, разнообразие животного и растительного мира, так целесообразно приспособленное к нуждам людей) — «значения», аяты, для «обладающих умом» (3:187), ориентиро-

ваны на ум, достаточно доверчивый, увлекаемый с помощью этих доводов в примитивную веру послушания. Ханбалиты (представители наиболее консервативной религиозно-правовой школы) ввели в обиход ставший знаменитым тезис «била кайфа» («не спрашивать, как»): вера должна обходиться без разума.

Есть еще одна слабая сторона в позиции безоговорочного принятия рационализма Корана — элиминация, опускание аятов, указывающих на слабость человеческого ума, на его неспособность постичь божественную мудрость во всей ее полноте (6:103 и др.).

Можно было бы сослаться вообще на отсутствие в первоначальном исламе проблемы различения знания и веры как теоретической проблемы, на формальную невыделенность научного знания из знания, как такового, и прежде всего религиозного, т. е. являющегося по сути дела эквивалентом веры.

Все это так. Однако уже с конца VIII в. начинается интенсивное размежевание этих двух сфер, энергичное выстраивание концепции разума, рационального знания. Выявляются противоречия Писания, подвергаются рационалистическому истолкованию неясные и странные, с точки зрения здравого смысла, образы, предлагается философский эквивалент картины мироздания, имеющий следствием возникновение пантеистической системы, в которой бог, по мнению ряда современных ученых⁶, превращен в трансцендентно-имманентный принцип закономерности мира, его единства.

Этот перелом в духовной жизни был связан с развитием городов (наиболее крупные из них, такие, как Багдад, Каир, насчитывали сотни тысяч жителей⁷), ремесел, торговли, строительного дела. Создавались крупные библиотеки, насчитывавшие десятки и сотни тысяч книг, учреждались так называемые «дома науки», где можно было слушать лекции авторитетных богословов и факихов (правоведов), пользоваться книгохранилищем. На это время приходится расцвет науки — астрономии, математики, химии, медицины, минералогии, оптики, инженерного искусства и пр. Мусульманские ученые вписали свои имена даже в историю аэродинамики.

Турецкий исследователь А. Терзиоглу изучил рукописи, свидетельствующие о развитии техники и первых попытках полетов в странах мусульманской культуры начиная с IX в.: в них встречается описание зависимости между поверхностью крыльев и весом птицы в целях установления физических основ полета. Попытку подняться в воздух предпринял в 1010 г. Джаухари из Фараба. В X в. в Андалусии Аббас ибн-Фирнас совершил короткий полет с помощью сконструированных им несущих поверхностей⁸. Джабир ибн-Хайан (IX в.) высказал мысль о возможности создания живых существ искусственным путем. «Эта наука, — писал он, — возможна, ибо живое существо есть следствие взаимодействия сил природы. Природа же, произве-

для соответствующие вещи, подчиняется определенным законам, тайну которых может раскрыть наука весов»⁹, т. е. знание законов количественных соотношений.

Заметим еще, что научные принципы исследования предмета проникали и в издревле «ненаучные» области знания — в описание исторических событий, быта и культуры народов, вероисповеданий. Бируни, живший в X—XI вв. и составивший обширное сочинение — «Индия», прибегнул к методу, который позже стал называться сравнительным. В XIII—XIV вв. Ибн Халдун заложил начала новой науки, социологии, обратившись к описанию и осмыслению материальных условий жизни общества как «движущей силы его развития»¹⁰, и подошел довольно близко к пониманию меновой стоимости, что (а также и другие идеи) позволило некоторым историкам считать его предтечей К. Маркса.

Какова была роль религии в этих условиях? Ислам, разумеется, был господствующей идеологией; общество было «теологизированным». Но что это значило реально? Единый халифат, возникший при Мухаммаде, довольно скоро начал распадаться, духовная власть центра стала, по сути, номинальной. Внутри вероучения появились десятки мелких и несколько крупных течений, часто весьма далеко отходящих от первоначальных канонов и догматики. Остановимся лишь на ведущих. Суннизм, наиболее традиционное направление в исламе, опирался на предание и учил о могущественном всезнающем и незримом боге, восседающем на небесном престоле и вершащем суд над миром. Шиизм отвергал значительную часть канонических преданий, входящих в сунну, и делал упор на верховную власть имама (посредника между человеком и богом), обладающего исключительностью благодаря таинственной эманации «божественной благодати». Теоретики иманизма (например, шейх ал-Муфид, ум. в 1022 г.) предлагали концепцию бога, лишенного антропоморфных черт: он «Живой, Всемогущий, Всезнающий». Хариджизм развивал доктрину верховной власти как власти, которая может принадлежать не только потомкам рода Мухаммада, но в принципе любому мусульманину, что объясняет отчасти сильные рационалистические тенденции данного направления. Особое место внутри шиизма занимал исмаилизм, представлявший бога в качестве Мирового разума и в силу этого сыгравший большую роль в развитии рационализма и просвещения (близкими к исмаилитским кругам были «Братья чистоты», Ибн Сина). Выделяется в исламе и течение суфизма, которое рассматривает догматику суннизма как предварительную ступень на пути к богу, постижение которого возможно только через мистический экстаз; в этом пантеистическом учении бог рисуется разлитым в мире, одухотворяющим все сущее. Как бы в рамках ислама, но на философском уровне трактуется идея бога в «фалсафа» и в каламе, где он превращается в Единое, в имманентно-трансцендентную суть бытия.

Уже эта весьма приблизительная и схематическая картина дает возможность увидеть, что утверждение доминирования ислама в общественной жизни не стоит упрощать. Под напором жизни он трансформировался и в таком виде допускал существование иных структур знания, обеспечивающих экономическую и государственно-политическую деятельность общества, сохраняя контроль над ролью и содержанием такого знания.

История и сегодняшние события показывают, что и в учениях прошлого и в современных доктринах надо определить конкретное содержание концепции знания, науки, предлагаемой той или иной доктриной, и в зависимости от этого формулировать свое отношение к ней, ибо внутри ислама и как культуры народов, объединенных общим основным вероисповеданием, и как религии были разные течения, фиксировавшие политические и социальные сдвиги; сама религиозная догматика модифицировалась, среди ведущих теологов появлялись реформаторы (ал-Ашари, ал-Газали, Кавакиби, Икбал, Афгани, Абдо). Некоторые исследователи¹¹ считают, что в исламе вообще не было так называемой ортодоксии, что он по сути своей гетерогенен, допускает многовариантность и потому в него могут вписаться и неортодоксальные направления. Нередко пользование богословской терминологией прикрывает совершенно светскую и даже антирелигиозную концепцию.

В рационализме также надлежит различать, с одной стороны, его типы и, с другой — его конкретную историческую роль: не всегда и не всякий рационализм выполняет прогрессивную социально-культурную функцию. История ислама знает примеры превращения его в схоластическую систему абстрактно-логических мудрствований, создающих видимость доказательности и противостоящих живой человеческой мысли. Такой «рационализм» создает культурную атмосферу, консервирующую привычные идейно-методологические установки и в области собственно научных поисков, и в области светских наук. Он способствует формированию и сохранению стиля мышления, не выводящего на принципиально новые уровни. Так, в средние века он противостоял тенденции науки к большей связи ее с практической деятельностью, установке на неперемнное включение практики в конструкцию научной теории.

Одним из важных в складывании характерного для данной культуры типа научного знания процессов был начавшийся в средние века и не завершившийся по сей день процесс отделения знания от веры, от религиозной веры, от соответствующей ей морали. И сегодня среди философов и ученых мусульманских стран идет полемика по этим вопросам¹². В прошлом же даже философы, не говоря уж о богословах, порой грешили смешением знания и нравственности¹³. Разум и наука не выделялись еще четко в особую самоценную сферу, независимую от общественной значимости результатов их деятельности, которые могут играть позитивную и негативную общественную роль. Разум

и наука не получили здесь со стороны идеологии и морали права на формальную независимость, объективность характера знания. Наука в исламе, по крайней мере в средние века, а во многом и теперь, не отказалась от античной идеи утилитарной привязанности знания к человеку. Тем важнее фиксация начавшегося тысячелетия назад и продолжающегося по сей день процесса обретения автономии знания, независимости его от человеческих страстей, объективности. Приведем только два из многочисленных определений: «Знание есть уверенность в том, что объект познания таков, как он есть» (ал-Амиди, ум. в 1233 г.) и «Знание есть убеждение в том, что вещь такова, как она есть... когда оно происходит на основе необходимости или доказательства» (ал-Газали, ум. в 1111 г.). Но, конечно, ни у богословов, ни у мыслителей, обращавшихся специально к вопросам теологии, нет в теории выхода к практике, хотя некоторые из них (например, мутазит ал-Джахиз) занимались естественными науками. Ат-Тирмизи (ум. в 892 г.) приводит хадис, гласящий, что те, кто ищет знания ради каких-то мирских успехов, попадут в ад¹⁴. А известному мудрецу — суфию Ибн Араби (ум. в 1148 г.) принадлежит сентенция: «Когда сердце вплотную занято познанием причин материального мира и таким образом отвлекается от познания Бога, такое внимание к чему-либо, помимо Господа, и представляет собой ржавчину на поверхности сердца»¹⁵.

В определении же знания «философами» виден этот поворот к практической, социальной жизни. «Философское знание, формулирует великий средневековый химик и философ Джабир ибн Хайан (ум. в 804 г.), составивший свод определений знания приверженцами разных доктрин, — есть знание *реальной природы существующих вещей, имеющих причину*»¹⁶. Здесь обозначены все основные компоненты научно-философского понимания знания: его обращенность к существу, в котором значительное место занимает вещный мир; выявление и фиксация реальной природы сущего, отбрасывание химерических и фантастических представлений; познание сущего в системе взаимосвязи, причинной зависимости явлений.

Следуя традиции аристотелизма, философы детальнейшим образом разрабатывают концепцию знания, независимого от религиозной веры. Прежде всего устанавливается основной для человека источник знания. «Знания, — пишет ал-Фараби, — получаются в душе только путем чувственного восприятия. А поскольку знания реализуются в душе сначала непреднамеренно, то человек не помнит этого... Поэтому большинство людей иногда воображают, что знания постоянно были в душе и что они познаются путем нечувственного восприятия... Интеллект не обладает, помимо восприятия, никаким особо присущим ему действием, кроме способности постигать совокупность вещей в их противоположностях...»¹⁷. И далее: «Интеллект — это не что иное, как опыт, и чем больше будет опыта, тем более совершен-

ным интеллектом будет обладать душа»¹⁸. Ал-Фараби, а вслед за ним и Ибн Сина пытаются выявить механизм образования знания, в какой-то мере объяснить суть идеальной его природы. «Что же касается человеческого интеллекта, то он... представляет собой некое расположение в материи, подготовленной к восприятию умопостигаемых форм»¹⁹. Ал-Фараби строит теорию физиологической основы психики, материальной ее структуры. Ибн Сина — врач и психолог, используя свой врачебный опыт, изложил знания о структуре и психических функциях головного мозга.

Учение философов о душе показывает, что концепция знания начинает развиваться на новом фундаменте и в новом по сравнению с теологией направлении. Обращенность философов к посюстороннему миру выражается иногда в весьма откровенных противорелигиозных формулировках: тот, кто чрезмерно увлекается мечтами о потусторонней жизни, является «заблудшим»²⁰. Философия ориентировалась на научную практику своего времени, на знания механики, геологии, медицины, астрономии и т. д. Эти знания добывались путем тщательных и неоднократных наблюдений, их организации и расчета, поворота к опыту.

Столь же непреложная доказательность — использованы логических приемов для проверки выводов, подтверждения истинности тезисов или их опровержения — требовалась и от спекулятивных построений. Светская наука должна была выработать внутренне согласованную систему достоверных концептов, которая могла бы противостоять притязаниям религиозной догматики. Эти устремления научного ума выдвинули на передний план учение логики. Однако рационализм, замкнутый в себе, ориентированный только на организацию «умопостигаемых объектов», «объектов интеллекции», не в состоянии создать единственную непротиворечивую и достоверную систему знания. Он оказывается перед возможностью множества или по крайней мере нескольких равно вероятных и правдоподобных объяснений какого-то явления. Одни аргументы разбиваются другими. Вынужденный искать внеразумной опоры *ratio* обращается к интуитивным достоверностям. На этом пути рационализм находит во многом готовые способы интеллекции, формы интеллектуального усмотрения непосредственных очевидностей в теории и практике суфизма, разработавшего детальную систему *гносиса*. Но была реализована и другая возможность выхода из тупика — активизация деятельности разума через вооружение его опытно-экспериментальной практикой.

Арабо-мусульманская философия средних веков, утверждает ливанский философ-марксист Хусейн Мурувве, имела прогрессивное значение благодаря тому, что «философы присоединили к философскому мышлению теоретическую и опытную практику, касающуюся природы»²¹. Опыт как основу научного

исследования провозглашал Джабир ибн Хайан: «Долг занимающегося физическими науками и химией — это труд и проведение опытов. Знание приобретается только посредством них»²². Об опыте как одном из видов посылок, применяемых в силлогизмах, говорит и Ибн Сина²³, причем опыт включается им в число посылок высшего, доказательного силлогизма, ведущего к достоверному, истинному знанию.

Отмечая факт признания роли опыта, важно, однако, определить, что вкладывалось мыслителями в это понятие и какое место отводили ему в познании. Мы не имеем здесь возможности детально останавливаться на рассмотрении данного вопроса²⁴ и потому ограничимся общим утверждением, имеющим значение для нашей темы.

Несмотря на достаточно широкое введение опыта в кругозор научного исследования, научного знания средневековья, несмотря на введение в опытную практику элементов эксперимента и тенденцию перехода к экспериментальной практике, несмотря на все это, ни опыт, ни тем более эксперимент не стали главным компонентом деятельности ученого. Математические главы «Даниш-наме» Ибн Сины²⁵ наглядно показывают, что во всех областях науки господствующим способом познания оставалось наблюдение. Не испытание, не эксперимент направляют работу ума, а наоборот, ум ученого подлаживается под наблюдение. Мир в соответствии с таким представлением может наблюдаться, но в него нельзя вмешиваться: это противобожественно. Современный арабский историк философии и науки ан-Наджати, анализируя научную методологию Ибн Сины, замечает, что, находясь в пределах антично-средневековой конструкции науки, Авиценна часто смешивает точнейшие наблюдения душевных явлений с метафизическими концепциями²⁶.

Само собой разумеется, что в средние века в арабо-мусульманских странах для эксперимента еще не было реальной, технической базы (инструментов, приборов). Отсутствовала и точность интуитивно охваченных концептов галилеевского времени, выражающих самые простые реальности, такие, как «масса» и т. п. Близкие обыденному опыту понятия «простые вещества», «элементы», «силы», нерасчлененность этого опыта и научных представлений не позволяли расширить сферу антитики, развить метод противопоставления, опровержения до принципа методологического сомнения, а повседневный опыт наблюдений превратить в опыт научный, предполагающий практику эксперимента. Роль последнего могла быть понята только в условиях выдвижения опыта на передний план, осознания его принципиальной значимости.

Все основное знание сосредоточивалось в сфере умозрительных рассуждений. К этому добавлялось еще и то, что господствующая контрсистема — теология не только толкала мысль к занятиям спекулятивными проблемами, но и отражала основной стиль духовной деятельности, так или иначе воспроизводи-

мый в других духовных сферах. Как бы ни было чуждо арабомусульманским ученым религиозное мировоззрение, оно с культурой, воспитанием, образованием входило в их сознание, конституировало их интеллектуальный склад, формировало установки научного исследования. Находившиеся, как правило, на положении придворных советников, чиновников, учителей или ученых, они вынуждены были отрабатывать свое содержание угодными правителю и державшим их часто под надзором богословам-догматикам средствами, т. е. создавать трактаты-учебники в традиционном для времени стиле, отдавая дань религии. Они должны были, как и великий ученый-естествоиспытатель Бируни, сочинять трактаты по астрологии, одновременно терпя нападки со стороны признанных астрологов-специалистов за слишком вольные отступления от канонов этой «науки», за попытки ввести иные параметры в систему предсказаний. И, конечно, вряд ли можно писать тома просветительских «экзотерических» сочинений или под нажимом заниматься псевдонаукой и в то же время оставаться целиком в стороне от делаемого, быть полностью к нему индифферентным.

Умозрительный, спекулятивный и одновременно вульгарно-прагматический характер господствующей идеологии наложил отпечаток и на характер науки.

Попытки найти главный, определяющий принцип организации мира, выражающийся в единстве и созвучный принципу единобожия в исламе, вычленив это единое как исходную причину всего сущего, содержащую в потенции все многообразие мира, находили воплощение в логике в абсолютизации значения исходных посылок, из которых выводилось все знание. Преувеличение значения общего приводило к тому, что даже в науке речь шла часто не столько о принципах как выражении общности предметов, сколько о выражении в предметах общих принципов²⁷. Задача исследования усматривалась поэтому в организации знания, проверяемого обычно с помощью внутримысленных критериев. Общие принципы науки, рационально обоснованные и проверенные логикой выводы наблюдений составляли фонд непреложных знаний, не вызывающих сомнения. Разумеется, в реальной деятельности ученых постоянно происходило открытие нового, приращение знания. Но новые представления, полученные на этом пути, не получали статус действительного знания, если не выдерживали проверки логического их увязывания с уже утвердившимися знаниями. Вероятно, поэтому разные системы противопоставлялись друг другу, сохраняя свое постоянство, и защищались от критического, скептического взгляда и от сомнения в их правильности. Если позже, в новое время, сомнение превращается в методологический принцип науки, то в средневековье даже наука, не говоря уж о религиозных учениях, не отводила ему статуса исследовательской установки. Сомнение представлялось скорее пороком мысли, от которого необходимо избавиться.

Правда, столь категорическое утверждение будет не совсем верным. И в средневековом исламе, имевшем огромный опыт умозрительного мышления, не могла не встать проблема сомнения, ведь уже первые интерпретации Писания приводили к осознанию сомнения в правильности того или иного толкования. Еще определеннее эта проблема встала при разработке спекулятивной теологии, когда появлялись нередко прямо противоположные концепции и между разными направлениями возникали дискуссии. Один из наиболее видных мутазилитов, ан-Наззам, учил: «Никогда не было такой уверенности, чтобы ей не предшествовало сомнение. А также никогда никто не переходил от одного убеждения к другому без промежуточного состояния сомнения»²⁸.

Но как бы высоко ни оценивать подобные явления в истории ислама, они тем не менее не составляли плоти этой истории. Богословы-догматики старались искоренить из культовой практики религии и из памяти эти эпизоды, ибо сомнение всегда было оружием еретиков и неверующих, направленным на разрушение привычных канонов веры. Коран же содержит на этот счет недвусмысленные предписания: «А если они с тобой препираются, то скажи: „Аллах лучше знает то, что вы думаете!“» (22 : 67, 68; см. также 3 : 5—7; 5 : 5 и др.).

Не занял принцип сомнения специального места и в методологии фаласифа, которые по ряду причин избегали крайностей скептицизма и пользовались традиционной для античной мудрости концепцией сомнения. Правда, некоторые исследователи не без основания проводят параллель между Авиценновой концепцией «фикции» (самосознания человеком единственной достоверности «я есть») и Декартовым *cogito*²⁹. Мы не будем приводить все аргументы *pro* и *contra*, скажем только, что эта параллель скорее внешняя: сомнение нужно Ибн Сине для обоснования в конечном счете обособленности разумной души от тела и ее индивидуального бессмертия, а не с целью сделать это сомнение методологическим принципом.

Скорее, наверное, усиление роли сомнения как методологического приема можно увидеть у рационалистов-мутазилитов, о чем говорилось выше, и несколько позже у ал-Газали. Поскольку он принял на себя миссию реформирования ислама, продемонстрировавшего, по его мнению, признаки разложения, он должен был подвергнуть пересмотру всю деятельность теологов за пять с лишним веков, прошедших со времени возникновения мусульманской общины. Теология к этому моменту вооружилась некоторыми видами логической аргументации, обнаружив тем самым формальную способность логики доказывать прямо противоположные тезисы: и то, что мир есть творение бога, и то, что мир есть извечная материя и, таким образом, что бог для существования мира может и не потребоваться или в лучшем случае он равен по онтологическому рангу материи. А это значит, что нельзя строго рационалистически дока-

зять ни то, ни другое. И хотя столь определенных выводов ни философы, ни теологи не делали, к чему-то похожему они уже подошли, по крайней мере почувствовали этот предел «рациональности».

Квалифицируя средневековый рационализм, его ограниченность умозрением, надо вместе с тем принять во внимание, что мы подходим к его оценке с точки зрения современности, т. е. содержащихся или отсутствующих в этой форме мысли потенциалов ее будущего развития, определяемого как современное. Такая оценка будет не вполне историчной, если игнорировать другой аспект проблемы, — значение этого рационализма как формы сознания, направленной против засилья примитивно-натуралистической трактовки религией человека и его деятельности. Подчеркивание особой, нематериальной природы разумной души и вытекающие отсюда методологические установки выводили это философское и научное направление на новый, более концептуальный уровень, открывая возможности исследования новых аспектов сознания, природы и сущности знания. Рационалистический идеализм был этапом в истории освобождения мысли от оков религиозных представлений.

Экскурс в средневековую науку, философию, а также религию той эпохи необходим потому, что именно тогда сложились основные структуры рассматриваемых форм сознания, мало затронутые и сегодня. Последующая история только ослабила одни тенденции — рационализм, развитие науки — и усилила другие — догматику, веру, мистику. Проблемы, возникшие в давние времена, актуальны и сейчас, ибо радикальные изменения в обществе начались лишь около ста лет назад и не затронули его глубин.

Нужно остановиться еще на одном важном для понимания современного соотношения ислама и науки вопросе.

Складывание и развитие науки нового времени предполагало наличие в качестве одного из ее непременных компонентов соответствующего представления о познающем субъекте. При активном вторжении в связи объектов человек должен осознавать себя способным к наступательному отношению к природе, быть ее господином. Но для этого нужно четко определить место человека в системе божественного (или просто) мироздания, выявить возможности и границы его деятельности, свободного поведения и пределы свободы.

Согласно утверждаемой в массовом сознании религиозной доктрине все происходящее, в том числе и поступки человека, — результат божьей воли. «Аллаху принадлежит власть над небесами и землей и тем, что между ними. Он творит то, что желает: ведь Аллах над всякой вещью властелин!» (5 : 20). Эта идея в Коране представлена в избытке: «Он — тот, кто сотворил небеса и землю в истине; в тот день, как Он скажет: „Будь!“ — и оно бывает» (6 : 72); «Ему принадлежит и создание и власть» (7 : 52) и др. Цель человеческой жизни — obratit' все помыс-

лы к богу, понять его величие и свое ничтожество. Естественно, что теологи-догматики всегда старались акцентировать именно эту кораническую идею о всемогуществе бога-творца. В развитой теологии и в философии она может трансформироваться в идеалистическую концепцию бытия. Статус бога, идеального, духовного первоначала всего сущего, возвеличивается превращением не-сущего в абсолютное — акт божественного творения приобретает грандиозное, сверхъестественное и непостижимое для ума значение. Но вместе с тем человек как подобие бога, как обладатель божественной искры разума, узурпируя постепенно верховные прерогативы, начинает мнить себя полновластным владыкой мира, знающим все его механизмы и могущим заставить работать их по своему изволению и на себя. Несомненно, такое выросшее из религии, но переросшее ее самоощущение человека, систематизированное в философском идеализме, стимулировало взлет новой науки в Европе. В мусульманской же культуре этой трансформации не произошло.

Вера в сотворение Аллахом мира вещей из ничего предполагается как будто непререкаемой. Традиционное, ориентированное на примитивное сознание основной массы мусульман богословие тему «ничто» никогда не муссировало, а простые люди в философскую неопределенность этого понятия не вникали. Религиозные же мыслители, понимавшие глубину и онтологические сложности проблемы, решали ее отнюдь не идеалистически.

В учении Мухаммада присутствуют те же исходные догматы сотворения мира богом, что и в христианстве, но только менее четко выражена онтологически-космическая картина творения. Поскольку же ислам как концепция, направленная против местного язычества, не противостоял в такой мере античности, как христианство, и его возникновение не сопровождалось борьбой с предшествующей развитой философией, а наоборот, он пользовался идеями античной мысли при разработке своей догматики, в нем усилился аспект, отличающий его креационистскую концепцию от христианской. Внутри ислама существовали религиозные доктрины (например, исмаилизм), насыщенные глубоким философским содержанием, близким к неоплатонизму и соответственно пантеизму. Эти доктрины воскрешали и утверждали на почве ислама античную философскую идею совечности бога и материи. И хотя в догматике исмаилизма большое место отводилось разуму — Мировому разуму и тем самым человеческому, — она все же не позволяла низвести мир, природу, материю до положения, занимаемого ими в христианстве.

Сирийский марксист Тауфик Камель Ибрагим подробно анализирует концепцию «ничто» в средневековом каламе — рационалистической религиозной философии. Опираясь на работы историков ислама и христианства, он приходит к выводу, что в самом Коране нет указания на творение из «ничего». Те места в нем, которые повествуют о творении, или неопределенны

(50 : 35 и др.), или, скорее, могут трактоваться как признание некой существующей извечно праматерии, из коей бог творит видимый вечный мир. Свидетельства средневековых авторов, считает Ибрагим, указывают, что наиболее развитые теологические концепции, особенно мутазилитов, суть концепции философского пантеизма. «Аллах в такой картине,— пишет он,— больше всего напоминает вечность, на фоне которой происходят мировые процессы»³⁰.

В этом пантеизме, где бог тождествен гармонии мира, его законообразности, нет места произволу, «чуду». Кстати, столь характерная для христианской религии идея чуда достаточно категорически отвергается исламом: рассказы о чудесах являются в нем уже более поздним наслоением и рассчитаны главным образом на простых верующих. Конечно, не все мутакаллимы были пантеистами. Среди них были и сторонники представления о боге, находящемся вне мира, который (мир) сам по себе есть ничто и становится чем-то по воле бога в каждый атом времени. Но все же доминирующим взглядом на мироздание был пантеистический или близкий к нему.

Из этого обстоятельства вытекает следующее. Несмотря на наличие в мусульманской мысли «атомистической» концепции творения, преобладала детерминистская трактовка, в том числе и в богословии. Не очень последовательна в данном вопросе и переданная мусульманам книга Аллаха. Наряду с аятами, призывающими верить в абсолютное произволение бога, есть слова, убеждающие в существовании предустановленного порядка («Ты не видишь в творении Милосердного никакой несоразмерности» — 67 : 3), который иногда в устах пророка приобретает характер фатального. Детерминистская трактовка мироздания нацеливала человека на познание мира.

Хотя в господствующей идеологии наличествовал один из обязательных для развития науки компонентов, признание закономерности мироустройства, он не дополнялся вторым, столь же необходимым для науки (какой мы знаем ее по европейской истории) компонентом — культом активного субъекта, всепознающего и всемогущего человеческого разума. В исламе человек не смог подняться до ранга бога. И в этом повинно не только само вероучение, но отчасти и пантеизм, о котором говорилось выше. Представление о материи как несотворенной и извечной субстанции вызывало чувство благоговения перед ее неподвластностью, ее всепоглощающей мощью и, естественно, приводило к ограничению роли и бога и человека.

В Коране, как и в Библии, содержатся указания на сотворение богом природы для человека (см. 6 : 9, 142, 143; 7 : 9 и др.), и тем не менее внешний мир довлеет себе. Он неподвластен человеку. Человек — часть его, но этот мир, как и бог, непознаваем. Есть в нем нечто, скрытое богом от людей и запретное: «У Него ключи тайного; знает их только Он» (6 : 59); «И нащептал им сатана, чтобы открыть им то, что было скрыто от них...» (7 : 9).

Соперничать с этим миром нельзя, он сам по себе (как сам по себе бог), самостоятелен по отношению к человеку. Практически это значит, что человек должен с пиететом взирать на природу. Будучи разумным существом, он знает, что пребывание в мире временно, что вечность — это соитие с миром, с богом, что истина — единство всего сущего, единство индивида с миром, с богом и вытекающая отсюда любовь индивида к богу и его творению — миру и другому человеку. И главное в жизни — сохранить соотношение благородного мира и непокушающегося на изменение установленных пропорций человека.

Сила мусульманской философской мысли, состоявшая в материалистическом стержне ее пантеизма, обернулась слабостью, если иметь в виду дальнейшее ее развитие. Обладавшая огромными интеллектуальными потенциями, мысль эта потерпела поражение в историческом состязании с европейской мыслью.

На наш взгляд — если считать, что путь развития европейской науки является образцом, — мусульманской религиозной и философской мысли не хватало как раз идеализма. Она не преодолела некоторых античных канонов, хотя и делала шаги в этом направлении, развивая концепции души, разума, деятельного разума и т. п. Как ни парадоксально, но только отталкиваясь от развитого идеализма можно было преодолеть умозрение, мог возникнуть интерес к практике, а практика могла приобрести то значение, которое занимает она в новое время. Понятие практики, одно из центральных в новой науке, охватывает материалистическое понимание мира с установкой человека на овладение внешним окружением. В практике соединяются такие стороны научного знания, как фантазия и трезвость, смелость в создании гипотез и беспощадная критика их. В практике человек впервые реально осознает свои отношения с миром. Но чтобы это произошло, надо оценить значение практики, целеустремленно обратиться к ней. И именно в ней найти средство ограничения мысли от произвола, увидеть отрезвляющую роль материального начала, о которое разбиваются ложные построения, осознать зависимость мысли от материи, связь человека с природой.

Этого сложного процесса саморефлексии наука мусульманского мира не знала, она остановилась на этапе методологического формирования, когда в ней еще не могли быть поставлены с намеренной резкостью многие мировоззренческие вопросы. Она остановилась на уровне хотя и философски глубоко обоснованного, но тем не менее ограничившего себя от радикальных выводов пантеизма — своеобразной интеллектуальной вершины прошлого, поразительно точно скорректированной и трезвой для своего времени системы мировосприятия.

Все эти элементы развивавшейся под знаком ислама культуры определили тот облик науки, который присущ ей в мусульманских странах и в наши дни. Если он и изменился, то только в сторону свертывания, приглушения потенций и мощи, свойственных ему в средние века. Поэтому для современной философ-

ской, науковедческой, культурологической и вообще идеологической мысли, ищущей заложены в культуре стимулы развития современного знания, естественно обращение к истории, которая может вывести в сегодняшний день. Поэтому и из религиозной мысли прошлого выбираются те направления, которые соответствовали поступательному ходу истории, которые не противостояли развитию светского знания, а возможно, и способствовали росту свободомыслия. Поэтому же столь популярны теории, основывающиеся на возможности сосуществования науки и религии, их взаиморазграниченность и взаимодополняемость³¹. Не приводя достаточно известного перечня аргументов, на которых базируются эти теории, отметим лишь, что они отсылают нас, как правило, к ряду западных философов и философских течений — Декарту, Паскалю, Канту, неопозитивизму, интуитивизму, неотомизму и т. п. Внутри религиозной идеологии не прекращаются попытки трансформации ислама, допустимого для религии приближения ее к нуждам современного общественно-экономического развития. Эти изменения идут по линии экономических уложений шариата, норм, возвышения роли разума в вопросах веры, признания большей ценности личности и т. д. Как вынужденный принимается процесс секуляризации. В философии, особенно в 50-е — 60-е годы, возрос интерес к проблемам разума, практики, веры, индивида, личности, творчества.

Правда, тенденция секуляризации общественного сознания в последнее десятилетие во многих мусульманских странах стала заметно менее выраженной, усилилось стремление к возвеличению национальной и мировой роли ислама. Но в основном это касается идеологии и массового сознания, не затрагивает сферы экономики, и, следовательно, подспудно, скрыто секуляризация продолжается, хотя некоторые важные для внедрения науки социальные институты и структуры сознания не находят идеологической поддержки.

Анализируя мысль прошлого, сопоставляя ее с сегодняшней культурой мусульманских народов, мы все время в качестве фона видим культуру Запада с ее успехами в науке. И это понятно: задачи экономического, социального развития заставляют во многом ориентироваться на нее. Однако именно во многом, а не во всем. То, к чему пришло современное западное (капиталистическое) общество, вынуждает посмотреть на него критически.

Оно пережило период бурного проявления своих творческих потенций, особенно в науке. Но нынешний «экологический» взгляд на него заставляет признать, что научные идеи часто опережают возможности их практической разработки, становятся чрезмерными для общества, неподготовленного в социальном, политическом и нравственном отношении, а потому губительными для него. Когда действовавшие дотопе в качестве социальных ферментов культурные образования приобретают гипертрофированные формы и масштабы, в работу включаются охранительные, на первый взгляд кажущиеся консервативными, социально-куль-

турные и идейные стереотипы. Общественное сознание, настроенное еще на иллюзорную прогрессивность продолжающихся процессов, встречает в штыки попытки вернуть общество к «старому»; в них усматривается помеха развитию. На самом же деле в них обнаруживаются зарождение и рост новых тенденций во внешне традиционных формах. Подобные ситуации складывались на протяжении всей истории. И сейчас на фоне негативных явлений в странах буржуазной цивилизации возникают как охранительный противовес им стремление вернуться к уже отработанным человеческой историей приемам спасения цивилизации, откорректировать мысль «материальными» возможностями социума. Человек, прежде чем идти дальше, должен оглянуться на результаты сделанного им, осознать их и следуемые из них выводы, соразмерить свой разум и свои возможности. И вот тут-то умеренная, казавшаяся творчески неперспективной система мирообъяснения, характерная для мусульманской культуры (пантеизм), начинает восприниматься как по-своему современная — в масштабах всего человечества.

Таковы два возможных сейчас подхода к культуре ислама и науке внутри нее. Один — критическая оценка мусульманского общества с позиций западной экономики и науки, их достижений; другой — реабилитирующий (с оговорками) мусульманскую культуру, через которую история передала современности охранительные идеологические механизмы, стабилизирующие общечеловеческую организацию.

¹ *Rodinson M. Islam et capitalisme.* P., 1966, с. 93.

² См.: *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

³ *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 91.

⁴ Там же, с. 94.

⁵ Там же, с. 95.

⁶ *Сагадеев А. В.* Ибн-Сина. М., 1980; *Ибрагим Т. К.* О некоторых методологических проблемах марксистского анализа философского наследия арабского Востока.— *Философия и общественная мысль стран Азии и Африки.* М., 1981; *он же.* Философия калама. Докт. дис. М., 1984.

⁷ *Большаков О. Г.* Средневековый арабский город.— *Очерки истории арабской культуры V—XV вв.* М., 1982, с. 182—183.

⁸ См.: *Володарский А. И., Рабинович В. Л.* Из истории науки в странах Востока.— *Народы Азии и Африки.* 1972, № 3, с. 230.

⁹ Цит. по: *Махмуд Амин аль-Алим.* Идейные бон. М., 1974, с. 118.

¹⁰ *Намир ал-Ани.* Назар фи татаввур ал-фикр ал-фальсафа ал-иджтимаи кабла Маркс (Очерк развития домарксовской социально-философской мысли).— *Ас-Сакафа ал-джадида.* 1974, № 51, с. 107.

¹¹ А. В. Сагадеев, Т. К. Ибрагим.

¹² А. М. Мамедов весьма подробно останавливается на разного рода современных концепциях, с одной стороны, размежевания науки и ислама, а с другой — их примирения (см.: «Критика концепций соотношения науки и религии в современной арабской общественно-философской мысли (на материалах АРЕ)». Автореф. канд. дис. Баку, 1980).

¹³ См., к примеру, рассуждения аль-Фараби на эту тему (*Аль-Фараби.* О разуме и науке. А.-А., 1975, с. 4, 5—6).

¹⁴ См.: *Роузентал Ф.* Торжество знания, с. 99.

¹⁵ Там же, с. 189.

¹⁰ *Jabir ibn Hayyan*. Textes choisis. Ed. P. V. Kraus. Vol. 1. Paris — Le Caire, 1935, с. 104.

¹⁷ Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 78—81.

¹⁸ Там же, с. 79.

¹⁹ Там же, с. 36.

²⁰ См.: Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города.— Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1966, с. 168.

²¹ Хусейн Мурувве. Ан-Назаат ал-мадийя фи-л-фалсафа ал-арабийя ал-исламийя (Материалистические тенденции в арабо-мусульманской философии). Т. 1. Бейрут, 1978, с. 38.

²² Цит. по: Салим М. С., Надир С. А. Ал-джадид фи тадрис ал-улум (Новое в изучении наук). Багдад, 1968, с. 18.

²³ См.: Ибн-Сина. Даниш-наме. Сталинабад, 1957, с. 120—121.

²⁴ Подробнее об этом см.: Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983, с. 94—108; она же. Проблема метода в философии Ибн-Сины.— Вопросы философии, 1980, № 9.

²⁵ Ибн-Сина. Даниш-наме, с. 63—68 и др.

²⁶ См.: Хусейн Мурувве. Ан-Назаат ал-мадийя фи-л-фалсафа ал-арабийя ал-исламийя, с. 97.

²⁷ См., например: Ибн-Сина. Даниш-наме, с. 185.

²⁸ Цит. по: Роузентал Ф. Торжество знания, с. 296.

²⁹ См.: Vakoš J. Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre aš-Sifa. Prague, 1956; Furlani G. Avicenna e il cogito ergo sum di-Cartesio.— *Islamica*, 1927. Vol. 3. Hana G. G. Vorläufer der «cogito ergo sum».— «Göttinger Orientforschungen». Wiesbaden, 1983. Bd. 3 и др.

³⁰ Ибрагим Т. К. О некоторых методологических проблемах.

³¹ Назовем хотя бы имена наиболее видных сторонников этой теории: мусульманские религиозные реформаторы конца XIX — начала XX в. Дж. Афгани, М. Абдо, М. Икбал; религиозные философы М. Беннаби, О. Амин, Анвар аль-Джунди; философ-позитивист З. Н. Махмуд; ливанский философ-эксистенциалист К. Ю. аль-Хадж и др.

ОБ ИЗУЧЕНИИ НАЧАЛЬНОЙ СТАДИИ ИСЛАМА

Литература по проблемам средневековой арабо-мусульманской культуры становится все обширнее, но, несмотря на растущий интерес к их изучению и регулярное появление обобщающих трудов (наряду с большим числом узкотематических исследований), многие черты общественно-политической структуры и идеологии государств средневекового мусульманского мира остаются неясными.

Констатировав, что далеко не все в арабо-мусульманской культуре рассмотрено подробно, с подлинно научных позиций, мы вынуждены отнести это замечание прежде всего на счет ее начального периода. Его описаниям, особенно изучению истории возникновения ислама, сопутствуют давно сложившиеся неверные представления. О выдающихся деятелях раннеисламского общества часто высказываются безапелляционные, ничем не обоснованные суждения, которыми действие сложных мотивов и фактов поведения, складывающихся в реальные жизненные коллизии, в мучительное «делание» ими истории, сводится к бесконфликтному и легкому ее «претерпеванию».

Как указывает П. А. Грязневич, «предпринимавшиеся в отечественной востоковедной науке попытки воссоздать историю возникновения третьей „мировой“ религии так и не привели к созданию общепризнанной концепции, отвечающей требованиям современной науки как с точки зрения методологии подхода, так и с точки зрения методики разработки имеющегося историко-культурного материала. Целый ряд принципиальных положений о начальной истории ислама, зафиксированных в авторитетных изданиях, в том числе и в учебных пособиях, не говоря уже о популярной литературе, нуждается в серьезных коррективах»¹.

У нас утвердился традиция подхода к исламу прежде всего как к явлению политической истории; собственно духовный аспект процесса исламизации и арабизации Ближнего Востока рассматривается в самых общих чертах, сводится к фактам социально-экономической и военной истории. Разумеется, есть работы, в которых можно найти замечания, развернутые суждения и специальные разделы, посвященные идейным процессам этого периода. Однако в большинстве своем исследования, трактуя-

щие религиозную и научную мысль мусульманского средневековья, демонстрируют претензии на всеохватность, оборачивающуюся неразборчивостью общих перечней имен и факторов, игнорированием конкретно-исторической определенности догматических позиций, теологических систем и собственно научных взглядов, своеобразного сопряжения религиозной идеологии с философствованием².

Весьма часто работы, содержащие описания смены и форм бытования идей, а не только жизнеописания их «носителей», дискредитируются примерами избирательно-предвзятого подхода, когда авторы руководствуются не задачей последовательного рассмотрения всех черт, определяющих специфику религиозно-нравственного сознания формирующегося феодального общества, а априорным самоцельным различием мировоззренческих «плюсов» и «минусов» отдельного мыслителя или школы, к которой его можно отнести, — того, в чем он высказал «гениальные прозрения», «опережал свой век», «защищал свободомыслие», и того, в чем он был «непоследовательным», «не мог выйти за пределы своей эпохи», «делал уступки мракобесам» и т. д.

Бряд ли можно утешиться признанием того, что такие штампы встречаются при оценке не только учений мусульманских схоластов и арабоязычных философов, но и мыслителей иных регионов и эпох. Как пишет Л. М. Баткин, «подобного рода штампы бывают выражены изящней, но не становятся от этого лучше»³. Они ничего не дают для понимания и корректного анализа необычных форм мировосприятия средневековых авторов. Когда из их числа выхватываются два-три представителя, которые объявляются революционерами, остальным же отводится роль мракобесов, о вдумчивом анализе их воззрений речи быть не может. Получается, что достаточно рассмотреть первых в противостоянии вторым, а само противостояние свести к социально-политическим детерминантам мышления, к коллизиям хозяйственно-экономической деятельности, быта, чтобы вычленить суть общественной жизни эпохи.

На деле, однако, все обстоит иначе: в воззрениях и тех и других новаторство и традиционализм зачастую находятся в неразложимом сплаве; они растут из одного умонстроения, способа осмысления и описания действительности. Поэтому, чтобы понять их, нужно в самих мыслительных моделях и поведенческих установках средневековья увидеть своеобразное сосуществование и борьбу внутренних противоречивых тенденций, что предполагает исследование постоянно действующих факторов всего исторического процесса в увязке с временными факторами данного (раннесредневекового) общественного состояния.

Сказанное лишь подтверждает сложность, неоднозначность критико-аналитического подхода к изучению арабо-мусульманской культуры, самобытность которой не укладывается в привычную типологию европейской умственной эволюции, требует для своего выявления и доказательной демонстрации иных ми-

ровозренческих параметров, многих разных коррективов к устоявшимся теоретическим координатам.

Не претендуя на решение всех задач, стоящих перед исследователями начального периода арабо-мусульманской культуры, мы в описании социальной и мировоззренческой предыстории ислама ограничимся рассмотрением ведущих принципов религиозно-политической реформаторской деятельности его основоположника — Мухаммада.

Особенности раннеисламской идеологии можно понять лишь исходя из совокупности связей общественной жизни всего раннего средневековья. Но, как уже отмечалось в советской медиевистике, общественная жизнь этой огромной эпохи настолько противоречива, что «выразить ее суть в односложной формуле, не прибегая к далеко заводящим оговоркам и уточнениям, оказывается невозможным»⁴.

Феодалный способ производства, утверждавшийся в Европе вместе с христианством и на Ближнем Востоке вместе с исламом, сосуществовал с сильными пережитками рабовладельческого и первобытнообщинного строя. Фактически на протяжении всей ранней истории этих религий отмечалась тяжесть форм мысли, специфических для господствующего класса феодального общества, с формами мысли, вызревшими задолго до утверждения не только феодализма, но и рабовладения как социальной данности. Поэтому исследование культур средневековья по необходимости начинается с констатации, во-первых, полихронности этого периода культуры у разных народов и, во-вторых, многотипности феодального развития, обусловленной социальной и духовной многоукладностью⁵.

Отсутствие жесткой связи между появлением социально-экономических факторов феодализма и возникновением свойственных ему форм общественной идеологии рождает мысль о вынесении за одну скобку разновременных культур, пришедших в своем развитии к теистической религиозности. Но без многочисленных оговорок сделать это трудно. В любом случае попытка параллельного исследования средневековых культур Европы и Ближнего Востока в качестве «христианского» и «мусульманского» побегов предшествующей языческой культуры целесообразна в той лишь мере, в какой уяснены и четко зафиксированы пределы, положенные этой культурой двум, следующим за нею «теистическим» культурам средневековья.

Социальным содержанием истории европейского раннего средневековья был «переход от рабовладельческого сообщества свободных граждан к феодальной иерархии сеньоров и вассалов, иначе говоря, это был переход от порядка собственников, оформлявшегося в античную этику государственности, к порядку „держателей“, оформлявшемуся в корпоративно-персоналистскую этику личного служения и личной верности»⁶.

Исламизация Аравии, а затем и всего Ближнего Востока, как и христианизация Европы, связана с формированием феодаль-

ных общественных отношений. Однако предыстория ближневосточного средневековья существенно отличается от классической рабовладельческой предыстории культурных центров европейского средневековья. В колыбели ислама — Северной и Центральной Аравии V—VII вв. — проходил медленный процесс распада первобытнообщинного строя и сложения рабовладельческого уклада, который и позднее не развился в господствующий способ материального производства и не мог определять стилеобразующие черты духовного производства, в частности моральной рефлексии⁷.

Острие религиозно-нравственных проповедей Мухаммада было направлено против языческого политеизма отмирающего первобытнообщинного строя, за которым стояли более примитивные, сравнительно с классической античностью, чувственно-мифологические представления об устройстве мироздания и резко отличные от полисной морали нравственные потребности и эмоции⁸. Религиозные воззрения доисламских арабов — кочевников (бедуинов) и горожан можно определить как генотеизм, как переходный этап в развитии религии от политеизма к монотеизму⁹.

Доисламские арабы не имели систематизированной, т. е. подвергнутой «протонаучной» схематизации, мифологии наподобие греческой или римской; у них не было и столь характерного для античного рефлектированного политеизма представления о замкнутом, самодовлеющем космосе, в котором каждому богу и стоящему за ним племенному или гражданскому коллективу было отведено его законное место.

Древнеарабская мифология охватывала комплекс относительно самостоятельных, но родственных мифологических циклов. Наиболее развитые мифологии были в раннегосударственных образованиях — у земледельцев оазисов, менее развитые — у бедуинов. В их пантеонах по-разному группировались общие и локальные божества. Предки данного народа, покровители данной территории в типологически тождественных и сюжетно близких мифологических циклах отдельных обществ играли первенствующую роль и становились верховными божествами. Имена богов часто были табуированы и заменялись эпитетами, прозвищами или именем другого бога¹⁰.

Хотя у соплеменников Мухаммада уже были понятия о едином верховном божестве Аллахе (от ал-илах — «бог»), с ним связывалась не столько строгая монотеистическая идея, уже за много столетий до того воспринятая родственными семитскими народами, сколько представление о боге города Мекки, где в святилище Кааба вокруг черного камня, символизировавшего Хубала-Аллаха, стояли племенные идолы всей Аравии и находились изображения богов некоторых сопредельных стран. Во многих местностях Северной и Центральной Аравии Аллах отождествлялся с главным местным божеством — создателем мира и людей, владыкой неба и дождя. Само слово «Аллах»,

видимо, является заменой запретного имени местного божества и означает «этот бог», «известный бог».

К тому моменту, когда этого бога, не связанного с определенной этнической группой и не имевшего святилищ, Мухаммад решил сделать единым и единственным богом всех арабов, у каждого бедуинского племени был свой бог-покровитель, олицетворяемый идолом, которому приносились жертвы. Как и другие человеческие общности доклассовой эпохи, бедуинское племя выступало носителем не только социального, но и религиозного единства. Оно рассматривало себя в качестве единственного обладателя собственно человеческих качеств и на всех лиц, не принадлежавших к данному племени, в полном объеме человеческие установления не распространяло. Общепринятый комплекс требований к поведению соплеменника объединялся понятием *мурува*, или *муруа* (букв. «обладание истинно мужскими качествами»), включавшим такие характеристики, как воинская доблесть, красноречие, «стойкость» в дружеских попойках, верность соплеменникам, гостеприимство и щедрость¹¹. Эти синкретические нормы поведения в устной форме и в виде преданий передавались из поколения в поколение и определяли всю жизнь племенного коллектива.

Исходной и самой общей реальной ситуацией, нашедшей отражение в мифологическом сознании доисламских арабов, как и прочих народов древности, являлось столкновение произвольных действий человека с независимыми от него силами внешней действительности, которые человек будит, выводит из спокойного, самотождественного состояния и по которым он судит о возможных последствиях неуверенных еще шагов своего рассудка и целесообразной воли. Разумеется, мифологический индивид постигает разбуженные им силы природы не как спокойный созерцатель, с радостным удивлением находящийся в окружающем мире нечто новое и одновременно готовое служить ему. Напротив, эта одухотворенная природа представляется ему главным источником опасностей, растущий мир культуры кажется окруженным естественными силами, которые возмущены самостоятельными действиями человека, демонстрируют человеку его невежество и бессилие.

Присутствие ревнивых, каверзных богов и демонов в духовно-материальном пространстве культуры придает жизни мифологического индивида чрезвычайно нормированный характер. Она ограждена частоколом запретов, нарушение которых может повлечь цепь неисчислимых бедствий со стороны богов и демонов, обиженных действиями людей¹². Мышление человека той эпохи находится под властью форм правильных отношений, оно как бы пронизано стремлением упорядочить весь окружающий мир, используя принцип генетической схематизации, бинарную и троичную систему классификации¹³.

Мифологическое сознание с помощью бинарных представлений устанавливало место людей в центре сложных пространств

венных зависимостей, превращало пространство в действенного участника их социальной активности. Создаваемая с помощью бинарных представлений и ее производных форм стройная картина мироздания, где каждое явление и предмет обладают четко определенным местом, не была отвлеченной абстрактной конструкцией. Она позволяла человеку представить возможное воздействие ее элементов на жизнь, степень их подвластности человеческому влиянию. Бинарная классификация не могла полностью удовлетворить ум мифологического индивида. Мир порой не укладывался в ее жесткие рамки, оставался многозначным, противоречивым. Отсюда дополняющая и обогащающая бинарную модель мира троичная (цветовая) система классификации В ее центре также стоял человек, стягивая к себе все нити зависимостей, порождаемых этой системой. Существование обеих систем, охватывающих весь мир, вводило в действительность порядок, поддержанием которого было занято архаичное общество. «Для архаичного сознания граница проходила не между возможным и невозможным, а между извечным порядком и тем, что этот порядок нарушало, между древней нормой быта и ломавшим ее новшеством»¹⁴. Оно убеждено, что в жизни царит изначальный порядок, который связывает нити судеб всех живущих в единый узел.

Хаос реальности в мире противостоит создаваемому коллективным сознанием архаики идеальному ходу общественной жизни. За обостренным стремлением к порядку скрывается страх неравновесия, создаваемого человеком в природе, желание вписать себя в стройную систему взаимосвязи и взаимоподчинения, объемлющую всю доступную человеческому воображению действительность. Соответственно большинство магических обрядов архаичной культуры выступает как искупительно-уравнивательные действия, их основная цель — достижение состояния невинности, выравнивания с природой. Носителю архаичной культуры совершенно ясно одно — в своих поступках он всегда может столкнуться с непререкаемыми силами, поведение которых лишь отчасти может предугадать. Их превосходство над человеком столь очевидно, что даже то бесспорное знание, которое он использует для защиты от роковых последствий своих дел, кажется ему проявлением самоуверенности, гордыней, могущей навлечь на него гнев обидчивых богов.

В мифологии арабов-язычников названные выше мотивы поведения индивида играли такую же важную роль, как и в мифологических сюжетах иных архаичных культур. В различных, но вполне наглядных формах она рисовала картину грозной опасности, проистекающую из преступного желания человека «одолеть судьбу» и занять не принадлежащее ему место в природе. Действие человека она сопрягала с противодействием природы, его своевольный порыв — с неизбежной карой. Дихотомия дерзость—возмездие была исходной парадигматической оппозицией в универсальном дуализме добра и зла, света и тьмы, «культу-

ры» и «природы» и т. д. Мифологический образ мира доисламских арабов был ценностно ориентирован на основе этого ряда оппозиций, и входящее в него отношение дерзость—возмездие имело всеобщее значение. Связь и противопоставление дерзости и возмездия проходит через все элементы общественной идеологии доисламской Аравии, вплоть до начала в 609 г. пророческой миссии Мухаммада.

Арабское общество к моменту, когда Аллах «поставил» Мухаммада на «прямой путь истинной веры», не было столь монолитным, как в предшествующие века, уходящие в темную глубину мифологической истории. Оно уже прошло через «героическую» эпоху, выдвинувшую на первый план общественной жизни индивида, освобождающегося от безусловной власти общинно-родовых авторитетов. Памятники древнеарабской поэзии, как и гомеровский эпос, красочно изображают реалии племенного быта арабов в период его наметившегося упадка и в первую очередь фиксируют процесс выделения племенных вождей из общей массы сородичей, рост их экономической и моральной независимости от соплеменников¹⁵. Как и племенные вожди-базилевсы, воспеваемые в «Илиаде» и «Одиссее», арабская племенная знать — подлинный герой арабской эпической литературы¹⁶.

Перефразируя высказывание В. Н. Ярхо, характеризующее нравственный мир гомеровских героев, можно сказать, что у героев арабского эпоса уже нет сознания ответственности перед распадающимся родовым коллективом, а ответственность перед идущим ему на смену государственным коллективом еще не возникла¹⁷. Разумеется, эти слова нельзя понимать как игнорирование героическими индивидами обычных норм родового строя. Напротив, все, что они делают, имеет своей предпосылкой знание этих норм и желание следовать им. Но сами нормы осмыслены таким образом, что «героичность» эпического героя выражается в причастности к узкому кругу лиц, которые своими действиями придерживаются норм, уже не совпадающих с обязательными для всего родового коллектива.

Воспеваемые древнеарабской эпической поэзией «благородные» (ахрар, хасса), как и гомеровские герои, соблюдают неписаный родовой кодекс чести, однако верность старинным бедуинским обычаям не мешает им захватывать общинные стада, пастбища, водоемы, претендовать на недоступные рядовым членам племени привилегии. В поэмах доисламских авторов есть строки, свидетельствующие о том, что они ощущают распад былых патриархальных отношений, утрату духа племенного единства ('асāба). Поэты с горечью пишут о том, что племя уже не может гарантировать безопасность отдельным своим членам перед лицом тех, кто «кичится благодеяниями». В результате внутриплеменных конфликтов многие бедуины покидали родные места и образовывали разбойничьи шайки, нападающие на оседлые и кочевые поселения и грабящие даже своих соплеменников¹⁸.

Баланс сил в бедуинской Аравии был крайне неустойчив. Племенные союзы раскалывались, перегруппировывались, периоды относительного спокойствия сменялись десятилетиями кровавой анархии. Союзные отношения и отношения господства — подчинения на уровне межплеменных связей оформлялись в соглашения 'акд (букв. «договор») и хилф («союз, присяга»); их дополняла система внутривременной индивидуальной клиентеллы (дживар)¹⁹. Последняя фактически стала сводить на нет такое эффективное средство воздействия на разрушителей племенной этики, как остракизм, поскольку лица, объявленные «отрезанными» (махлу', хали'), все чаще прибегали к покровительству иноплеменников.

Господствующим и организующим началом миропорядка для арабов был отнюдь не единый и тем более не единственный бог, а большой коллектив богов и духов с не вполне еще упорядоченными отношениями «родства» и «соседства» его членов. Особо значимую роль в языческом пантеоне арабов играла Судьба. Слово «судьба» не выражало абстрактное понятие и не было определением функций определенного бога, оно было многозначным, объединяя значения, связанные как логическими, так и эмоциональными ассоциациями. Речь собственно должна идти о семантическом ряде, стоящим за этим словом, в который входят понятия, более или менее устойчиво подменяющие друг друга в мифотворчестве. В языковом быту арабов раннеисламской эпохи судьба — группа слов, выражающих предренность жизни, пропитания и благ, наличие предопределенного срока смерти. Она выступала повелительницей добрых и злых сил; зримые ее воплощения — не племенные идолы, с которыми арабы временами обращались без всякого почтения, а животворный дождь, оживляющий бесплодную землю, демонические существа — джинны и джиннии, гули и кутрубы, подстерегающие бедуинов во время странствий по пустыне, и зловещие птицы хама, жалобно кричащие на могиле убитых соплеменников, требуя «цены крови». Словом, судьба была какой-то многоликой силой, с противодействием которой человек мог столкнуться в любой миг своего краткого бытия. Могущество судьбы и бессилие человека перед ее непонятными причудами — основная тема памятников доисламской культуры арабов.

Выражением самого распространенного в доисламскую эпоху отношения к судьбе является слово «сабр». Сабр — это «терпение, стойкость, выносливость» и одновременно «отвага, смелость, дерзость»²⁰. Смысл этого понятия, включающего в себя широкую гамму значений от неимоверной отваги до столь же неимоверной покорности и переводимого как «отважное терпение» или «терпеливая отвага», состоял в том, что никакие удары судьбы и никакие ее благодеяния не должны смущать человека. Он мог и должен был принимать судьбу, как она есть (благая или злая), не связывая ее человеческими деяниями и чаяниями.

Бедуины считали сабр одним из проявлений храбрости

(шаджа'а) и здравомыслия (хилм): храбрец обязан был уметь отступать и уступать, ибо не все подвластно и посылно человеку. Храбрость должна быть расчетливой, не приводящей к пустой трате сил. Поэтому сабр противопоставляется джаза — нетерпению, которое оборачивается наказанием, возмездием. Собственно джаза и есть синоним возмездия, что нашло свое отражение и в Коране. Иначе говоря, сабр относится к группе понятий, непосредственно привязанных к оппозиции дерзость — возмездие. Отмеченное легко подтверждается сравнительным анализом материала доисламской поэзии арабов и греческой мифологии. Греческим коррелятом «сабр» является *tolma* (*tolmē*). Слова этого корня означают и «отвагу» и «покорность»: глагол *tolmaō* значит «отваживаюсь, осмеливаюсь» и в то же время «терплю, переношу»; прилагательное *tolmēis* — «отважный», «дерзкий», равно как и «терпеливый», «покорный»²¹. Внутреннюю двойственность *tolma* сохраняла на всем протяжении античной культуры. В ней, по словам А. Ф. Лосева, «никакое дерзание, ни философско-теоретическое, ни онтологическое, общебытийное, не только не противоречит концепции терпения и даже покорности, но, наоборот, в диалектическом смысле является только другой стороной этой покорности»²².

Хотя жизнь человека в мировосприятии арабов-язычников всецело определяется судьбой, признание ее всеислия совмещается здесь с утверждением активного характера человеческого поведения. Индивид не является чем-то вроде пешки в руках внешних сил. Несмотря на то что для каждого человека в любой момент его существования имеется решение судьбы, заранее точно знать о нем он не может, а потому в зависимости от сложившихся обстоятельств должен поступать так, как считает нужным поступать в данных обстоятельствах. Иными словами, его свободное действие оказывается наилучшей реализацией решений судьбы²³.

В предшествовавшие Мухаммаду века лица, говорившие от имени судьбы и богов, играли огромную роль в общественной жизни арабов. Это неудивительно, ибо связь различных методов гаданий и предсказаний с жизнью языческого общества, обусловившая оформление института вещателей судьбы, вытекает из самой природы мифологического мировосприятия. В глазах мифологического индивида судьба реальна, но непостижима, о ней можно только догадываться по грому и молнии, полету священных птиц или по экстатическому трансу лиц, на время переставших быть людьми и вещающими от ее имени.

Различные категории истолкователей судьбы и передатчиков воли богов были во всех древних обществах. К их числу можно отнести ветхозаветных «тайноведцев» и «гадателей» — *ашшаним* (букв. «шептуны»), упоминаемых в Книге Даниила (1.20 и 2.10), «прозорливцев» (1 Парал. 21,9), «волхвов» (Лев. 20, 27), «обаятелей, вызывающих духов, волшебников и вопрошающих мертвых» (Втор. 18,11), «чародеев» (Исх. 7,11 и 22,17; Иер. 27,9;

Наум 3,4) и, наконец, многочисленную группу «неистовствующих», «изливающих вдохновенную речь», «беснующихся» пророков — *невиим* (букв. «говорящие во имя бога»).

По мере роста господства человека над природными и общественными силами влияние вешателей судьбы на жизнь общества претерпевает существенные изменения. На Ближнем Востоке это прямо можно связать с более ранним вызреванием и утверждением в местных языческих культах монотеистических тенденций²⁴. Если греко-римская религия классического периода отодвинула подобные тенденции на периферию религиозного сознания, превратившись в религию самодовлеющего космоса и имманентной ему веры, то ветхозаветный иудаизм поставил над космосом трансцендентную личность бога как «господина судьбы», хранителя высшего смысла и абсолютной меры бытия²⁵.

В иудаизме место судьбы занимает предопределение, выражающее идею морально-смысловой детерминации бытия и требующее личной свободы и свободного личностного выбора. Лишенной этического смысла языческой идее судьбы как безвольной вовлеченности в космический круговорот бытия Библия противопоставляет идею целенаправленного действия, рисуя мировой процесс «как открытый диалог творца и творения, в котором нет места судьбе»²⁶. Анонимным языческим шаманам и прорицателям она противопоставляет пророков, говорящих от имени библейского бога с твердостью и ответственностью лиц, сознающих свою высокую миссию заступничества за человеческий коллектив и передачи ему божественных указаний, касающихся его ближайших и отдаленных перспектив.

Утверждая культ всемогущего и всеведущего бога, Мухаммад поначалу даже не отвергал других богов, но лишь доказывал их слабость, неспособность быть подлинными заступниками (аулийя): «И не могут те, кого вы призываете вместо Него, заступиться...» (43 : 86); «Если пожелает Милосердный мне зла, ни от чего меня не избавит заступничество их, и не спасут они меня» (36 : 22). Собственно говоря, Мухаммад никого не поражал культом Аллаха — многие мекканцы и бедуины, оставаясь многобожниками, признавали власть Аллаха над морем, небом и другими богами. Храмов его в Аравии не было, однако арабы клялись его именем, называли изгоев «врагами Аллаха». Племенные идолы по реальному влиянию и авторитету далеко опережали этого номинального «царя богов». Показательно, что в йеменском племени Бану Хаулан и в некоторых других жертвоприношения делились на две равные части, но при невозможности сделать доли равными худшая посвящалась Аллаху, лучшая — идолу племени²⁷.

Утвердившись в мысли о необходимости удаления «подобных» Аллаху богов, непридании ему «соучастников», Мухаммад стал осуждать своих соплеменников, которые то припадают к «всевышнему» Аллаху, то приписывают ему товарищей, жен

и детей: «Видали ли вы ал-Лат, и ал-'Уззу, и Манат — третью, иную?.. Они — только имена, которыми вы сами назвали... Аллах не посылал с ними никакого знамения...» (53 : 19, 20, 23). В критике религиозных воззрений, нравов и обычаев соплеменников Мухаммад не был одинок. К собственно арабским его предшественникам в деле утверждения единобожия следует отнести ханифов — группу аскетствующих «богоискателей», которых его соплеменники отличали и от иудеев и от христиан²⁸. Мухаммад хорошо знал ханифов и считал их последователями «чистой и истинной религии Авраама», противопоставляя себя и ханифов вместе с «людьми Писания» (иудеями и христианами) идолопоклонникам.

В жизни доисламских арабов весьма значительную роль играли кахины (букв. «предсказатели будущего») и сахиры («ворожеи»), в которых, как и в поэтах (ша'ир — букв. «ведун») и в «одержимых» (маджнун), арабы видели людей, способных входить в контакт с богами и духами²⁹. Мекканцы — сородичи Мухаммада — тоже поначалу сочли его кахином и шаиром. Отвечая на свои собственные сомнения и на убежденность соплеменников в его одержимости, Мухаммад говорит в Коране: «...ваш товарищ не одержимый» (81 : 22); «...в вашем сотоварище нет одержимости» (34 : 45); «Это не слова поэта... И не слова прорицателя» (69 : 41—42); «Ведь ты по милости твоего Господа не прорицатель и не одержимый. Или они скажут: „Поэт, поджидаем мы перемены судьбы над ним“. Скажи: „Поджидайте — и я вместе с вами поджидаю“» (52 : 29—31).

Подчеркнутая Мухаммадом разница между ним и кахинами столь же принципиальна, как и разница между поименно названными библейскими «письменными пророками» и их анонимными, шаманствующими предшественниками, которые, впрочем, звались так же, как и они, — *невиим*. Если прорицатели говорили от имени бесцельной и безликой судьбы, то Мухаммад, как и библейские пророки, говорил от имени стоящего над природой трансцендентного личного бога-вседержителя, именуемого себя «Господином миров», «Владыкой Судного дня» и выражающего прямую заинтересованность в социальном и природном порядке³⁰.

Новые общественно-политические идеи Мухаммада, облекшиеся в форму проповеди единобожия, родились в ответ на запросы зримо изменившейся социальной ситуации в Аравии. Начавшееся в «героическую» эпоху социальное и нравственное обособление индивида от общей массы сородичей, возникновение внутриплеменной протоклассовой дифференциации породило критически-оценочное отношение к действительности, постоянно высказываемые сомнения по поводу того, является ли сущее во всех отношениях должным, единственно возможным и наилучшим общественным состоянием. Это создало предпосылки для изменения господствующей формы отношения к судьбе. Возникло представление о различии судеб людей, живущих

праведно и неправедно, и мысль о загробном воздаянии, восполняющем дисгармонию земной жизни. Дерзость и возмездие стали связываться с общественной природой человека, лично ответственного за «порочный» или «справедливый» характер обожения.

Изменение отношения к судьбе, эволюцию представлений о ее роли в жизни человека можно проследить на примере употребления слов, связанных с данным понятием. Среди основных групп слов, в которые можно обобщить представления арабов о судьбе, самыми многочисленными и, вероятно, стадияльно-хронологически самыми древними являются слова, связанные с общесемитским корнем м-н-й³¹. Это глагол *мана* — «предопределить, назначить», существительные *мана*, *муна*, *манун*, *маниййа* — «предопределенная участь, судьба, гибель», а также *мунува*, *мунйа*, *минйа* — «дело сочтенное», *мунва* — «сочтенное время»³². Как и в греческой архаике, все эти слова восходят к представлению о судьбе как о закономерной смертной участи каждого человека, о космическом круговороте жизни и смерти.

В языческом пантеоне арабов-мекканцев была богиня судьбы Манат, атрибутами которой выступали ножницы и путы (завв). Один из мекканских родов именовался *аус Манат* (букв. «изобилие Манат») — это прямое указание на то, что Манат изначально имела функции богини плодородия, «дарительницы» жизни, «жизненной доли». В пантеоне арабов сирийской пустыни Манат — одна из ипостасей богоматери Алилат, дочь Аллаха, и Алилат, сестра Уззы. В Центральной Аравии Манат — старшая из дочерей Аллаха, сестра Аллат и Уззы³³. В городе Йасриб, куда Мухаммад бежал от преследований соплеменников, она была покровительницей, а ее святилище являлось центром родовых собраний. Манат выступала хранительницей погребений и могильного покоя. Показательно ее отождествление с греческими богинями Тиха и Немесида в пантеонах Набатей и Пальмиры — государств со смешанным арабо-арамейским населением. Уже в доисламский период наиболее распространенное слово этой группы — *маниййа* (мн. число — *манййа*) стало терять буквальный фаталистический смысл, чаще всего обозначая просто смерть, гибель.

Другая группа слов, связанных с понятием судьбы, включает существительные *хулуд* — «долгота, бессмертие», *дахр* — «время, век, рок», *заман* — «бесконечность, рок» и составляющие их «дни» (аййам) и «ночи» (лайалин). Они отражают оформление у арабов представления о безличной судьбе всего человечества, богов и природных явлений. Судьба понимается здесь как неумолимый бег времени, ведущий от «вчера» к «завтра», уничтожая прошлое и определяя будущее³⁴. Термины этой группы стадияльно-хронологически, возможно, более позднего происхождения, чем термины первой группы, поскольку свое фаталистическое значение они сохранили и в раннеисламский период.

Анализ группы слов, относящихся к концепту времени — судь-

бы, особенно показателен в плане понимания эволюции мифологического мировосприятия арабов. Первоначально слово *дахр*, как и родственное аккадское *dāru(m)*, *dāritu* — «вечность», имело весьма конкретный, вещественный характер. Означая неопределенно долгий период в будущем или прошлом, оно воспринималось в конкретной связи с событиями, их участниками и местами действий³⁵, т. е. выступало как некое пространство, лежащее вне поля зрения. Отсюда попытка «подсмотреть» его в гаданиях, восприятие его как посмертного «местопребывания». В раннеисламскую эпоху *дахр* становится одним из эпитетов Аллаха³⁶.

Внимание доисламских арабов к времени, к временной детерминации антропоморфизированных природных явлений и действий человека возрастает по мере разложения родо-племенного порядка. Уже само появление отличающего себя от родовой общины «героического» индивида, акцентирование разумно-волевой упорядочивающей деятельности отдельных личностей свидетельствуют о внесении в статичное, не знающее становления мифологическое сознание элемента историзма, ощущения перемен³⁷.

В послегероническую эпоху, когда процесс разрушения рода приобретает необратимый и все более ускоряющийся характер, возникает интерес к трактовке взаимоотношений людей, мотивации их психологическими и социальными условиями. Время теперь перестает быть простой равномерной текучестью, пространственной протяженностью, нейтральной к обстоятельствам и действиям. Оно предстает как некая крайне субъективная переменчивая сила, соучаствующая с человеком в его жизни³⁸. Видимое крушение былой патриархальной гармонии, «порча нравов» относятся на счет действия времени, неумолимо отдаляющего блаженные дни прошлого. Ощущение разрушения, неустойчивости мира порождает эгегическое настроение, морализирующую рефлексию, обращенную лицом к прошлому. Судьба и боги начинают обретать этические характеристики. Складываются представления о верховном боге (аллах та'ала), который выступает блюстителем справедливости, покровителем слабых и отверженных, «хранителем правильных мер и весов», «спасителем от превратностей судьбы»³⁹.

Для большинства памятников доисламской культуры арабов характерно очень обостренное восприятие времени, хотя самостоятельного его культа у них не было. По описаниям поэтов, время (*дахр*, *заман*) постоянно вторгается в человеческое существование, оно как бы стоит над всеми событиями, видит и слышит все. Оно «рождает» бедствия и печали, «стирает» славу героев и одновременно дарит неожиданную удачу и память потомков. «Остерегайся превратностей времени (суруф аз-заман), если придут от них беды, то не найти защиты»; «Время (заман) возвеличивает униженного и унижает великого» — подобного рода морализирующие суждения можно найти прак-

тически у каждого поэта двух предшествующих исламу веков. «...Губит нас только время (дахр)», — заявляли бедуины Мухаммаду (45 : 23), отвергая мысль о возможности контролировать бег времени, предугадывать его прихоти и отменять его решения.

Третья группа слов, связанных с понятием судьбы, демонстрирует появление у арабов представлений о богах, стоящих за судьбой и управляющих ею. Это прежде всего слова, происходящие от корней *к-д-'* и *к-д-р*⁴⁰. В доисламских памятниках существительные *када* — «судьба, решение, поведение» и *кадар* — «предопределение, размерение, установление должной цены», глаголы *када* — «решать, повелевать», *кадара* — «властвовать» и *каддара* — «предопределять, назначать срок или предел» встречаются редко, но постоянно употребляются в Коране. С утверждением ислама они стали основными терминами, обозначающими дефинитивную власть всемогущего бога. По замечанию М. Б. Пиотровского, частое употребление слов, восходящих к корням *к-д'* и *к-д-р*, — «верный признак мусульманского происхождения литературных произведений»⁴¹. Впрочем, необходимо подчеркнуть, что слова этой группы употребляются в Коране отнюдь не единообразно. Для раннемусульманского периода вообще характерно клишированное использование лишь тех слов, которые отражают привычный круг воззрений арабов на судьбу как на амбивалентную всемогущую силу. Аллаху при этом отводится роль ее непосредственного свершителя или же, напротив, спасителя от ее жестоких превратностей. Лишь с окончательной заменой языческих верований мусульманскими фаталистически-провиденциалистская лексика арабов была приведена к относительно единому стандарту. Огромную роль в этом процессе сыграли кадаритско-джабаритские дискуссии.

Поскольку Мухаммад в своей проповеди открыто противопоставил горделивому безразличию к ударам судьбы смиренную покорность распоряжающемуся ею по своей прихоти богу, распространение ислама среди язычников-бедуинов встретило большие препятствия. Это подтверждается тем, что в хадисах постоянно встречаются рассказы о неверии бедуинов, их упрямстве и непочтительности к Мухаммаду. Бедуины заявляли ему, что сами могут излагать откровения Аллаха (6 : 93; 8 : 31) и что слова Мухаммада — «сказки древних» (6 : 25; 8 : 31; 16 : 26; 23 : 85 и др.) и его собственные выдумки, а не божьи откровения (10 : 38). «Бедуины — еще сильнее в неверии и лицемерии и способнее не знать границ того, что низвел Аллах Своему посланнику... — жалуется Мухаммад в Коране. — И среди бедуинов есть такие, которые принимают то, что они расходуют (т. е. обязательную милостью.— *Р. С.*), за пеню и выжидают [дурных] поворотов судьбы для вас» (9 : 98—99).

Вступая в мусульманскую общину, бедуины принимали почти исключительно внешнюю сторону нового учения, игнорируя его

нравственное содержание. Недаром в одной из проповедей Мухаммад сетует: «Сказали бедуины: „Мы уверовали!“. Скажи „Вы не уверовали“, но говорите: „Мы покорились“, ибо еще не вошла вера в наши сердца» (49 : 14). Ограничения, наложенные Мухаммадом от имени Аллаха, часто вызывали в среде бедуинов ропот. Особенно раздражали их запреты на употребление вина, на азартные игры, ограничение половой свободы, осуждение самоцельной расточительной щедрости (карама), служившей средством поддержания и укрепления престижа (ирд), требование прощения другим обид и смирения гнева. Укоренившаяся в сознании бедуинов идея судьбы имеет к этому непосредственное отношение. Дело в том, что из факта всемогущества судьбы и нравственной ее индифферентности они разумно выводили, что отведенный человеку отрезок жизни следует посвятить не горестным стенаниям, а активному устройению дел, веселью и наслаждениям. Этот гедонистический мотив поведения был настолько силен, что Мухаммад вынужден был считаться с ним и даже подыскивал для него, когда это было на руку, аргументы из Писания.

Стараясь не раздражать новообращенных чрезмерными ритуально-религиозными ограничениями поведения, в том числе и аскетическими требованиями, Мухаммад заявлял, что «нет принуждения в религии» (2 : 257) и что Аллах «не устроил в религии никакой тяготы» (22 : 77). Наряду с приписанным ему впоследствии высказыванием: «В исламе нет монашества» — эти утверждения стали весомым подкреплением антиаскетическим настроениям в раннеисламском обществе⁴².

Таким образом, освященные традицией нормы поведения не могли не сказаться на деятельности Мухаммада, на пропаганде и проведении в жизнь новых идей. Но кораническая этика не только обобщает и продолжает традиции доисламской Аравии, но и отталкивается от них. Обличая языческие обычаи бедуинов, Мухаммад упрекал их в том, что они «следуют за народами древности», для которых было характерно постоянное стремление в спорах с ниспосланными им богом пророками апеллировать к «обычаям предков». «И когда скажут им: „Следуйте за тем, что ниспослал Аллах“, они говорят: „Нет, мы последуем за тем, на чем застали наших отцов“» (2 : 165); «...Мы не посылали до тебя в селение никакого увещателя, чтобы не говорили благоденствующие там: „Мы нашли наших отцов в некоем учении, и мы следуем по их следам“» (43 : 22).

Лояльность и верность не только племени, но и общеарабскому богу, соблюдение договора не только с земными союзниками и покровителями, но и с самим Творцом — вот то новое, что пытался внедрить Мухаммад в сознание современников. Для этого он использовал традиционную оппозицию джахл—хилм (неведение—здравомыслие), отождествив невежество, эгоизм и бесчестие с неверием (куфр — букв. «неблагодарность»), а мудрость, благородство и достоинство с верой (иман).

Переход от языческого неведения к истине веры Мухаммад выразительно сравнивает с прохождением крутизны (90 : 12—19), требующим от человека мужества не горделивого, а смиренного: «страх божий» удерживает умного человека от падения в пропасть неверия, откуда бог вытаскивает заносчивого глупца за «грешный хохол» (96 : 15—16). Староарабскую мурувву Мухаммад критикует прежде всего с позиции ревностного служения богу и всепобеждающего терпения. В Коране клишированное выражение «прекрасное терпение» (сабр джамил) фигурирует в качестве основополагающей добродетели верующего в Аллаха, сопрягаясь с благородством, рассудительностью, справедливостью и другими похвальными чертами характера человека (12 : 18; 12 : 83; 70 : 5). Терпеливые — «идущие верным путем» (2 : 150—152), «которые терпели и творили благое... прощение и великая награда» (11:14); бог радуется тех, «у которых страшатся сердца, когда поминается Аллах, и терпеливых к тому, что их постигает, и выстаивающих молитву, и которые расходят из того, что Мы им даровали» (22 : 36).

Суть добродетельного поведения Коран определяет весьма четко и однозначно: «Выстаивай молитву, побуждай к благому, удерживай от запретного и терпи то, что тебя постигло... Не криви свою щеку перед людьми и не ходи по земле горделиво. Поистине Аллах не любит всяких гордецов, хвастливых» (31 : 16—17). Терпение перед превратностями жизни здесь выступает как необходимое следствие веры в милость бога к своим творениям. Коран утверждает, что все в мире совершается на благо верующим, даже если временами их постигает неудача. Когда человек терпит неудачу, она оборачивается удачей, когда он выказывает нетерпение, а тем самым и неверие в бога, неудача оборачивается еще большим злом.

Ислам привносит в гедонистическое настроение эпохи дух самоограничения, аскетизма, но не навязывает его. Потухший взор, желтый цвет лица, зримые следы молитвенного усердия на лбу объявляются украшением верующих. Но от них вовсе не требуется превышение той меры аскетизма, которая содержится в умеренно аскетических проповедях Мухаммада. Чрезмерной активности аскетов (рухбан, нуссак) кладется решительный предел приписанными Мухаммаду заявлениями о том, что «монашество ислама — война за веру» и что лучший из верующих «не тот, кто ради небесного царства пренебрегает земным, и не тот, кто поступает наоборот, а тот, кто берет (блага) от обоих царств»⁴³. Умерщвление плоти объявляется делом не только трудным, но и вредным — об этом свидетельствует часто упоминаемый хадис, гласящий: «Кто сорок дней не ест мясо, у того ухудшается нрав»⁴⁴.

Здесь вполне уместно привести пример политически неудачливой деятельности Мусайлимы — «лжепророка» из Йемамы, проповедовавшего единобожие одновременно с Мухаммадом и независимо от него. Последователи Мусайлимы отличались

от первых мусульман гораздо большим аскетизмом: им не разрешалось многоженство, сам брак низводился к функции продолжения рода, от них требовалось соблюдение пищевых запретов, частых постов. Мусайлима больше отвечает идеализированному образу пророка, но зато деятельность Мухаммада, благоразумно поступившегося императивом аскезы, больше соответствует господствующему настроению. Если бы Мухаммад безоговорочно поставил созерцательную жизнь и «духовный труд» выше мирской активности, вряд ли он сумел бы сплотить бедуинскую Аравию вокруг новой веры. Только надежда на приобретения, на зримые материальные блага этой жизни вкупе с очевидными издержками племенной розни могли толкнуть современников Мухаммада на такой шаг, а политическая удачливость «посланника бога» и его преемников закрепила его.

По словам И. П. Петрушевского, бедуины и меккская купеческая знать приняли ислам «не потому, что они вдруг уверовали в единого бога и в пророческую миссию Мухаммада, а потому, что ислам показал себя политической силой, способной объединить Аравию»⁴⁵. «То, что только ислам смог обеспечат структуру для предприятия такого масштаба, — пишет Г. Э. фон Грюнебаум, — обусловлено *inter alia* (помимо прочего. — *P. C.*) невозможностью преодолеть доисламские политические идеи путем их внутреннего диалектического развития. Их мог опровергнуть лишь действительно общедоступный принцип организации, исходящий от высшего авторитета. Там, где потерпел неудачу малик (царь. — *P. C.*), пророку и его халифу сопутствовал успех. Это относилось в равной мере к „внешней политике“ и к нормам, регулирующим отношения между арабами; только ислам мог предложить какие-то гарантии того, что ни один араб не будет поработен другим»⁴⁶.

Мухаммад, по-видимому, хорошо все это сознавал, ибо довольствовался на первых порах наружным принятием ислама и сокрушением идолов. Расчеты самого Мухаммада и его недавних противников на выгодность подобного компромисса вскоре полностью оправдались. Последние не только продолжали играть видную роль в верхушке новообразованного арабского государства, но очень скоро прибрали верховную власть к своим рукам. Уже через три десятилетия во главе мусульман оказался Муавия, сын злейшего его врага Абу Суфьяна, положивший начало первой мусульманской династии.

Итак, Коран не только зафиксировал активистскую мироустрояющую направленность общественного идеала арабов-язычников, но и самим фактом фиксации придавал ей богооткровенный характер. Как пишет С. С. Аверинцев, «конструктивный» дух раннеисламского восприятия частной и общественной проблематики обусловлен тем, что «исламу не мешал вековой опыт спора с „царством кесаря“ и его основатель был не распятым страдальцем, а удачливым политическим вождем»⁴⁷. Иными словами, активистские черты идеологии ислама определены

тем, что становление религии совпало со становлением государства. Этики государственности у доисламских арабов не было, она родилась вместе с исламом и была воспринята в безусловно позитивном смысле, как программа активного преобразования мира и противостояния идейному разброду и политической неустроенности языческого быта. Здесь уместно отметить сходство раннеисламской культуры с молодой христианской культурой домонгольской Руси, также избежавшей необходимости мучительного преодоления идейных основоположений «языческой» государственности рабовладельцев: «Для вчерашних варваров, впервые пробужденных к „духовности“, церковь и школа, держава и город являют одну и ту же идею осмысленного порядка»⁴⁸. Отсюда тесное смыкание теологии и права, практицизм этатистски окрашенных религиозных установлений.

Показательно, что образ бога осмыслен в мединских сурах Корана по преимуществу в политико-правовом аспекте; бог прежде всего — мудрый законодатель (хаким), а его «мудро-законие» (хикма) — «предвечная» данность административно-правовых акций, которые правовед Идрис аш-Шафи (ум. в 820 г.) по аналогии с бедуинской «сунной предков» именует «сунной Мухаммада»⁴⁹.

¹ Грязневич П. А. Проблемы изучения истории возникновения ислама.— Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984, с. 5.

² См.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 4.

³ Баткин Л. М. Парадокс Кампанеллы.— Вопросы философии. 1971, № 2.

⁴ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 10.

⁵ Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970, с. 14—17.

⁶ Аверинцев С. С. Поэтика..., с. 10.

⁷ Негря Л. В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв. М., 1981, с. 13; Надирадзе Л. А. К вопросу о рабстве в Аравии в VII в.— Вопросы истории и литературы стран зарубежного Востока. М., 1960, с. 155—156.

⁸ Общую характеристику см.: Fahd T. La Divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur la milieu natif de l'islam. Leyde, 1966; Ryckmans L. Les Religions arabes préislamiques. 2me ed. Louvain, 1951.

⁹ Usener L. Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1929, с. 279—301.

¹⁰ Лундин А. Г. Древнеарабская мифология.— Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980, с. 395—396.

¹¹ Fares B. L'Honneur chez les arabes avant l'islam. Étude de Sociologie. P., 1932, с. 3—21.

¹² Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1980, с. 41—44.

¹³ Там же, с. 62—63; см. также: Chelhod J. Contribution to the Problem of the Preminence of the Right upon Arabic Evidence.— Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification. Chicago, 1973.

¹⁴ Иорданский В. Б. Хаос и гармония, с. 51.

¹⁵ Негря Л. В. Общественный строй ..., с. 92—99; Фильштинский И. М. Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье. М., 1978; Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI—XII вв.). М., 1973, с. 9—58.

- ¹⁶ См.: Аййām ал-'араб фи-л-джахилиййа (Арабы доисламских времен). Каир, 1953; Жизнь и подвиги Антары. М., 1968; Аравийская старина. М., 1983.
- ¹⁷ См.: Ярхо В. Н. Вина и ответственность в Гомеровском эпосе.— ВДИ. 1962, № 2, с. 18.
- ¹⁸ Негря Л. В. Общественный строй ..., с. 101—103.
- ¹⁹ Там же, с. 60—78; см. также: *Renard J.* Muslim Ethics: Sources, Interpretations and Challenges.— *Moslem World*. 1979. vol. 64, с. 164—165.
- ²⁰ *Ringgren H.* Studies in Arabian Fatalism. Uppsala; Wiesbaden, 1955; *он же.* The Concept of Sabr in Preislamic Poetry and in the Qurān.— *Islamic Culture*. 1952, vol. 26, с. 75—90.
- ²¹ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 706.
- ²² Там же, с. 709.
- ²³ См. ст. С. С. Аверинцева «Судьба» в Философской энциклопедии (Т. 5. М., 1970, с. 158—159).
- ²⁴ *Lindblom J.* Profecy in Ancient Israel. Philadelphia, 1962; *Hasan A.* From Early to classical Prophecy: Continuity and Change.— *Vetus Testamentum*. 1977, vol. 77, с. 385—397.
- ²⁵ *Лосев А. Ф.* Вводные замечания к диалогу «Тимей».— Платон. Соч. Т. 3, ч. 1. М., 1974, с. 647.
- ²⁶ Ст. С. С. Аверинцева «Судьба» (с. 159).
- ²⁷ *Хишам ал-Калби.* Книга об идолах (Китаб ал-аснām). М., 1984.
- ²⁸ *Кашталева К. С.* О термине ханйф в Коране.— Доклады АН СССР. Серия В. Л., 1928, № 8, с. 157—162; *Margoliouth D. S.* On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanif.— *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1903, с. 486—490.
- ²⁹ *Fahd T. I.* Divination arabe..., с. 22—23, 45—106.
- ³⁰ *Пиотровский М. Б.* Мухаммад, пророки, жлепороки, кахины.— Ислам в истории народов Востока. М., 1981, с. 15.
- ³¹ *Ringgren H.* Studies in Arabian Fatalism; *Langdon S.* The Semitic Goddess of the Fate, Fortune—Tyche.— *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1930, с. 21—29; *Zimmern H.* Simat, Sima, Tyche, Manat.— *Islamica*. 1926—1927. Bd. 2, с. 574—584.
- ³² *Лундин А. Г.* «Дочери бога» в южноарабских надписях и в Коране.— ВДИ. 1975, № 2, с. 124—131; *Brockelmann K.* Allah und die Götzen, der Ursprung der islamischen Monotheismus.— *Archiv für Religionwissenschaft*. 1922, Bd. 21, с. 99—121; *Winnett F. V.* The Daughters of Allah.— *Moslem World*. 1940, vol. 30, № 1, с. 1—18.
- ³³ *Fischer A.* Zauw al-manijja.— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. 1913, Bd. 67. H. 1, с. 113—127.
- ³⁴ *Gaskel W.* Das Schicksal in der altarabischen Poesie. Beiträge zur arabischen Literatur und zur allgemeine Religionsgeschichte. Lpz., 1926, с. 53—64; *Ringgren H.* Studies in Arabian Fatalism, с. 30—48.
- ³⁵ *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. М., 1983, с. 15; *Goldziher I.* Muhammedanische Studien. Bd. 1. Halle, 1889, с. 254; *Schreiner W. L.* Über den Fatalismus der vorislamischen Araber. Bonn, 1881, с. 12—22; *Watt W. M.* Free Will and Predestination in Early Islam. L., 1948, с. 20—21, 31.
- ³⁶ *Goldziher I.* Die Zāhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte Beitrag zur Geschichte der Muhammedanischer Theologie. Lpz., 1884, с. 153—154.
- ³⁷ *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 1977, с. 40—86.
- ³⁸ *Abdesselem M.* Le Thème de la mort dans la poesie arabe des origines à la Fin du III e/IX e siècle. Tunis, 1977, с. 69.
- ³⁹ *Watt W. M.* The High «God» in Preislamic Mecca.— *Journal of Semitic Studies*. 1971, vol. 16, с. 35—40; *он же.* The Qurān and Belief in a «High God».— *Der Islam*. 1979, Bd. 56, с. 205—211.
- ⁴⁰ *Ringgren H.* Studies in Arabian Fatalism, с. 86—109.
- ⁴¹ *Пиотровский М. Б.* Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Кāмиле. М., 1977, с. 62.
- ⁴² *Ringgren H.* Studies in Arabian Fatalism, с. 49—60.

⁴³ Цит. по: *Гольдциер И.* Лекции об исламе. СПб., 1912, с. 131—132.

⁴⁴ Там же, с. 139.

⁴⁵ *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране (VII—XV вв.). Л., 1966, с. 27.

⁴⁶ *Грюнебаум Г. Э. фон.* Природа арабского единства в доисламский период.— *Грюнебаум Г. Э. фон.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981, с. 25.

⁴⁷ *Аверинцев С. С.* Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью.— Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 28.

⁴⁸ *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской.— Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1967, с. 43.

⁴⁹ *Islamic Jurisprudence: Shāfi'ī's Risāla.* Baltimore, 1961, с. 75.

А. А. Игнатенко

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
(методологический аспект)

В последние годы внимание советских ученых, занимающихся проблемами развития общественно-философской мысли на зарубежном Востоке, все чаще привлекают вопросы методологии¹. Уже накоплен большой материал, и в настоящее время встает проблема серьезного его освоения, концептуального осмысления идеологических процессов прошлого в тесной связи с идейно-политической борьбой, ведущейся в освободившихся странах. Однако, «по существу, вплоть до послевоенного периода исследования в этой области носили преимущественно историко-философский характер»². Приходится признать недостаточно удовлетворительным уровень изучения восточной общественно-политической мысли прошлого, во всяком случае, по сравнению с достижениями в области истории философии.

В данной статье предпринята попытка рассмотреть некоторые, на наш взгляд, весьма важные проблемы подхода к указанной теме. Одна группа вопросов связана с развитием соответствующей источниковедческой базы, вторая — с определением основных направлений исследования воззрений арабо-мусульман на общество и государство.

Не вызывает сомнения, что именно работа по разысканию, публикации, комментированию источников и введению их в научный оборот является одной из главных задач. Так, знакомство с творчеством Ибн Халдуна благодаря публикациям Картмера, ал-Хусари и др. привело к появлению множества статей и монографий, едва ли не коренным образом изменивших наше представление о средневековой арабо-мусульманской общественно-политической мысли.

Серьезно поколеблены могут быть и устоявшиеся взгляды востоковедов после выхода многих ранее не издававшихся сочинений Абу-л-Хасана ал-Маварди (ум. в 1058 г.). Долгое время ученые оставались, по выражению марокканского исследователя Саида Бенсаида, «пленниками одной книги» ал-Маварди — «Решения правителя» (так М. Б. Пиотровский переводит арабское название «Ал-Ахкам ас-султанийа»). Благодаря

обстоятельным работам А. Лауста об этом авторе сложилось мнение как о крупном законоводе-традиционалисте, деятеле «суннитского возрождения». Но опубликование сочинения «Ал-Визара» (в 1976 г. в Каире под названием «Адаб Везиря» и в 1979 г. в Бейруте под названием «Законы везирства и политика владычества») показало масштабность мыслителя и весьма не простую связь его идей с традиционными исламскими представлениями о власти. А ведь есть еще неизданные сочинения ал-Маварди — «Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа» («Тасхил ан-назар ва та'джил аз-зафар», единственный экземпляр хранится в Народной библиотеке г. Гота, ГДР), «Поучение владыкам» («Насиха ал-мулюк», один экземпляр, согласно каталогу Вайды, находится в Парижской Национальной библиотеке). Не исключено, что есть и другие, пока неизвестные рукописи этого крупнейшего теоретика по вопросам средневекового государства. Существует предание, что он завещал все, написанное им, обнародовать только после смерти³.

За минувшие два десятилетия востоковеды-арабисты в разных странах мира опубликовали, пожалуй, больше памятников, чем за предшествующие полтора века. Однако этот материал — лишь малая часть буквально океана рукописных источников. Число их, по приблизительным и явно завышенным оценкам некоторых исследователей, достигает 2 млн.⁴, но, по выверенным и из осторожности заниженным данным советского ученого А. Б. Халидова, рукописный фонд арабоязычной культуры прошлого составляют 630 тыс. единиц примерно 100 тыс. названий (причем 44 тыс. в СССР)⁵.

Сведения об источниках, затрагивающих социально-политические проблемы, отсутствуют, тем не менее на основании сведений о персидских рукописях (близкий культурный круг), видимо, допустимо (с некоторыми оговорками⁶), во всяком случае, представить масштабность явления. В каталоге персидских рукописей, охватывающем период от средневековья до XIX в. и содержащем 30 497 названий, около 5,7% занимают книги по философии, а примерно 7,6% — по этике, политике и «домострою» (домоводству)⁷. Если считать эти процентные отношения показательными, то можно предположить, что в неопубликованном наследии средневековой арабской словесности должно быть, по минимальным оценкам, ориентировочно около 40 тыс. сочинений по философии и более 50 тыс. по этике, политике, домоводству, т. е. по всем тем жанрам, в которых стоит искать в первую очередь проявления и результаты средневековой социально-политической рефлексии.

В области разработки рукописной источниковедческой базы видится несколько направлений деятельности. Прежде всего речь должна идти о розыске произведений, существование которых констатируют исторические источники. Известно, например, что Абу Али Ибн Сина посвятил немало усилий «практической философии», особенно политике. Исследователь его жизни и

творчества Ю. Н. Завадовский указывает на такое найденное произведение, как «Устроение воинов, мамлюков, солдат, их пропитание и сбор хараджа во владениях» («Тадбир ал-джунд ва-л-мамалик ва-л-асакир ва арзакихим ва харадж ал-мамалик»). Упоминает он и трактат, посвященный «божественной политике» («Ан ас-сияса ал-илияхий»). Зная об особом интересе арабо-исламских философов к увязыванию социально-политической проблематики с фелицитологическими вопросами, можно с большой долей уверенности утверждать, что интересующие нас темы затронуты также и в не обнаруженных еще сочинениях Ибн Сины «О достижении счастья» («Фи тахсил ас-са'ада») и «О счастье» («Фи-с-са'ада») ⁸. До сих пор не найдены произведения Ибн Бадджи «Афоризмы о гражданской политике» и «Гражданская наука», о которых говорит он сам и его ученик Ибн ал-Имам ⁹.

Не должно успокаиваться и тогда, когда речь идет об опубликованных и переведенных книгах: подавляющая их часть известна по рукописным копиям эпох, более поздних, чем время появления оригинала. Отсюда лакуны, экстраполяции, деформации текста и элементарные ошибки, допущенные переписчиками. Необходим поиск возможно более ранних рукописных вариантов, а если повезет, автографов и протографов. Такого рода работа позволит очистить текст от наслоений, искажающих взгляды тех или иных авторов. А подобные искажения отнюдь не редкость. Приведем только один пример. В изданных на русском языке социально-политических сочинениях ал-Фараби (часть их переведена по текстам, опубликованным около ста лет назад за границей) упоминаются «всевышний Аллах» и иные категории исламского вероучения. На этом основании многие исследователи, в том числе и советские, поспешили заявить, что концепция ал-Фараби представляет собой чуть ли не философское инобытие исламской религии. Но позволительно думать, что эти упоминания — результат искажений первоначального текста благочестивыми переписчиками, которые, как это часто бывало, «редактировали» текст в угоду господствующим вкусам или в соответствии с политико-идеологической ситуацией. Если же обратиться к хранящейся в Ташкенте ранней рукописной копии произведения ал-Фараби «Трактат о добродетельной общине» («Рисаля фи-л-милля ал-фадила»), впервые частично опубликованной Абд-ар-Рахманом Бадави, то видно, что Абу-Наср имел в виду вовсе не Аллаха. В самом начале трактата он говорит о том, что Первосущее «делают божеством» (слово *илихан* стоит в неопределенной форме.— А. И.) в добродетельной общине». За этой, казалось бы, незначительной языковой тонкостью просматривается концепция, явно отличающаяся от исламской и вообще религиозной ¹⁰.

Важной задачей является широкий поиск источников и в качестве программы-минимум их каталогизация и аннотирование. Программа-максимум заключалась бы в публикации

и переводе новооткрытых памятников. Это позволило бы заполнить «пустоты», образованные в первую очередь нашей неосведомленностью. Один из вопросов, существенных для понимания путей и форм становления арабо-исламской общественно-политической мысли, — опирающееся на тщательный анализ источников установление степени воздействия на духовную культуру арабов-мусульман античного наследия. Трудность состоит в том, что в арабском переводе не найдено ни одного произведения Платона о политике, равно как и сочинения Аристотеля «Политика».

Рассмотрение античных истоков социально-политических воззрений не может заключаться в изложении взглядов Платона и Аристотеля в той форме, в какой мы воспринимаем их сегодня. Резонно предположить, что средневековые арабо-исламские мыслители понимали своих греко-эллинистических предшественников не вполне адекватно. Высказываются обоснованные мнения, что некоторая специфика арабского языка затрудняла тождественный перевод философских текстов с греческого¹¹. Это ощущал уже ал-Фараби, писавший в «Большом трактате о музыке», что плохие переводы затрудняют понимание античного наследия¹². Современные арабские ученые характеризуют язык переводов сочинений древних авторов как «ломаный», «неправильный», «малодоступный»¹³, с чем, правда, не всегда можно согласиться.

Предел возможностям переводчиков и тех, к кому попадали результаты их труда, ставил прежде всего язык, вернее, языки, если помнить о многоступенчатости передачи — с греческого на сирийский, а затем на арабский. Не могли быть адекватно восприняты и не воспринимались крупные фрагменты произведений, например 11-й раздел третьей книги «Риторики» Аристотеля, где автор часто прибегает к игре слов, шуткам, основанным на перестановках букв и созвучии. Если говорить об этом его произведении, оказавшем немалое влияние на становление и развитие арабо-исламской социально-политической мысли, то не вполне тождественно понимались мысли о финансах, войне и мире, охране страны, снабжении ее продовольствием, законодательстве (4-й раздел первой книги «Риторики»), ибо предметом размышлений Аристотеля был античный полис, а не средневековый арабский город, и различные социально-экономические условия не могло не сказаться¹⁴.

Чтобы представить, как осваивалось античное наследие, надлежит обратиться к «промежуточным» источникам — парафразам древнегреческих произведений. В этом случае историк средневековой мысли получит редкую возможность — проникнуть в творческую лабораторию философов, особенно периода становления фалсафы, уловить тот момент, когда старое уже переплавляется в тигле мысли, но еще не отлито в новую форму. Рассмотрим, например, как передавал идеи Платона Абу-Наср ал-Фараби. Правомерность такого сравнения определяет

ся, в частности, тем, что сочинения арабского философа демонстрируют хорошее знакомство их автора с текстами диалогов¹⁵. Легко убедиться, что перед нами не Платон: античный философ не стал бы писать, как это делает ал-Фараби в своих парафразах «Законов», о мечетях (масаджид), шариате (шари'а), «священной войне» (джихад)¹⁶. Но это еще и не ал-Фараби. Он конспектирует текст, следуя логике Платона, и только в одном месте высказывает собственное суждение, открыто противопоставляя его мнению Платона¹⁷.

Конспективное изложение учения греческого мыслителя ал-Фараби дает в сочинении, которое так и называется «Философия Платона и ее части, а также ступени познания ее частей с самого начала до конца»¹⁸.

В чем совершенство человека? В счастье.

Как достигается счастье? Через знание (илм) и поведение (сира).

Какого рода это знание? Оно — знание сути всего и всякого сущего.

Каково поведение, приносящее счастье? Добродетельное поведение.

Как достигается это знание? С помощью исследования (фахс), особого искусства (сина'а, кувва сина'ийя), обучения (та'лим, та'аллум).

Что за искусство, дающее это знание? Является ли таким искусством силлогистика (ас-сина'а ал-киясийя ад-даянийя)? Не в полной мере. Является ли таким искусством грамматика (илм ал-лисан)? Нет, хотя она и подготавливает к восприятию искомого знания. Является ли таким искусством поэзия (сина'а аш-ши'р)? Нет, она удаляет человека от этого знания. А риторика (сина'а ал-хитаба)? Нет. А софистика (ас-сина'а ас-суфиста'ийя)? Нет. А диалектика (сина'а аль-джадалиийн)? Она во многом необходима, но недостаточна для постижения искомого знания.

Итак, перечисленные «теоретические», или «научные», искусства (сана'и 'ильмийя, или назарийя) не дают знания о сущем. Не обеспечивают они и должного поведения. Что сказать о распространенных широко практических искусствах, в которых соединяются знание и действие? Их результат точно таков же. Ведь не приводят к должному поведению гедонистов (асхаб ал-ляззат) их поступки. Теоретическим искусством, дающим истинное знание о сущем, является философия (фалсафа). Практическим искусством, «выправляющим деяния и направляющим души к счастью», является политика (сийаса). Они должны находиться в единстве, как един в двух лицах философ-политик; их единство гарантирует и искомое знание, и искомое поведение.

Настоящему философу-политику не надо стремиться обнаруживать действия, соответствующие искусству политики, а также истинно добродетельные деяния ни у народов и в горо-

дах своего времени, ни у предков, ни у жителей собственного города, хотя их и можно исследовать из желания обнаружить частично истинные взгляды и добродетельные поступки.

Должен существовать некий, идеальный, сказали бы мы, город или народ, какого в действительности нет. Ведь то, что в городах считается справедливостью, — не что иное, как несправедливость и зло, достигшее предела. И нельзя избавиться от этого зла, покуда не изменится положение в городах. «Должен возникнуть иной город, не такой, как те города, — резюмирует Абу Наср.— В нем и подобных ему будут господствовать истинная справедливость и только истинное добро»¹⁹. Там есть все, что дает человеку счастье. Именно философы владычествуют в нем (ал-михна ал-мулкийя).

Примечательно, что ал-Фараби превращает философию Платона едва ли не исключительно в социально-политическую доктрину. Отметим, что в этом его точка зрения совпадает с мнением современных авторитетных историков философии, которые рассматривают философию античного мыслителя как преимущественно социально-политическую. «Самое общее определение философии Платона, — писал А. С. Богомолов, — необходимо основывается на том, что афинский мыслитель поставил перед собою задачу защиты и теоретического обоснования общественного устройства, которому грозил кризис, — полисного устройства древнегреческого общества»²⁰. Но если идеал Платона — это идеализированное архаическое общество Спарты²¹, то представления ал-Фараби о Добродетельном граде ориентированы на совершенствование существовавших социально-политических структур в целях достижения счастья всеми жителями Града и каждым в отдельности²². И уже одно лишь текстуальное сопоставление двух источников демонстрирует не только зависимость арабо-мусульман от античного наследия, но и их оригинальность, то, в каком направлении это наследие развивалось в новых исторических условиях. Сравнив изображение полиса Платоном (по переводам и переложениям) с собственными представлениями о городе ал-Фараби, нетрудно заметить, что социально-политическая концепция его формировалась в скрытой полемике с античным философом. Платонов Град, каким его узнали арабо-исламские мыслители из доступных им источников, внутренне порочен. Ближайший ученик ал-Фараби — ал-Амири ан-Нисабури включил большие куски из «Государства» в свою книгу «Счастье и осчастливливание». (Резонно предположить, что если ученику этот текст был знаком, то уж учителю — тем более). Перечисляя обязанности «стражников» (хафаза), ал-Амири пишет, что их долгом является «охрана Града от злых людей, пребывающих в нем, [а также] охрана законов (сунан) от его населения. Ведь враждебность многих жителей Града к его законам сильнее, чем враждебность противников Града, и это из-за их стремления к безделью и праздности, желания наслаждаться и удовлетво-

рять страсти»²³. Ал-Фараби игнорирует этот аспект концепции Платона при проектировании своего Добродетельного града — последнему присуща внутренняя гармония. И в этом содержится ответ на недоуменный вопрос, возникающий у некоторых исследователей: почему в концепции Абу-Насра так мало внимания уделяется стражникам²⁴. Попросту потому, что это — другая концепция.

Если идеи античных мыслителей, распространенные в средневековой арабо-исламской культурной среде, а также сочинения их последователей известны довольно хорошо, то апокрифические образцы социально-политической литературы, к сожалению, не стали объектом серьезного исследования. Вместе с тем их влияние на развитие различных пластов общественного сознания, несомненно, очень велико. Так, на судьбе восточного перипатетизма сказалось то, что переводы «Эннеад» Платина были восприняты исламскими философами как «Теология Аристотеля».

Большой популярностью пользовались произведения, приписываемые античным мыслителям. По библиотекам мира разбросаны политические произведения Псевдо-Платона: «Собрание высказываний, воспринятых от Платона, о политике владык и благих нравах» («Факар ультукият ва джуми'ат ан Ифлятун фи таквим ас-сийаса ал-мулюкыйа ва-л-ахляк а-л-ихтиярийа»), рукопись хранится в Мешхеде, опубликована в 70-е годы), «Книга законов» («Китаб ан-Навамис», не имеет отношения к одноименному диалогу Платона; хранится в Тегеране, издана в 70-е годы), «Правильный путь в политике владык» («Таквим ас-сийаса ал-мулюкыйа», хранится в Стамбуле, не опубликована), «Завет Платона Аристотелю» («Васийа Ифлятун ли-Аристуталис», хранится в Стамбуле, не опубликована), «Платоновы высказывания, содержащие поучения» («Ал-Калимат ал-Ифлятунийа ал-хавия ли-н-наса'их»; хранится в Стамбуле, не опубликована), множество одинаковых по названию и различающихся по содержанию «Платониад» («Ал-Ифлятунийат»; один из списков хранится в Британском музее, не опубликован).

Не оставлен вниманием средневековых сочинителей и величайший ученик Платона. «Трактат о справедливости» («Рисаля фи-л-адл», упоминается историческими источниками, не обнаружен), «Послание Аристотеля Александру [Македонскому] об обязанностях военачальника» («Рисаля Аристуталис иля-л-Искандар фи ваджибат ал-амир», хранится в Ватиканской библиотеке, не опубликовано), «Послание Аристотеля Александру [Македонскому] о политике» («Рисаля Аристуталис иля-л-Искандар фи-с-сийаса»; экземпляры хранятся в Ватиканской библиотеке и в Стамбуле, опубликовано в 1891 и 1911 гг., библиографическая редкость), «Книга Политики, или Устройство предводительства», известная как «Тайна тайн» («Сирр ал-ас-рар», не имеет отношения ни к книге Аристотеля «Политика»,

ни к сочинению ар-Рази «Книга тайны тайн», существует множество рукописей и несколько публикаций), — вот только главные сочинения арабского Псевдо-Аристотеля о политике.

Соображения об общественной жизни Псевдо-Платона и Псевдо-Аристотеля широко представлены и в собраниях «мудрых мыслей»: в «Редких высказываниях философов, мудрецов и древних учителей» («Навадир ал-фалясифа ва-л-хукама' ва адаб ал-му'аллимин ал-кудама'») Хунейна Ибн Исхака (809—873), «Избранных максимах и лучших высказываниях» («Мухтар ал-хикам ва махасин ал-калим») Ибн Фатика (род. в начале X в.), в анонимном произведении «Мудрость и мудрецы» («Ал-Хикма ва-л-хукама'»), «Духовных изречениях, или Греческих максимах» («Ал-Калим ар-руханийа фи-л-хикам ал-юнанийа») Абу-л-Фараджа Ибн-Хинду (ум. примерно в 1028 г.).

Еще никем не проделанная текстологическая работа могла бы иметь своим результатом выяснение степени соответствия (несоответствия) идей, содержащихся в этих произведениях, «матрицам» Платона и Аристотеля, ибо они, по оценке Абд-ар-Рахмана Бадави, «частично аутентичны»²⁵.

Анализ апокрифических сочинений необходим не только потому, что они наряду с другими факторами препятствовали адекватному восприятию античного наследия; они оказали серьезнейшее воздействие на становление и развитие средневековой арабо-исламской общественно-политической мысли. И важно выяснить направленность и степень этого воздействия. Научный интерес представляет также определение социально-политических и культурно-идеологических факторов, способствовавших появлению и распространению апокрифов.

Отмеченные соображения в полной мере относятся ко второй группе (в известной мере апокрифических) источников — к переложенным на арабский язык памятникам персидской словесности. Ибн ал-Мукаффа (724—757) помимо «Калилы и Димны» перевел «Жития персидских царей» («Хвадай-намэ», по-арабски «Сияр мулюк ал-Аджам» и «Сияр мулюк ал-Фурс»), «Книгу установлений» («Айин-намэ»), жизнеописание Ануширвана (531—579), получившее название «Книга Короны» («Китаб ат-Тадж»). Абан Ибн Абд-л-Хамид ал-Лахики (ум. в 815 г.) перевел жизнеописания Ардашира (227—241) и Ануширвана. Историк ал-Балазури (ум. в 892 г.) переложил в стихах «Завет Ардашира». Источником, повлиявшим на общественно-политические представления, явился и изустное предание о сасанидских правителях и полководцах. Оно внедрялось в нарождавшуюся синкретическую (многоэтническую) арабо-исламскую культуру образованными персами, принявшими ислам, в Иране и Ираке, особенно в эпоху Аббасидов.

Недооценивать роль этих памятников не приходится. Даже выборочное исследование показывает пристрастие арабских средневековых авторов к персидским сюжетам. Так, в «Книге Короны» Псевдо-Джахиза (не путать с одноименным жизнеопи-

санием Ануширвана) дается перечень «классов» придворных, деление на которые установил Ардашир I²⁶. Этот факт перекочевал в «Историю» ат-Табари²⁷, в «Промывальни золота» ал-Масуди (ум. в 956 г.)²⁸ и, наконец, в «Законы везирства» ал-Маварди (ум. в 1058 г.)²⁹. Другим показательным примером может быть «Завет Ардашира», цитируемый в арабо-исламских произведениях социально-политической тематики вплоть до XV в. и даже позднее.

Подозрение в апокрифичности тяготело над перечисленными произведениями еще в IX в. Джахиз (ум. в 868 г.) писал: «Мы не можем знать о тех трактатах, что на руках у людей, действительно ли они принадлежат персидским [сочинителям] или подделаны, древние они или новые». Называя переводчиков и писателей VIII—IX вв., среди которых фигурируют имена Ибн ал-Мукаффы, Сахла Ибн Харуна, Гайаляна ад-Димашки, он замечает, что «такие люди могут сами заново написать (т. е. фальсифицировать.— А. И.) подобные трактаты и сочинить жизнеописания»³⁰.

Анализируя данную группу источников, исследователи сталкиваются со значительными трудностями. До обнаружения полных и аутентичных переводов античных произведений можно реконструировать их хотя бы частично, опираясь на известные нам оригинальные греческие тексты и те отрывки из их переводов, которые представлены в трудах средневековых арабо-исламских авторов (отрывки из сочинений Платона обнаруживаются у ал-Бируни, ал-Кифти, ал-Фараби, ан-Нисабури), с персидским же наследием дело обстоит значительно сложнее. Наличествующие источники нередко являются «первичными», их нелегко перепроверить.

Третьей большой группой апокрифических памятников, повлиявших на развитие арабо-исламской общественно-политической мысли средневековья, является преимущественно изустная на первых порах традиция, восходящая к пророку Мухаммаду и его ближайшим сподвижникам. Напомним, что прежде всего речь идет о хадисах, преданиях, передающих слова или деяния Мухаммада. Записывать хадисы стали только в аббасидскую эпоху, т. е. спустя столетие после смерти Мухаммада³¹. Одновременно записывались и высказывания ближайших сподвижников пророка (сахаба). Эти высказывания получили названия *ривая* (рассказ, повествование). Шиитские религиозно-исторические предания, приписываемые преимущественно имаму Али Ибн Аби-Талибу, именовались *хабар* (мн. число — ахбар). Фиксирование и систематизация хадисов, а также превращение их в «священные» тексты были связаны с изменением социально-политической обстановки в халифате.

Собиратели хадисов выработали довольно четкую систему отбора и проверки преданий, состоявшую преимущественно в установлении честности и хорошей памяти мухаддисов (передатчиков хадисов), которые были включены в *иснад*, т. е. в пе-

речни тех, кто передавал высказывания пророка. Такой систематизаторский труд не может не вызвать уважения хотя бы из-за своих масштабов. Практическим результатом этих усилий явились сборники «истинных» хадисов (их шесть), среди которых наиболее известны «Сахих» («Правильный») Муслима и «Сахих» ал-Бухари.

Однако за сто лет устная передача породила необозримое множество *мавду'ат* («неистинных») хадисов, т. е. таких, которые, по убеждению собирателей, к Мухаммаду не имели отношения. Хадисы сочиняли буквально все: члены различных мусульманских сект, *зиндики* (еретики), представители покоренных мусульманами религиозно-этнических групп, народные сказители и даже торговцы, расхваливавшие свой товар со ссылкой на пророка. Только *зиндикам* приписывается сочинение 14 тыс. хадисов³².

И. Гольдциер в своей не устаревшей и сегодня работе³³ доказал апокрифичность многих хадисов. К их числу относятся, например, приписываемые пророку Мухаммаду предсказания прихода махди, «ведомого богом» исламского мессии³⁴.

Идеологические установки антиомейядского движения (VII—VIII вв.), различия в трактовке Аббасидами и Алидами форм передачи власти, степень и масштаб влияния христианской политической доктрины на становление исламской догматики по социально-политическим вопросам, политические идеалы и устремления мусульманских низов — все перечисленные и некоторые другие вопросы можно уточнить, проанализировав эти предания.

Памятник, который, по словам А. Корбена, к сожалению, не исследован востоковедами³⁵, допустимо привести в качестве другого образца. Речь идет о «Пути красноречия» («Нахдж ал-баляга») — высказываниях, якобы принадлежащих Али Ибн Аби-Талибу (ум. в 661 г.) и собранных в единую книгу аш-Шарифом ар-Ради (ум. в 1015 г.). В этой книге, подлинность которой подвергают сомнению не только западные ориенталисты, но и арабские историки³⁶, помещено произведение политической тематики — «Наказ ал-Аштару, наместнику в земле Египетской», — важное для понимания взглядов шиитов на происхождение и задачи политической власти, характер общественных изменений.

Источниковедческая работа и изучение арабской общественно-политической мысли могут стать значительно более целенаправленными и результативными, если выделить основные направления, по которым должен разрабатываться соответствующий комплекс вопросов. Разумеется, описывать средневековые представления об обществе и государстве сравнительно легко, когда подходишь к ним как к нерасчлененному целому и опираешься на выборочные примеры-иллюстрации³⁷. Но это неизбежно приводит к искажению реальной картины и односторонности интерпретаций. По мнению египетского ученого и публициста Фахми Хувейди, в разнообразном и даже «внутренне противоре-

чивом» исламском наследии нетрудно найти примеры, подтверждающие любую концепцию, однако в ущерб научной объективности³⁸.

Имеющийся в распоряжении ученых материал позволяет наметить пять главных направлений. Это возникшие в достаточной мере последовательно «жанры-этапы», каждый из которых дополнял предшествовавшие: идеология религиозно-политических движений, законодательские разработки, представления об обществе и политике в «поучениях владыкам», социально-политические воззрения философов, социологическая концепция Ибн Халдуна и его последователей.

Известный французский ученый А. Ляуст недаром назвал свое исследование «Схизмы в исламе». Действительно, весь период средневековья отмечен разрыванием социально-политических движений, принимавших обычно форму религиозного сектантства. После смерти Мухаммада (632) мусульманскую общину отличала политико-институциональная неустроенность, сочетавшаяся с выработкой некоторых методов регуляции. В 632 г. здесь оказалось два халифа: «праведный халиф» Абу-Бакр (Мекка) и «параллельный» халиф Саад Ибн Убада, выбранный ансарам в Медине; в 661 г., к концу эпохи «праведных халифов», их уже было три — «праведный халиф» Али, омейядский халиф Муавия, хариджитский халиф ар-Расиб.

И в последующие периоды борьба за власть отражалась на жизни общины. Как правило, в исламских религиозно-политических движениях выделялось два, часто сливавшихся, но разных потока: народный (крестьянство и городские низы, боровшиеся против экономического, этнического и религиозного угнетения) и аристократический (отдельные группировки класса феодалов, ущемленные аристократические семейства). Отсюда двойственность политико-идеологических установок, постоянные расколы — следствие обострения противоречий внутри движения, выступления аристократического руководства против массовых участников и их лидеров, как было, скажем, после успеха антиомейядского движения, когда Аббасиды (VIII в.) начали жестоко подавлять восстания своих бывших союзников (Абу-Муслима, ал-Муканны, хурремитов).

Это приводило к трансформации идеологических установок. Так, на первом этапе фатимидского движения Убейдаллах (начало X в.) объявил себя махди, что свидетельствовало об антифеодалных устремлениях участников движения. Ведь пророку Мухаммаду приписывается такое предсказание: «Не настанет час, пока не наполнится Земля неправедностью, несправедливостью и враждой. Тогда придет муж из моего дома и наполнит ее справедливостью и правдой, как была она наполнена несправедливостью и враждой».

Победа движения обусловила установление в Северной Африке и Египте власти династии Фатимидов, и средневековые источники сообщают об идеологической переориентации лидеров

движения. Фатимидский халиф ал-Муизз (952—975) уже не заявляет, как заявляли его предшественники, о необходимости восстановить «справедливость и правду». Он выступает за сохранение социального статус-кво, и справедливость теперь гарантируется в загробной жизни. Для обоснования такого подхода халиф приводит хадис «о двух ангелах», отсутствующий в «Шестикнижии». «Когда я, — говорил будто бы пророк Мухаммад, — был ночью вознесен на небо (исра') и был со мною [архангел] Гавриил, повстречал я двух ангелов: одного спускающегося, другого поднимающегося. Спросил я их, зачем они были посланы. И сказал один: „Послан я к безбожному притеснителю такому-то. Возжелал он откусать рыбы, а ее сразу не нашлось. Я и добыл ее, чтобы полным было его наслаждение в дольном мире, а в загробном — никакого”. А другой сказал: „Послан я к одному рабу божьему, который сварил немного зелени и злаков, чтобы съесть их после дней поста. И перевернул я сосуд [с этой едой], чтобы по воле бога не было полным то, чему хотел тот раб порадоваться в дольном мире. И полным будет его наслаждение в мире загробном (ахира)“»³⁹.

Важной чертой религиозно-политических движений была уверенность его участников в передаче «святости» (слово применяется здесь в значительной мере условно, поскольку эта уверенность не получала теоретического обоснования) от пророка Мухаммада через какой-то предмет руководителям. У Аббасидов этим предметом был получивший специальное название плащ пророка (ал-Бурда), у Фатимидов — легендарный меч «Зу л-факар», также принадлежавший пророку, у Альмохадов — созданная пророком же книга «Ал-Джарф» («Предсказание»).

Для понимания социально-политических установок средневековых мыслителей немало мог бы дать анализ тех факторов, которыми объяснялось в средние века наличие различных, нередко борющихся друг с другом течений в исламе. Не все средневековые ученые стремились определить *причины* расхождений. Так, в одной из самых серьезных ересиографий «Различия между сектами» («Ал-Фарк байн ал-фикак») Абд-ал-Кахира ал-Багдади (ум. в 1037 г.) констатируются только сами расхождения.

Некоторые ученые, например фатимидский историк и правовед ан-Нуаман Ибн Мухаммад (ум. в 974 г.), пытались выяснить эти причины. Ан-Нуаман связывает их с некомпетентностью глав мусульманской общины после пророка Мухаммада; передачей ими функций толкования вероучения и «ответа на вопросы» «ученым из простонародья»; борьбой между последними за привилегии и должности⁴⁰.

Андалусский грамматик, поэт и философ Ибн ас-Сид ат-Табальюси (ум. в 1052 г.) считает, что разногласия внутри общины вызываются прежде всего причинами лингвистическими — синонимией, омонимией, наличием одновременно прямого и переносного значения слова, абстрактного и конкретного значений, изменением значения слов в зависимости от контекста и т. п.⁴¹.

То же подчеркивает философ, судья и законовед Ибн Рушд (Аверроэс) ⁴².

Переходя к вопросам, касающимся исламского права (законоведения), надо сказать, что оно в значительной степени фиксировало социально-политическую ситуацию, складывавшуюся в результате победы одних и поражения других движений. Первым делом надо отказаться от распространяемого еще в недавнем прошлом мнения о «практичности» права, его близости к реальным проблемам средневекового социума. Исследования недавнего времени показывают, что оно мало способствовало пониманию общественных механизмов, государственного управления. Л. Р. Сюкияйнен отмечает, что большинство предписаний, затрагивающих проблему осуществления власти и представленных в трудах мусульманских юристов-государствоведов, «оставалось на бумаге и в реальной жизни не действовало» ⁴³. Еще более категоричен Дж. Шахт: «Государство в том виде, в каком оно рассматривается в теории исламского права, это — фикция, никогда не существовавшая в действительности» ⁴⁴. «Отсутствие ясного представления о власти» (иракский ученый Хади ал-Алави), «утопизм» (О. Г. Большаков) — серьезные исследователи так характеризуют социально-политические идеи в рамках исламского права.

Приведенные оценки подтверждаются и недавно опубликованными свидетельствами средневековых авторов. Примечательно, что два цитируемых ниже отрывка как бы с противоположных сторон высвечивают проблему — разрыв между идеализированным правом и политической практикой. В первом выражается сожаление по поводу отхода от установленных принципов, во втором — удовлетворение, что такой отход совершается постоянно. Но в обоих констатируется факт разрыва. Ас-Сахави (XIV в.) пишет: «Величайшая ошибка султанов и эмиров заключается в том, что они обращают внимание только на политику своих предшественников и их дела, игнорируя то, что говорится в божественном законоустановлении, и потом называют политикой собственные деяния, выходящие [за пределы дозволенного], божественным установлением. ...Они бесправно проливают кровь, творят недозволенное и называют это политикой» ⁴⁵. «Мы видим, — пишет Ибн Каммуна (XIII в.), — как исламские владыки (мулюк ал-ислам) при проведении политики и организации дел Града (т. е. общества.— А. И.) вынуждены расходиться с данным им (Мухаммадом.— А. И.) законом в определении наказаний за преступления против общины (худуд) и ее членов (кисас) и в других вопросах. Ведь если бы они действовали точно в соответствии с шариатом, ничего к нему не добавляя и ничего не отнимая, то исчез бы порядок, бесправно проливалась бы кровь и изымалось бы имущество» ⁴⁶.

Ливанский исследователь Мухсин Махди отмечает, что спекулятивная теология (калам) и законоведение (фикх), занимавшиеся в период своего возникновения едва ли не исключительно

проблемой власти (предводительства-имамата), постепенно отходят от этой проблемы; спекулятивная теология погружается в этические исследования, а законоведение ограничивается семейно-бытовыми и имущественными вопросами. Так произошло потому, считает он, что мутакаллимы и факихи были вытеснены из сферы политики, где стали господствовать представители политического абсолютизма⁴⁷.

Сами средневековые авторы рассматривали две категории: политику (сийаса) и божественное законоустановление (шари'а). Первая охватывала административные меры (включая правотворчество), осуществляемые главой абсолютистского режима (халифом, султаном и т. п.) и его представителями (губернаторами, министрами и т. п.). Эта практика приходила в противоречие с идеальной системой, предлагаемой шариатом. Исламские юристы относились к политике по-разному, как об этом свидетельствует отрывок, который без изменений воспроизведен в трех произведениях — XII, XIV и XIX вв.⁴⁸. Некоторые мусульмане, сообщает авторы, вообще отвернулись от политики, считая, что занятие ею «противно основам, установленным шариатом». Другие же, напротив, слишком много занимаются политическими вопросами, вследствие чего «преступили данный свыше закон, допуская несправедливости и недозволенные политические нововведения». Наконец, третьи пошли по «истинному», «среднему», пути, «стремясь объединить политику и божественное законоустановление»⁴⁹.

Первая группа — это законоведы-традиционалисты, которые замкнулись в кругу тем, предусмотренных шариатом; вторая — политики-практики; третью составляли те, кто стремился создать науку «шариатской политики». К ним принадлежал, в частности, Ибн Таймийя (1263—1328), автор «Книги шариатской политики, приносящей благо пастырю и пасомым» (Китаб ас-сийаса аш-шар'ийя фи ислах ар-ра'и и вк-р-ра'ийя).

На деле лозунг «шариатской политики» реализовывался так: политические мероприятия государства подкреплялись ссылками на шариат, что и стало одной из причин превращения средневекового ислама в «официальную религию, спаянную с государством в единое теократическое целое»⁵⁰. Те немногие законоведы, которые находились в оппозиции к правящей династии или какому-то звену государственного аппарата, использовали лозунг «шариатской политики» для их критики.

В любом из перечисленных случаев (недопущение законоведов к занятиям политикой, включение их в государственный аппарат для осуществления апологетических функций, нежелание части их выполнять подобные функции) средневековые факихи оказывались в ситуации, объективно не способствовавшей теоретической разработке актуальных для того времени проблем общества и государства. Ситуация осложнялась еще и тем, что сам фикх как специфическая область теоретической деятельности своими источниками считал только Коран, сунну, деяния

сподвижников пророка Мухаммада и «праведных халифов» (VII в.).

В результате исламское право, особенно в том, что касалось общих вопросов социальной жизни и политической власти, стало ориентироваться на идеализированное прошлое, превратясь в некую *ретроспективу*⁵¹. В идущих между разными направлениями в исламе спорах суннитское право признавало всех четырех «праведных халифов» (Абу-Бакр, Омар, Осман, Али), а их «достоинства» (проблема соотношения более достойного — фадил и менее достойного — мафдул) иерархизировало в зависимости от последовательности их реального исторического бытия. Процедура (или процедуры) определения, кому быть халифом, позднее устанавливалась суннитским правом в соответствии с процедурой «выбора» (ихтийар) того или иного из «праведных халифов». Квазиправовые⁵² системы (например, у шиитских сект) также характеризовались «ретроспективностью», но с иным знаком. Шиитские правоведы стремились пересмотреть, ревизовать историю халифата начального периода (они не признавали законность трех первых халифов) и противопоставить идее «выбора» концепцию «назначения» (та'йин) великого имама всей исламской общины. И те и другие обосновывали божественное происхождение власти. Суннитские теоретики рассматривали халифа как «наместника бога» (халифа ал-Лах), шиитские изображали великого имама как носителя своего рода божественности (концепция 'исма, «непогрешимости»).

Среди исследователей нет единодушия по вопросу о времени окончательного разрыва между политической практикой и средневековым законоведением. Некоторые указывают, что «начало решительного разрыва между государством и исламским правом» наступило уже в период халифата Муавии (VII в.)⁵³, некоторые же относят это к XII в.⁵⁴ Иные связывают его с «закрытием дверей иджихада — свободного суждения» в X в.⁵⁵ Думается, констатируемая учеными ограниченность фикха и его оторванность от реальных социально-политических проблем в полной мере проявилась к концу X — началу XI в. В тот период одновременно существовали три халифата — Аббасидский (в восточной части арабо-мусульманского мира), Фатимидский (в Египте и Магрибе), Омейядский (в «Арабской» Испании), кроме того, образовался район карматской власти (большая часть Аравийского п-ва). Аббасидский халифат существовал практически номинально: многие его районы находились под властью Буидов (Бувейхидов), Саманидов и Хамданидов, да и в центре реальная власть принадлежала не Аббасидам, а Бувейхидам и затем перешла к Сельджукам. Все это происходило на фоне непрекращавшихся распрей между мусульманами, отсутствия вероучительного единообразия. В таких условиях рассуждения правоведов о единстве (единственности) духовного и светского главы, о том, что он должен быть из курейшитов — племени пророка Мухаммада, оказывались беспочвенными.

Отчаянную попытку приблизить исламское право к действительности предпринял ал-Маварди, выдвинувший концепцию «государства приобретенной законности» (давля ат-тавфид), но двери иджитхада были уже закрыты.

Вместе с тем трудно вообразить динамичное общество (а хорошо известно, что средневековое арабо-исламское общество было именно таковым), где отсутствовали бы, пусть в тенденции, в зародышесвом состоянии, реалистические представления об этом обществе. Их мы находим у авторов популярнейшего в прошлом и несправедливо игнорируемого исследователями жанра «поучений владыкам». Речь идет о ряде отмеченных заимствований и несущих следы иных влияний памятников, среди которых выделяются следующие: «Трактат о приближенных», «Большой адаб» и «Малый адаб» Ибн ал-Мукаффы (VIII в.); «Тигр и лиса» Сахля Ибн Харуна; «Книга политики, или Устройство предводительства» Юханны Ибн ал-Батрика, известная также под названием «Тайна тайн»; «Греческие заветы» Ибн ад-Дая; «Книга Короны, или Нравы владык» Псевдо-Джахиза (IX в.); «Книга хараджа и искусства секретарства» Кудама Ибн Джаафара; «Книга счастья и осчастливливания» ал-Амири ан-Нисабури (X в.); «Книга указания, или Адаб эмирата» ал-Муради; «Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа», «Поучение владыкам», «Законы везирства и политика владычества» Абу-л-Хасана ал-Маварди (XI в.); «Чистейшего золота поучение владыкам» Абу-Хамида ал-Газали; «Светильник владык» ат-Тартуши; анонимный трактат «Лев и шакал» (XII в.); «О том, как древние управляли державами» ал-Хасана ал-Аббаси; «Путь владыки в устройении владений» Ибн Аби-р-Раби; «Сокровище владык, или О том, как себя вести» Ибн-ал-Джавзи (XIII в.); «Книга указания, или Адаб везирства» и «Макама о политике» Ибн-ал-Хатиба; «Жемчужина на пути, или Политика владык» Абу-Хамму (XIV в.); «Слиток чистого золота, или Как владыкам подобает вести себя» Ибн ал-Азрака ал-Гарнати (XV в.).

В крайне немногочисленных работах, посвященных этому жанру средневековой арабской словесности, он именуется «князьби зерцала» (*mirrors for princes, miroirs des princes*). Но слово «зерцало» в значении «образец для подражания» стало употребляться, да и то только в западноевропейской культурной традиции, не ранее XIII в., после того как в Венеции и некоторых других европейских городах начали производить стеклянные зеркала, поразившие всех, кто их видел, небывалой до того времени четкостью отражения. Раньше же они изготовлялись из полированных металлов — стали, бронзы, серебра и отражение в них было нечетким, расплывчатым⁵⁶.

Предпочтительнее и точнее называть этот жанр «поучениями владыкам». Именно такое название своим произведениям дали и знаменитый законовед ал-Маварди, и не менее знаменитый теолог ал-Газали. К тому же в произведениях жанра особо рас-

смачивается значение, придаваемое слову *насиха* (поучение), чаще всего в сравнении с *истишара*, *машура* (совет). Совета спрашивают, а с поучением к человеку могут обратиться и без всякой просьбы с его стороны. Именно в наставлении на путь справедливости и всеобщего блага и видели свою задачу авторы подавляющего большинства таких сочинений, отталкивавшиеся от негативной оценки носителей власти.

Ведь владыки, пишет ал-Маварди, «меньше всех прочих людей способны сами заниматься своими делами, видеть конечные [результаты] своих действий»; они «дальше остальных людей от того, чтобы вразумляться наставлением и принимать совет, [особенно] если это не отвечает их прихотям». Они «гнушаются науками, хотя в усвоении последних — их успех, они не вразумляются, хотя в наставлении — их благо». Им «меньше, чем всем другим людям, повезло с подвигающими [на добрые дела] советчиками и с сострадательными друзьями, ибо те, кто окружает их, [словно затравленного зверя], — министры, приспешники и сотрапезники, опасаясь за свои жизни, стремясь к удовлетворению своих честолюбивых замыслов, оберегая достигнутое положение, говорят им только то, что совпадает с их (владык. — А. И.) прихотями». Лишь «принимая поучение и внимая наставлению», могут подняться владыки «над глупыми и невежественными [людьми] низкого происхождения и дурных привычек, теми, которые не отличают полезное от вредного, достохвальное от порицаемого»⁵⁷.

Авторами «поучений владыкам» выступали представители разных групп средневековой интеллигенции — кроме упомянутых законоведа и теолога поэты (например, Ибн ал-Хатиб), философы (например, ученик ал-Фараби — ал-Амири ан-Нисабури), султаны (например, Абу-Хамму). Разнилась и форма: были притчи, в которых, в подражание «Калиле и Димне», действовали разумные животные, встречались апокрифы, приписываемые грекам, как это было с «Греческими заветами» Ибн ад-Дая, предпринимались также попытки синтеза конкретно-политических знаний и философско-социологических положений, что нашло отражение в «Книге хараджа» Кудамы Ибн Джаафара.

Основной причиной возникновения жанра была необходимость управлять громадным государством, решать множество административных проблем. Потому объектом «поучений владыкам» стали, как отмечает Ибн ал-Азрак (1428—1491), автор монументального произведения «Чудеса на пути, или Природа владычества», «политические законы, которым следуют все»⁵⁸. Эта политика, проводимая «правителями всего мира — как мусульманами, так и неверными», имеет целью благо государя и всеобщую пользу⁵⁹. Со ссылкой на Абу-Бакра ат-Тартуши (ум. в 1126 г.), автора еще одного популярного труда жанра поучений — «Светильник владык» («Сирадж ал-мулюк»), разъясняется, что более продолжительна и крепка власть «султана

неверного, соблюдающего правила политики, которая имеет целью общее благо (истилахийя)», чем власть верующего и в душе справедливого султана, если он предал забвению принципы политики⁶⁰.

Для поучений характерна своего рода надрелигиозность. В отличие от исламских законоведов, опиравшихся в первую очередь, если не исключительно, на Коран и сунну, создатели поучений призывали к извлечению пользы из опыта политической истории, в том числе из истории немусульманских народов. «Путь, на котором человек, идущий по нему, приобретает наибольшую пользу [в политике], — писал Ибн Аби-р-Раби в середине XIII в., — ведет к тому, чтобы серьезно поразмыслить над обстоятельствами, делами и поступками людей, — над теми, что наблюдаешь сам, и над теми, которые знаешь по рассказам, — [затем] проанализировать их, выделить в них хорошее и плохое, полезное и вредное и [после этого] придерживаться благого, дабы приобрести пользу, полученную [теми людьми] и уберечься от вреда»⁶¹. Приведенное высказывание с полным основанием можно рассматривать как программное — не отказываться от любого опыта, факта, свидетельства и, аналитически выверив его умом, извлечь пользу для организации социума.

Уравнивание доисламских и неисламских правителей с представителями мусульманских династий, а также (имплицитно) с «справедливыми халифами» снимало законоведческое противопоставление «халифат — владычество» (хияльфа — мулк) и выводило на размышления об общих законах власти. Как справедливо отмечают исследователи, понятие *малик* (владыка) в поучениях выражает и обобщает смысл, заключенный в словах халиф, имам, правитель, царь и т. п.⁶².

Произведения жанра объединяет также то, что многие идеи более ранних трактатов воспроизводятся в текстах более поздних. И если первое сочинение — «Трактат о приближенных» был предан забвению (его полный или тот, который таковым считается, текст приведен только в средневековой антологии Ибн Аби-Тахира Тайфура «Китаб ал-мансур ва-л-манзум» — «Книге прозы и поэзии»), то реминисценции таких произведений, как «Греческие заветы» Ибн ад-Дая, «Тайна тайн», «Светильник владык» ат-Тартуши, встречаются постоянно на протяжении всего периода. Очень показательным примером здесь может служить написанная в XV в. «Книга указаний», или Адаб везирства» Ибн ал-Хатиба, представляющая собой переданную саджем (рифмованной прозой) главу из «Греческих заветов» («Завет везира своему сыну», IX в.).

В целом сходно и содержание произведений — конкретные советы, поучения, «наставления». Такое сходство обусловлено принципиальной неизменностью сложившихся традиций, характера власти в средневековом арабо-мусульманском обществе. В первую очередь рекомендации связаны с «центром» мусульманского политического мира, т. е. с владыкой. Рассматривают-

ся распорядок дня правителя, его занятия, нравственные и интеллектуальные нормы и т. п. Затем речь идет об отношении его к приближенным, простым людям, союзникам, противникам. Затрагиваются вопросы этикета, экономической и финансовой политики, административной организации, ведения войн, взаимоотношений с завоеванными народами и т. д.

Ориентированность этого жанра словесности на конкретные социальные и экономические проблемы способствовала тому, что в рамках поучений получали апробацию, а порой и развитие прогрессивные в научном отношении представления о разных сторонах жизни общества. Вовсе не случайно, что последнее крупное произведение жанра — «Чудеса на пути, или Природа владычества» написал Ибн ал-Азрак — приверженец учения Ибн Халдуна, включивший в свое произведение идеи учителя, ставшие вершиной социально-политической мысли эпохи.

Практически во всех поучениях проводится тезис, что возникновение человеческого общества — естественный процесс, имеющий целью совместное удовлетворение потребностей. Лапидарно выразил эту идею Ибн Аби-р-Раби: «Поскольку человек не может существовать без ряда вещей — пищи (чтобы восполнить ею то, что было утрачено телом при движении и физическом усилии), одеянии (чтобы уберечься от страданий, доставляемых жарой, холодом и ветрами), жилища (чтобы сохранить и оградить себя от бедствий), совокупления (чтобы обеспечить продолжение рода человеческого, ведь отдельному человеку не дано жить вечно), врачевания (из-за изменчивости качеств, присущих его телу, и его различных состояний), постольку ему нужны ремесла и науки, с помощью которых он обеспечивает себе условия жизни. Но так как один человек не в состоянии заниматься всеми ремеслами [сразу], люди нуждаются друг в друге. И поэтому многие из них собираются в одном месте, участвуют в сделках (му'амалят) и обмене, создают города, чтобы близкой и доступной была польза, которую они приносят друг другу»⁶³.

Поучениям близка идея структурированности общества, разделения его на группы. (Называются они по-разному: *аджаз'*, т. е. части, *аснаф*, т. е. разряды, *табакат*, т. е. классы, «слои».) Наиболее часто употребляемое слово табака относилось первоначально к приближенным владыки и означало компонент этикета⁶⁴. Постепенно (этапы развития элементов социологии в «поучениях владыкам» еще предстоит выяснить) авторы этого жанра пришли к выводу, что общество дифференцировано. Чтобы включить человека в ту или иную группу населения, необходимо, отмечает ал-Муради, «рассмотреть сначала класс (табака), с которым он общается, место, в котором он остановился [жить], ремесло, которым занимается. Принимаются во внимание также его знания, воспитанность и разные жизненные обстоятельства (ахвал)»⁶⁵.

Из внутренней неоднородности общества выводилась необходимость власти. Многие авторы поучений видят причину ее

установления именно в потребности соединить гетерогенные и даже антагонистические элементы общества, пользуясь для этого скрепами закона. «Поскольку необходимость заставила людей объединиться в города и страны,— пишет Кудама Ибн Джаафар (ум. в 958 г.), — что они и сделали, совместно трудясь, беря друг у друга и отдавая и разными путями идя ко взаимной справедливости и несправедливости, а всевышний Аллах установил для них законы и определил наказания, постольку появилась нужда в ком-то, кто станет применять к людям установления и подвергать их определенным наказаниям, обязательным для всех, дабы никто не смел их преступить и остаться безнаказанным. И тогда станет единым слово и прочным объединение, а дела всех будут основаны на справедливости»⁶⁶. Условием «единства в многообразии» является единовластие правителя. Кудама обосновывает это положение так: задача владыки — устройство общественных дел в соответствии с их «истинностью» ('аля хаккиха). Но так как Истина едина, один должен быть и устройтелем общественных дел. Сохранение за государем единовластия обусловлено соответствием его деяний Истине⁶⁷.

Такова же логика обоснования необходимости власти и единовластия у Ибн Аби-р-Раби; он главную задачу владыки видит в «предотвращении ущерба, который одни наносят другим»⁶⁸. Традиция объяснять необходимость власти объективно складывающейся потребностью объединить враждующие элементы прослеживается до XV в. Ибн ал-Азрак подводит итог этой традиции: «В человеческом обществе обязательно начало, сдерживающее враждебность», — пишет он, разъясняя, «что есть господство»⁶⁹.

В апокрифическом «Послании Аристотеля Александру о политике», распространенном, в частности, у шиитов Междуречья, если судить по вставкам в экземпляре рукописи, хранящейся в Ватиканской библиотеке, излагается несколько иная концепция. Автор «Послания» исходит из нелестного мнения о людях и идеи развращающего влияния на них спокойной жизни. «Если люди прошли испытание бедами, то они набрались ума-разума, стали лучше понимать, в чем их польза. И случись, накроет страх их своей тенью, они придут в движение, чтобы уберечься [от новых бед]. Но миновала опасность, и сразу ими овладевает алчность и зло, они теряют всякий стыд»⁷⁰. А едва наступают благополучные времена, «люди начинают бездельничать, наслаждаются ничегонеделанием, забывают о воспитанности и добрых нравах, бегут от трудностей... жаждут покоя и удобства, убивают себя, [тратя время] на развлечения»⁷¹. Обществу в этом случае грозит деградация, упадок или, как выражается автор, «разруха и гибель».

Именно поэтому нужен закон, «указывающий прямой путь, и устройтель, следящий за соблюдением закона и тем самым побуждающий простой народ к доброму поведению — низких и подлых по природе устрашением, достойных и от природы бла-

городных лаской». «Всеобщий закон» (сунна 'амма), организующий общественную жизнь, не может соблюдаться без «всеобщего устроителя» (мудаббир 'амм). Таким «всеобщим устроителем», т. е. единовластным правителем, может быть только выдающийся человек, обладающий реальной силой. «Объединить людей в согласии, честности и уважении к закону способен лишь великий человек, обладающий сильным и надежным [войском], расквартированным в столичном городе (миср). От него — спешествование закону, связь, обеспечивающая согласие»⁷².

Поучения отличает пессимистический взгляд на эволюцию власти. Типично для этого жанра сравнение этапов трансформации «державы» с развитием плода — от твердости до загнивания⁷³.

В дополнение к тому, что уже говорилось о философии, нужно добавить следующее. Сложилось так, что фаласифа в своих размышлениях о проблемах общества и государства вышли на несколько доминантных тем. От античности они восприняли идею, которую афористично выразил Александр Афродисийский в трактате, сохранившемся только в арабском переводе с греческого — «Принципы всего сущего, соответствующие взглядам Аристотеля, Философа». «Величайшее счастье, охватывающее все блага, — писал комментатор Стагирита, — есть умопостижение, ибо истинное совершенство людей заключается в философствовании»⁷⁴. Здесь намечены три тезиса, которые в той или иной форме развиваются арабскими философами от ал-Фараби до Ибн Рушда: (1) целью и высшим совершенством человека является счастье, (2) это счастье интеллектуального свойства, ибо представляет собой умопостижение, (3) счастье достигается в коллективе (Александр Афродисийский говорит о «людях», а не об индивидуе).

Подтверждением наличия мощной фелицитологической струи в средневековой арабо-исламской философии могут быть заглавия произведений — «О счастье» (Фи-с-са'ада) и «О достижении счастья» (Фи тахсил ас-са'ада) ал-Фараби, два произведения Ибн Сины с таким же названием («О счастье», «О достижении счастья»), книга «О счастье и осчастливливании» (Фи-с-са'ада ва-л-ис'ад) ал-Амири ан-Нисабури. Интересен в этом отношении и своего рода «взгляд со стороны» — мнение ал-Газали о целях и задачах философии. В своем произведении «Критерий действия» (Мизан ал-амал) он отмечает, что цель ее заключается в «указании пути к достижению счастья». Истинное знание и правильное действие — способ его достижения⁷⁵.

С указанной линией тесно переплеталась идея космического единства, тоже унаследованная от античной эпохи. В философско-онтологическом плане она реализовалась, что достаточно хорошо известно, в концепции, тяготеющей к пантеизму — «единству бытия» (вахдат ал-вуджуд). Но идея космического единства получала в фалсафа и иное преломление, накладывая заметный отпечаток на социально-политические воззрения мыслите-

лей. Речь идет о парадигме вселенской гармонии, коей подчиняется (или должен подчиниться) и социум.

Уже в одном из самых ранних дошедших до нас философских текстов на арабском языке — произведении Псевдо-Плутарха «О физических взглядах, коими удовлетворяются философы» в переводе Косты Ибн Луки в IX в. в рассуждения о бытии органично включается идея «мировой политики» (тадбир ал-алам би-с-сийаса), божественного управления вселенной⁷⁶. Что касается ал-Фараби, то он в ряде своих произведений («Взгляды жителей Добродетельного града», «Гражданская политика», «О достижении счастья», «Трактат об органах человеческого тела») подчеркивает мысль о единстве строения человеческого тела, общества и космоса. И эта мысль становится основополагающей в его творчестве.

«Чистые братья» проводили тот же принцип, изображая человека в виде микрокосма, увязывая политические трансформации с космическими циклами. В «Метафизике» Ибн Рушда единство мира объясняется через единство идеально организованного социума: «С миром дело обстоит так же, как с Градом Добрых Людей (мадина ал-ахъяр). В нем, хотя и есть многие предводительства, все восходят к единому предводительству, устремляясь к единой цели (букв. „делая единую цель имамом“)»⁷⁷. Формула «мир-Град» не простая метафора, а глубинная основа всех рассуждений арабо-исламских философов. И потому «практическая философия» оказывалась в их интерпретации своеобразной социологией, согласно которой достижение счастья как цели человеческого существования возможно только при условии реализации в социуме принципов космической гармонии. Подобными идеальными общественными образованиями и становились Добродетельный град (ал-Мадина ал-Фадила) ал-Фараби, Духовный град (ал-Мадина ар-Руханийя) «Чистых братьев», Справедливый град (ал-Мадина ал-Адила) Ибн Сины, Совершенный град (ал-Мадина ал-Камиля) Ибн Баджжи, Добродетельный град (ал-Мадина ал-Фадила) Ибн Рушда.

Вершиной развития средневековой арабо-исламской общественно-политической мысли стала концепция Ибн Халдуна (1332—1406), сделавшего первые шаги в направлении реалистического, научного рассмотрения возникновения и развития человеческого общества и государства, взаимодействия экономики и политики. В своем энциклопедическом произведении — «Пролегоменах» («Мукаддима») он показал, что люди объединяются в коллективы под влиянием естественных, материальных причин, ибо нуждаются в пище, одежде, жилище, защите от животных и зверей. Это приводит к объединению усилий индивидов, к разделению труда, что, в свою очередь, дает избыток по сравнению с минимумом материальных благ, нужных для поддержания жизни. В результате люди переходят от стадии дикости (тавахуш) к стадии примитивности (бидава), а в дальнейшем достигают уровня цивилизации (хидара). Параллельно развитию про-

изводства и потребления совершается переход от простейших форм социальной организации в рамках рода, племени, союза племен к политическим структурам, государству. Судьбы средневековых государств определялись, как считал Ибн Халдун, тем, насколько политика правящих групп способствовала или препятствовала росту материального производства — сельского хозяйства, ремесел, обмена

Творческое наследие Ибн Халдуна изучено более или менее полно⁷⁸. Значительно меньше известны взгляды его учеников, прежде всего Таки-д-Дина ал-Макризи (1364—1442). А ведь он, развивая идеи учителя, проанализировал причины экономических кризисов в средневековом Египте и подкрепил положения социологической теории Ибн Халдуна новым материалом — анализом денежного обращения, в которое, как и в другие сферы жизни, вмешивалось с убийственными для общества результатами ксенократическое и династическое государство⁷⁹.

Весьма бегло рассмотренные выше «жанры-этапы» возникали и эволюционировали под влиянием конкретных социально-политических условий. Можно утверждать, что главным фактором развития ислама в средние века был фактор политический. Неопределенность, незаконченность и противоречивость коранических предписаний, касающихся организации общины, — одна из важнейших причин возникновения религиозно-политических сектантских движений, со всей остротой поставивших вопрос о власти. Вопрос этот пыталось решить законоведение, рассматривая истоки, формы власти и некоторые аспекты социальной организации. Ограниченность законоведения, фактически не выходящего за рамки «священных» текстов и заданных ими вопросов, преодолевалась «поучениями владыкам» — интереснейшим жанром, трактующим о методах и формах управления государством. Чисто практическая направленность «поучений» сочеталась с философскими поисками рационалистического социально-политического идеала. Предпринимались попытки синтеза законоведения, поучений и морализующей философии. Сложный сплав историографии, географии, зачатков социологии, содержащихся в этих сочинениях, стал основой для возникновения социологической концепции Ибн Халдуна и его приверженцев.

На протяжении VII—XV вв. возникали, усиливались или ослабевали «внешние» идейные влияния — религиозные и нерелигиозные, иудейские и христианские, персидские и греческие, мистические и рационалистические и т. д. Каждый предыдущий «жанр-этап» влиял на возникновение последующего, но сам не исчезал, продолжая существовать в виде традиции или эпигонства. Примечательно, что в дальнейшем идейный упадок, вызванный известными социально-экономическими причинами, отмечался как бы «в обратном порядке», он затронул сначала социологию Ибн Халдуна, затем поучения, затем философию и, наконец, даже значительную и наиболее оригинальную часть законоведения. К началу XIX в. от богатейшей общественно-по-

литической мысли остались в качестве социально значимых только коранические социально-политические представления, идеология «выживших» религиозно-политических движений и очень сильно редуцированное законоведение.

Изучение арабо-исламской общественно-политической мысли по указанным направлениям позволит восстановить во всем ее многообразии картину идейной борьбы вокруг проблем общественного развития на Ближнем и Среднем Востоке в эпоху средневековья.

¹ См.: Степаняц М. Т. К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока.— Вопросы философии. 1983, № 9; Шаймухамбетова Г. Б. О состоянии, проблемах и перспективах изучения философской мысли зарубежного Востока.— Вопросы философии. 1985, № 11.

² Степаняц М. Т. К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока, с. 85.

³ См.: Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985, с. 87—88.

⁴ См.: Le développement culturel: expériences régionales. P., [б. г.], с. 329.

⁵ См.: Халидов А. Б. Арабские рукописи..., с. 248, 263.

⁶ В рамках персидской культуры получили распространение и книги на арабском языке преимущественно религиозного содержания.

⁷ См.: Очерки истории культуры средневекового Ирана. Письменность и литература. М., 1984, с. 17—18.

⁸ См.: Завадовский Ю. Н. Абу Али Ибн Сина. Жизнь и творчество (по таджикско-персидским и арабским рукописным источникам), Душ., 1980, с. 226, 272, 229.

⁹ См.: *Ibn-Bajjah*. Opera Metaphysica. Ed. by Majid Fakhry. Beirut, 1968, с. 38, 178.

¹⁰ См.: Раса'ил фалсафийа ли-л-Кинди ва-л-Фараби ва Ибн Баджжа ва Ибн Ади (Философские трактаты ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Баджжи и Ибн Ади). Публ. Абд-ар-Рахмана Бадави, Бейрут, 1983, с. 32.

¹¹ См.: Халидов А. Б. Арабские рукописи..., с. 20—21.

¹² См.: Социальные, этнические и эстетические взгляды ал-Фараби. А.-А., 1984, с. 160.

¹³ См.: *Джа'фар Ал-Ясин*. Ал-мадхал иля ал-фикр ал-фальсафи ал-араби (Введение в арабскую философскую мысль). Бейрут, 1980, с. 92—93.

¹⁴ Неадекватность восприятия некоторых идей античных писателей, связанных в первую очередь с греческими реалиями, была не абсолютной и преодолимой. Ведь располагаем же мы сейчас точными переводами античных авторов (правда, по сравнению с IX—X вв. общее языкознание, теория и практика перевода стали неизмеримо выше). Да и сами переводчики, участники «переводческого движения» в IX—X вв. дали много образцов решения сложных задач.

¹⁵ См.: Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979, с. 32—33.

¹⁶ См.: *Абу-Наср ал-Фараби*. Тальхис Навамис Ифлятун (Краткое изложение «Законов» Платона).— Ифлятун фи-л-ислям (Платон в исламе). Бейрут, 1980, с. 40, 65, 72, 76, 79.

¹⁷ Там же, с. 48.

¹⁸ См.: *Абу-Наср ал-Фараби*. Фалсафа Ифлятун ва аджзауха ва маратиб аджзаиха мин аввалиха иля ахириха (Философия Платона и ее части, а также ступени познания ее частей с самого начала до конца).— Ифлятун фи-л-ислям.

¹⁹ Там же, с. 23.

²⁰ Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985, с. 166.

²¹ См.: Там же, с. 184.

²² См.: *Шаймухамбетова Г. Б.* Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция, с. 125.

²³ *Ал-Амири ан-Нисабури.* Ас-са'ада ва-л-ис'ад фи-с-сира ал-инсанийа (Счастье и осчастливливание в человеческой жизни). Висбаден, 1957, с. 404.

²⁴ См.: Ал-фалсафа ас-сиясийа инд ал-Фараби (Политическая философия ал-Фараби). Бейрут, 1981, с. 77.

²⁵ См.: *Badawi A.* La transmission de la philosophie greque au monde arabe. P., 1968, с. 9.

²⁶ В «Книге Короны» Псевдо-Джахиза понятие «класс» встречается в следующем контексте: «Характер царей таков, что каждый класс должен иметь при них своего представителя, ибо они быстро переходят от серьезного к шутливому, от смеха к медитации, от развлечений к истовой молитве» (Le Livre de la Couronne attribué à Cahiz. P., 1954, с. 49). Автор имеет в виду «три класса приближенных и музыкантов» (там же, с. 51). «Всадники и принцы крови принадлежат к первому классу; по отношению к царю они держались [на расстоянии] десяти локтей от занавеси (за которой скрывался Ардашир.— А. И.); второй класс, находившийся на расстоянии десяти локтей от первого, состоял из придворных, приближенных и повесователей царя, выбранных среди людей благородных и ученых; третий класс, на расстоянии десяти локтей от второго, охватывал шутов, шутников, фокусников. Но из этого, третьего, класса были исключены люди низкого происхождения, калеки, великаны, карлики, уроды, психически неполноценные, дети неизвестных родителей, сыновья простых ремесленников, например ковровщиков или брадобреев, если даже они являлись прорицателями» (там же, с. 52).

Наряду с этим автор «Книги Короны» указывает, что тот же Ардашир I «разделил свой народ на четыре класса: всадники королевской крови; аскеты и прорицатели; врачи, писари и астрологи; земледельцы, ремесленники и другие труженики (там же, с. 53).

²⁷ См.: *Мухаммад ат-Табари.* Тарих ар-русул ва-л-мулюк (История пророков и царей). Т. 1. Лейден, 1879—1901, с. 179—180.

²⁸ См.: *Абу-л-Хасан ал-Масуди.* Мурудж аз-захаб (Промывальни золота). Т. 1—5. Бейрут, 1966—1974, Т. 1, с. 286.

²⁹ См.: *Абу-л-Хасан ал-Маварди.* Каванин ал-визара (Законы везирства). Бейрут, 1979, с. 142.

³⁰ *Джахиз.* Ал-Байан ва-т-тайбйин (Ясность и разъяснение). Ч. 1—4. Каир, 1948—1950. Ч. 3, с. 29.

³¹ См.: *Акрам Дия ал-Умари.* Бухус фи тарих ас-Сунна ал-мушаррафа (Исследования по истории Сунны). Багдад, 1972, с. 7.

³² См.: там же, с. 31.

³³ *Goldziher I.* Etudes sur la Tradition Islamique extraites du tome 2 des Muhammedanische Studien. P., 1952.

³⁴ Хадисы о махди приводятся в соответствующих разделах трех из шести наиболее авторитетных у мусульман сборников — «Ат-Тазкира» («Напоминание») ал-Куртуби (ум. в 1272 г.), в других сборниках, а также в «Пролегоменах» Ибн Халдуна. См.: *Ибн Халдун.* Мукаддима (Пролегомены). Бейрут, б. г., с. 311—330.

³⁵ См.: *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. P., 1964, с. 58.

³⁶ См.: *Ахмад Амин.* Духа ал-ислям (Заря ислама). Ч. 3. Бейрут, [б. г.], с. 302.

³⁷ Образцом такого рода работ может служить книга «Исламская политическая мысль» Монтгомери Уотта.

³⁸ См.: Ал-Ахрам. Каир, 01.10.1985.

³⁹ *Ан-Ну'ман Ибн Мухаммад.* Китаб ал-маджалис ва-л-мусайарат (Книга собраний и мирных бесед). Тунис, 1978, с. 268.

⁴⁰ См.: *Ан-Ну'ман Ибн Мухаммад.* Ихтиляф усул ал-мазахиб (Различия в основах [исламских] толков). Бейрут. 1983, с. 31—35.

⁴¹ См.: *Ибн ас-Сид ат-Табальюси.* Ал-инсаф фи-т-танбих ала-л-асбаб ал-ляти авджабат ал-ихтиляф байн ал-муслимин фи ара'ихим ва мазахибихим ва и'тикадихим (Справедливое рассмотрение причин, приведших к разногласию у мусульман в их мнениях, законоведческих толках и вероучении). Каир, 1978.

⁴² См.: *Абу-л-Валид Ибн Рушд*. Бидая ал-муджатахид ва нихая ал-муқтасид (Начало иджитхада и его конечная цель). Ч. 1, Бейрут, 1982, с. 2—6.

⁴³ *Сюкияйнен Л. Р.* Структура мусульманского права.— Мусульманское право. М., 1984, с. 30.

⁴⁴ *Schacht J.* Introduction au droit musulman. P., 1983, с. 69.

⁴⁵ *Ас-Сахаби*. Ал-и'лян би-т-тавбих ли ман замма ат-тарих (Открытое порицание тех, кто порочит [науку] истории). Багдад, 1963, с. 90.

⁴⁶ *Саад бен-Мансур Ибн Каммуна*. Танких ал-абхас фи-л-милял ас-саяс (Тщательное исследование трех религий). Беркли—Лос-Анджелес, 1967, с. 102.

⁴⁷ См.: *Мухсин Махди*. Ал-иттиджах ас-сияси ли-л-фальсафа ал-ислямийя (Политическая тенденция исламской философии).— Ас-Сакафа. Алжир. Март—апрель 1984, № 80, с. 40.

⁴⁸ Речь идет о следующих книгах: «Ма'ин ал-хуккам фи ма ятараддад байн ал-хасамайн мин-ал-ахкам» («Источник правителей в разрешении споров между противниками») Абу-л-Хасана Али бен-Халиля ат-Тарабулуси ал-Ханафи (ум. в 1144 г.), «Табсира ал-хуккам фи усул ал-акдия ва манахидж ал-ахкам» («Просвещение правителей в основах судопроизводства и способах вынесения суждений») Бурхан-ад-Дин Ибрахима бен-Али Фархуна ал-Магриби ал-Малики (ум. в 1397 г.), «Ас-са'й ал-махмуд фи низам ал-джунуд» («Достохвальное стремление к устроению войска») Мухаммада бен-Махмуда Ибн ал-Аннаби (ум. в 1851 г.).

⁴⁹ *Мухаммад бен-Мухмуд Ибн ал-Аннаби*. Ас-са'й ал-махмуд фи низам ал-джунуд. Алжир, 1983, с. 202—203.

⁵⁰ *Наушкин В. В., Пиотровский М. Б.* X—XII вв. в истории народов Ближнего и Среднего Востока — эпоха трансформаций? — Мусульманский мир. 950—1150. М., 1981, с. 11.

⁵¹ См.: *Schacht J.* Introduction au droit musulman, с. 70.

⁵² Под «квазиправовыми системами» понимаются нормативные теории, регламентировавшие поведение и духовную жизнь членов оппозиционных государств общин. У этих систем отсутствовала одна существенная черта — они не имели развитого государственного аппарата в качестве инструмента принуждения и гаранта выполнения правовых норм. Квазиправовые системы превращались в правовые в случае победы оппозиционных движений (например, к концу X в. формируется шиитско-фатимидское законоведение в рамках государства Фатимидов). Были примеры и обратного. Так, после падения Рустемидского государства в начале X в. хариджитско-ибадитское право превратилось в квазиправовую систему регуляции жизнедеятельности оппозиционной и преследуемой общины.

⁵³ См.: *Хади ал-Аляви*. Фи-с-сияса ал-ислямийя. Ал-фикр ва-л-мумараса (Об исламской политике. Теория и практика). Бейрут, 1974, с. 57.

⁵⁴ См.: *Мухсин Махди*. Политическая тенденция исламской философии, с. 40.

⁵⁵ См.: *Vandeveldt H.* Cours d'histoire du droit musulman et des institutions musulmanes. Alger, 1983, с. 96.

⁵⁶ См.: *Wallis M.* Dzieje zwierciadła. Warszawa, 1973, с. 32. 44.

⁵⁷ *Абу-л-Хасан ал-Мавари*, Насиха ал-мулюк (Поучение владыкам). Рук. Парижская Национальная библиотека, арабский фонд, ед. хр. 2, 447, л. 65в—66а.

⁵⁸ *Абу-Абдаллах Мухаммад Ибн ал-Азрак ал-Андалуси*. Бада'и'ас-сулк фи таба'и'ал-мулк (Чудеса на пути, или Природа владычества). Т. 1. Тунис, 1977, с. 285.

⁵⁹ См.: Там же, с. 286.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ *Ахмад Ибн Аби-р-Раби*. Сулюк ал-малик фи табдир ал-мамалик (Путь владыки в устроении владений). Бейрут — Париж, 1978, с. 110.

⁶² См.: *Наджи ат-Такрити*. Введение.— *Ахмад Ибн Аби-р-Раби*. Сулюк ал-малик..., с. 28.

⁶³ *Ахмад Ибн Аби-р-Раби*. Сулюк ал-малик..., с. 137.

⁶⁴ См. примеч. 26.

⁶⁵ *Абу-Бакр ал-Муради*. *Китаб али-шара иля адаб ал-имара* (Книга указания, или Адаб эмирата), Бейрут, 1981, с. 161.

⁶⁶ *Кудаман Ибн Джаафар*. *Китаб ал-харадж ва сина'а ал-китаба* (Книга хараджа и искусство секретарства). Багдад, 1981, с. 436.

⁶⁷ См.: там же, с. 437.

⁶⁸ *Ахмад Ибн Аби-р-Раби*. *Сулук ал-малик...*, с. 137—138.

⁶⁹ *Абу-Абдаллах Мухаммад Ибн ал-Азрак ал-Андалуси*. *Бада'и' ас-сулк...*, с. 107.

⁷⁰ *Рисаля Аристуталис иля-л-Искандар фи-с-сияса* (Послание Аристотеля Александру о политике). Рук. Ватиканская библиотека, ед. хр. 408, л. 229в.

⁷¹ Там же, л. 230в.

⁷² Там же.

⁷³ См.: *Абу-л-Вафа ал-Мубашшир Ибн Фатик*. *Мухтар ал-хикам ва махасин ал-калим* (Избранные максимы и лучшие высказывания). Бейрут, 1980, с. 172.

⁷³ *Badawi A.* *La transmission de la philosophie greque au monde arabe*, с. 133.

⁷⁵ См.: *Абу-Хамид ал-Газали*. *Мизан ал-амал* (Критерий действия). Каир, 1954, с. 193 и сл.

⁷⁶ См.: *Ал-ара' ат-таби'и'я алляти тарда биха ал-фалясифа* (О физических взглядах, коими удовлетворяются философы), приписывается Плутарху.— *Аристуталис Фи-нафс* (Аристотель о душе). Эль-Кувейт — Бейрут, 1980, с. 126, 152.

⁷⁷ *Абу-л-Валид Ибн Рушд*. *Ма ба'д ат-таби'а* (Метафизика).— *Раса'ил Ибн Рушд* (Трактаты Ибн Рушда). Хайдарабат, [б. г.], с. 147.

⁷⁸ См.: *Баццева С. М.* Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., 1965; *Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдун (серия «Мыслители прошлого»). М., 1980; *он же*. Ибн-Хальдун о природе государства.— *Народы Азии и Африки*. 1981, № 1.

⁷⁹ См.: *Таки-д-Дин ал-Макризи*. *Игаса ал-умма би кашф ал-гумма* (Помощь правверным в избавлении от печали). Хомс, 1956.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М. Т. Степаняц.</i> О некоторых общих проблемах изучения истории философии зарубежного Востока (вместо введения)	3
<i>Г. Б. Шаймухамбетова.</i> О методологических аспектах темы соотношения философии и религии на Востоке	14
<i>Г. Э. Горохова.</i> К проблеме интерпретации категорий традиционной китайской философии	30
<i>А. И. Кобзев.</i> Методологическая специфика традиционной китайской философии	43
<i>В. И. Рудой, Е. П. Островская.</i> О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем	74
<i>В. Г. Лысенко.</i> <i>Даршана, анвикшики и дхарма:</i> философия и религия в Индии	94
<i>Е. А. Фролова.</i> Наука и ислам (некоторые философские аспекты их взаимоотношений)	117
<i>Р. И. Султанов.</i> Об изучении начальной стадии ислама	135
<i>А. А. Игнатенко.</i> Проблемы развития арабо-мусульманской общественно-политической мысли средневековья (методологический аспект)	155

CONTENTS

<i>M. T. Stepanyants.</i> Studies in the History of Oriental Philosophy: Some General Problems (Prolegomena)	3
<i>G. B. Shaimukhambetova.</i> The Correlation between Philosophy and Religion in the East: Methodological Aspects	14
<i>G. E. Gorokhova.</i> The Interpretation of Categories of Chinese Traditional Philosophy	30
<i>A. I. Kobzev.</i> Methodological Features of Chinese Traditional Philosophy	43
<i>V. I. Rudoï, Ye. P. Ostrovskaya.</i> Features of Historico-Philosophic Approach to Studies of Indian Classic Religio-Philosophic Systems	74
<i>V. G. Lysenko.</i> Darśana, Anvikṣiki and Dharma: the Philosophy and Religion in India	94
<i>Ye. A. Frolova.</i> Science and Islam (Individual Philosophic Aspects of Their Relationships)	117
<i>R. I. Sultanov.</i> Studies in the Early Islam	135
<i>A. A. Ignatenko.</i> Issues of Development of the Arab-Muslim Social and Political Thought in the Middle Ages (Methodological Aspect)	155

Методологические проблемы
изучения истории философии
зарубежного Востока

*Утверждено к печати
Институтом философии
Академии наук СССР*

Редактор *Л. Ш. Фридман*
Младший редактор *Л. А. Мина*
Художник *М. Р. Ибрагимов*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректор *А. В. Шандер*

ИБ № 15605

Сдано в набор 03.03.87. Подписано к печати 08.07.87. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 11,5. Усл. кр.-отт. 11,75. Уч.-изд. л. 13,05. Тираж 4000 экз. Изд. № 6215. Зак. № 202.
Цена 1 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

