М. Т. Степанянц

**Восточная философия: Вводный курс**

Глава I Зарождение философии

Глава II Космогоническое понимание начала

Глава III Происхождение мироздания и его устроение

Глава IV Природа человека

Глава V Пути постижения истины

Глава VI Традиция и современность

Глава I ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Появление собственно философских школ на Арабском Востоке напрямую связано с переводческой деятельностью. Сирийские христиане первые познакомили арабов с произведениями античных мыслителей. Наибольшее влияние на развитие арабской философии оказали труды Аристотеля, не случайно поэтому появилось название "восточный перипатетизм".

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

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

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

Глава II

КОСМОГОНИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ НАЧАЛА

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

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

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

Неудовлетворенные мифологическим описанием происхождения мира, древние мыслители, подобно одному из мудрецов упанишад, Удалаке, начали задаваться вопросами: "Как же могло это быть? Как из несущего родилось сущее?" - и отвечали: "Нет, в начале... (все) это было Сущим, одним без второго. И где еще мог бы быть его (тела) корень, как не в пище?.. Если пища - росток, ищи корень в жаре. Если жар - росток, ищи корень в Сущем. Все эти. творения имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем (1). Таким образом, мыслители, отказываясь от мифологического объяснения "порождения", утверждали "причинность" возникновения мира.

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

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

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

Лишь тела эти, знай, преходящи Воплощенного; Он же - вечен. Не погибнет Он, неизмеримый: потому - сражайся без страха! (3)

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

Одни (сарвастивадичы) понимают истинно-сущее как множественность дхарм, неких вечно существующих реальностей, другие (щуньявадины) утверждают, что истинно-сущее есть безатрибутная пустота - шуньята, а потому о нем нельзя сказать, что оно есть или не-есть, что оно есть и не-есть, что оно не есть и не не-есть. Третьи (виджнянавадины-йогачары) говорят о едином со-знании-"сокровищнице", на поверхности которого всплывают дхармы-признаки.

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

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

"Все вещи живут, а корней не видно. Появляются, а ворот не видно", или "Все рождается само по себе, и нет я, рождающего другое. Я не могу породить вещи, вещи не могут породить меня. Я существую сам по себе, другие таковы сами по себе", - два высказывания из самого большого и авторитетного трактата древнего Китая "Чжуан-цзы" (IV-III вв. до н. э.), заложившего основы даосской традиции, фиксируют, по существу, типичную для китайской мысли оппозиционную онтологии (в привычном для нашего понимания смысле слова) точку зрения.

Складывается впечатление, что китайцы вообще не склонны размышлять над понятиями бытия или не-бытия, ибо существование для них - это цикличный процесс, круг без начала и конца:

"Колесо крутится не прерываясь; вода течет не останавливаясь, начинаясь и кончаясь с тьмой вещей" (4). Во многих текстах, в том числе и процитированном выше, с одной стороны, говорится, что "никто ничего не вершит, а [все само] согласно с дао" (5), и в то же время утверждается: "Высшее дао рождает тьму вещей, но ею не владеет; творит многообразные изменения, но над ними не господствует" (6). Подобные утверждения не находятся в противоречии друг с другом, поскольку Дао принято понимать не как трансцендентное Начало, но как высший принцип, закон, лежащий в основании саморазвивающегося универсума. "Великое Дао, - согласно LДао-дэ цзину", - растекается повсюду. Оно может находиться и вправо и влево. Благодаря ему все сущее рождается и не прекращает своего роста... Все сущее возвращается к нему..." (7). Китайскую онтологию, по справедливому замечанию российского синолога А. И. Кобзева, было бы точнее рассматривать как онтологию событий, а не субстанций. Вот почему в ней практически не наблюдается потребность в привычном онтологическом категориальном аппарате, в выяснении того, что есть качество, атрибут и т. п.

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

Религиозные философы в лице мутазилитов (от араб. мутазил - "отделившийся") категорически возражали против

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

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

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

Арабские философы - ал-Кинди (ок. 800 - ок. 870 г.), ал-Фараби (870-950), Ибн Сина (980-1037), Ибн Рушд (1126-1198) - разрабатывают проблему Начала, опираясь на опыт античных философов. Ал-Кинди, открывающий череду восточных перипатетиков, наряду с чисто философскими терминами использует для обозначения Начала теологическое Бог. Он называет его Первым принципом, Вечным, иногда истинным Единым. Это Единое (или Одно) не может иметь причины иной, чем в себе самом. Оно неизменно, нерушимо, находится в состоянии постоянного совершенства. Оно выше всего существующего, не имеет аналогов. Оно свободно от множественности и корреляции с чем-либо иным. Оно не имеет формы или материи.

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

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

(1) Чхандогья-упанишада VI. 2, 2; 8, 4.

(2) Брихадараньяка-упанишада IV. 5, 15 и III. 8, 8. Бхагавадгита II, 17, 18.

(3) Бхагаводгита II, 17, 18.

(4) Хуайнань-цэы. - Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 38.

(5) Там же, с. 38.

(6) Там же, с. 39.

(7) Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972, с. 125.

(8) Цит. по.: Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy. N. Y. - L.. 1983.

(9) Ал-Фараби. Философские трактаты. А. - А. 1970, с. 203 и 207.

(10) Ибн Сина. Указания и наставления. Избранные философские произведения. М., 1990. с. 331.

Глава III

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИРОЗДАНИЯ И ЕГО УСТРОЕНИЕ

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

Индийская философская традиция отличается многовариантностью ответов на онтологические вопросы. Здесь сложились три варианта основных подходов - философский монизм, дуализм и плюрализм. Начнем с последнего. В варианте, представленном системой вайшешика, одной из первых (если не самой первой), попытавшейся определить логическую структуру бытия, используется, опять же впервые в Индии, категориальный философский язык (11).

Будучи религиозно-философской системой, вайшешика признавала присутствие Бога в космогоническом процессе. Однако Бог - Ишвара не творит мир из ничего. Он скорее осуществляет "надзор" над стихиями, которые так же вечны, как он сам. Толчком к движению атомов служат адришты, воплощающие не просто божественное желание, но неумолимый "закон кармы" (12).

Попытаемся разобраться в сказанном. Прежде всего, что представляют собой великие стихии - махабхуты? Это космические первоэлементы, упоминание о которых встречается еще в упанишадах. Классический для вайшешики перечень содержит пять стихий: земля, вода, огонь, воздух и анаша (как коррелят органа слуха). Добавление последней объясняется тем, что многие вайшешики полагали критерием великих стихий их корреляцию с органами чувств, обособленными от тела, - индриями. "Пять субстанций, начиная с земли, порождаются материальными элементами индрий и наделены специфическими качествами, каждое из которых воспринимается соответствующей внешней индриеи" (13). Причисление звука к разряду космических стихий соответствовало общей для всех брахманистских философских систем установке на приписывание Ведам статуса онтологического явления, имеющего самостоятельное и независимое от человека бытие.

Махабхутам присущи две формы: форма причины - разделенность на атомы в период космической ночи и начала творения мира; и форма следствия - образованные из атомов тела, органы чувств и объекты (14). Идея атома как малой частички неизвестна ведийской традиции. Атомистические представления в Индии развиваются в главных школах неведийской традиции, т. е. в буддизме, джайнизме и адживике.

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

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

В учении вайшешиков адришты имеют три значения: космологическое - первотолчок в начале творения, приводящий в движение атомы; физическое - ненаблюдаемые причины природных движений; и этическое. Одно из принципиальных отличий атомизма вайшешики от демокритовского заключалось именно в том, что если Демокрит трактовал процессы космогенеза как естественно-механические (процессы возникновения и уничтожения миров вызваны вечным движением атомов, то соединяющихся, то разъединяющихся), то вайшешики видели в них реализацию дхармы, поскольку, согласно индийской традиции, мир развивается по моральным законам. Говоря условно, атомы в вайшешике благодаря адриштам создают не столько физический, сколько моральный образ мира. Для вайшешиков мировые процессы детерминируются не механическими причинами - столкновением атомов и т. п., а моральными - воздаянием за человеческие поступки, законом кармы, действующим посредством адришт.

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

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

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

Мир не является следствием причины, поскольку причина и следствие тождественны: "следствия" представляют собой лишь названия для уже существующего, вечно неизменного. В одном из своих комментариев Шанкара говорит о металлических изделиях - перелитом металле, - что они "берут начало в речи", подразумевая, что они реальны не сами по себе, но лишь поскольку они суть все тот же металл. "Следствие - только словесная форма, оборот речи" (15).

По словам Шанкары, "состояние, при котором имена и формы проявлены, отличается от состояния, когда они не проявлены. Поэтому, хотя следствие и существует как неразличимое от причины до творения с точки зрения различия состоянии, следствие считается не существующим до [акта] творения... Поскольку в мире установлено, что вещь существует, когда она проявляется через имена и формы, то, уступая обычным представлениям, сказано, что мир не существовал до своего проявления в именах и формах" (16).

Шанкара полагает, что сходным онтологическим статусом с богом Ишварой обладает душа, принципиально отличающаяся от всего остального мира явленного: "Вечность этой души постигается из священных текстов, поскольку нерожденность и постоянство природы [свойственны] неизменному Брахману, [могущему] выступать как Брахман и как индивидуальная душа" (17).

Душа-джива, будучи тождественна Брахману, вечна, безначальна и неуничтожима. Однако на уровне эмпирического мира существует множественность душ, что "связано с предшествующей эволюцией, происходившей целиком в сфере авидьи и наделившей душу индивидуальностью - сжатой историей ее прошлых рождений" (18). До тех пор пока душа находится в системе тело-разум-- чувства, она остается лишь подобием, образом Брахмана, а потому множественна, не единослитна с Брахманом.

По мнению Шанкары, существует и другое объяснение множественности душ. Единая акаша (т. е. эфир), говорит он, кажется раздробленной из-за расставленных глиняных горшков. Стоит только убрать горшки, как изначальное единство акаши восстановится. Так и "причина дробления [душ] лежит в преходящих ограничениях, [проистекающих] от буддхи и тому подобного, так же как причина дробления светлого эфира [лежит] в его связи с глиняными горшками" (19).

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

По своей внутренней природе душа чужда какой бы то ни было деятельности. Состояние деятельности порождено ее преходящими, "телесными орудиями". "В этом мире, - рассуждает Шанкара, - плотник несчастен, когда в руках у него инструменты - топорик и прочее. Только вернувшись к себе домой и сложив инструменты - топорик и прочее, довольный, бездеятельный и незанятый, [этот плотник] счастлив. Так и атман, соединенный с двойственностью, которую привносит авидья, пребывая во сне со сновидениями или бодрствуя, является деятелем [и потому] несчастен. Но тот же [атман], для уничтожения усталости войдя в самое себя, [то есть] высший Брахман, свободный от [цепи] причин и следствий, бездеятельный, - счастлив и пребывает самосветящимся, ясным" (20).

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

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

Классическая же санкхья признает наличие двух независимых друг от друга первичных реальностей: Пуруши и пракрита. Пуруша - разумное начало, у которого сознание - чайтанья является не атрибутом, а самой его сущностью. Это некое вечное сознание, чистый дух, находящийся вне мира объектов. Пракрити же есть первопричина мира объектного. В отличие от неизменного Пуруши пракрити находится в процессе постоянного изменения. Она едина и в то же время составлена из трех основных сил - гун. Последние не являются ее качествами или атрибутами, они ее субстанциональные элементы, сравниваемые с тремя веревками (само слово "гуна" буквально означает "нить", "веревка" и одновременно - "качество", "свойство"), сплетенными в один канат. В "Лекциях по истории философии", где санкхье уделено больше внимания, чем какой-либо другой индийской философской системе, Гегель специально останавливается на концепции гун. "Замечательно, что наблюдающее сознание индусов, - пишет он, - обратило внимание на то, что истинное в себе и для себя содержит в себе три определения, и понятие идеи завершается в трех моментах" (21).

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

Любопытно, как Гегель интерпретирует функцию гун, соотнося ее со своим пониманием диалектической триады. Саттва трактуется им как господство добродетели, как "утвердительное всеобщее в абстрактной форме", как "единство с собою". Раджас - как "проявление, начало различия, влечение, раздвоение", тамас же - "только отрицание". "Важное различие между пониманием санкхьи и нашим, - отмечает Гегель, - состоит в том, что третье начало, согласно санкхье, не есть возвращение в первое, как этого требуют дух и идея, ибо последняя требует, чтобы она посредством снятия отрицания опосредствовала себя с самой собой и возвратилась в самое себя; у индусов же третье качество остается изменением, уничтожением" (22).

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

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

По словам исследователя и переводчика "Книги перемен" Ю. К. Щуцкого, последняя "возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что этот малопонятныи и загадочный архаический текст представлял широкий простор творческой философской мысли" (23). Гадательная практика со стеблями тысячелистника, на панцире черепахи или лопатчатых костях крупного рогатого скота, восходящая по времени к концу II - началу I тысячелетия до н. э., была постепенно преобразована в нумерологическую систему математакоподобных операций с числами и геометрическими фигурами с целью "разделить по родам свойств всю тьму вещей (24). Эта система и составляет основной текст "И цзина", делящийся на три слоя. Первый включает название гексаграмм и мантических формул. Гексаграммы (их всего 64) - графические символы, состав ленные из шести расположенных друг над другом черт двух видов, целой и прерывистой, во всевозможных комбинациях. Черты яо - знаки универсальных мироустроительных сил: мужской - ян (изображаемой целой чертой), считающейся активной, символизирующей свет, и женской - инь (прерывистой чертой), по своей сути пассивной, темной. По-видимому, гексаграммы выполняли роль символов представлений, бывших в ходу до создания в Китае письменности.

Центральную роль в ицзиновской системе занимают восемь триграмм (ба гуа) - сочетания из трех черт. По словам одного из знаменитых комментаторов "Книги перемен" Чэн Ичуаня (1033-1107), "когда в глубокой древности совершенномудрые люди начертали впервые восемь триграмм, то в них уже были выражены три мировые силы: Небо-Земля-Человек" (25). Восемь триграмм генетически связаны с "десятью небесными стволами", к которым причисляются ян, инь, вода, огонь, металл, дерево, почва и злаки.

Второй слой текста составляют афоризмы при гексаграммах, третий - афоризмы при отдельных чертах-яо. Комментаторская часть "Книги перемен", именуемая "Десять крыльев", хотя часто и приписывается самому Конфуцию, однако, видимо, была составлена не им, а его более поздними последователями (приблизительно в VI в. до н. э. - 1в. н. э.), которым удалось в конечном счете утвердить ицзиновское мировидение в качестве теоретической основы традиционного китайского мировоззрения.

Несмотря на огромную комментаторскую литературу к "И цзину" в самом Китае и за его пределами, "Книга перемен", говоря словами выдающегося русского синолога В. М. Алексеева, остается, подобно Апокалипсису, книгой за семью печатями. В одной из частей "Десяти крыльев", именуемой "Шо гуа чжу-ань" ("Традиция объяснения триграмм"), смысл ицзиновской символики объясняется следующим образом: "В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] переменах, они имели целью согласоваться с закономерностями сущности [человека и его] судьбы. И вот они установили путь Неба, а именно тьму и свет. Они установили путь Земли, а именно податливость и напряжение; они установили путь Человека, а именно любовь и долг. Они сочетали эти три потенции и сочли их двойными. Поэтому в L[Книге] перемен" шесть черт составляют гексаграмму, в ней разделяются тьма и свет, чередуются податливость и напряжение..." (26).

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

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

В классических текстах более позднего времени Начало обычно отождествляется с некой основой "тьмы вещей". В "Чунь цю фань лу", принадлежащем кисти Дун Чжуншу (ок. 180 - ок. 120 г. до н. э.), именуемого в средние века "Конфуцием эпохи Хань", "начальное" называется "единым", которое "есть основа десяти тысяч вещей" и находится "перед Небом и Землей" (27).

Китайские мыслители предлагали различные варианты развития жизни из безначального Начала. Приведем в качестве примера рассуждения Ван Фу (76-157), взгляды которого отличались эклектичностью, включая идеи, заимствованные из различных направлении китайской мысли. "В древнем-древнем мире во времена великой пустоты [существовало] без формы и признаков изначальное ци (понятие, введенное в оборот даосами. - М. С.), состоявшее из слитых воедино субстанций. Его нельзя было обуздать, им невозможно было управлять. Так продолжалось долго, но [потом] оно вдруг начало изменяться, оно разделилось на чистое и мутное, которые превратились в инь и ян. Инь и ян уже обладали формой; упорядочиваясь в мире, они сформировали небо и землю. Когда небесное ци и земное ци соединились, зародилось все сущее. Гармоничное слияние инь и ян породило и человека, чтобы он управлял всем сущим" (28).

Наряду с наиболее распространенными натурфилософскими воззрениями в китайской традиции имели хождение и идеи теистического порядка, утверждавшие наличие трансцендентной силы, творящей мир и им управляющей. Такая сила могла приписываться иногда Дао, но чаще - Небу-Тянь. Так, согласно представителям школы моистов, основателем которой был Мо-цзы (479-400 гг. до н. э.), Небо "зарождает и взращивает все сущее и приносит ему пользу... нет не сделанного небом" (29). Более того, в интерпретации моистов Небо обретает карающие функции в отношении того, что противно его "воле". Нарушение небесной воли влечет за собой суровые наказания в виде небесных знамений, природных аномалий или катаклизмов, выражающих "недовольство" Неба. Это касается не только природных, но и общественных явлений: "Кто следует велениям неба, тот непременно получит вознаграждение, - говорится в книге LМо-цзы". - Кто нарушает волю неба, тот непременно понесет наказание" (30).

Не исключалось и близкое к материалистическому понимание неба. Показательны в этом смысле взгляды Ван Чуна (27 - ок. 97 г. н. э.). Полемизируя с конфуцианцами, Ван Чун утверждал, что небо "отнюдь не является некой туманной и бесплотной сущностью" (31). Ссылаясь на данные астрономии и вычисления математики, он настаивал на том, что "небо является телесной субстанцией" (32).

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

"Конфуций эпохи Хань" признавал существование Дао как великого Единого, Первоначала, предшествующего Небу. Дао тождественно дэ, благодаря которому проявляются потенции мира. Последний насыщен первочастицами ци в их двух энергетических ипостасях - ян и инь, в результате взаимодействия которых возникает многообразие мира. Небо обладает пятью элементами (у сын): дерево, огонь, земля, металл, вода. Земля - центр пяти элементов, порядок которых определен Небом. Небо же "рождает народ" (33), который по природе своей может быть добрым или злым. "Для того чтобы сделать [его] природу доброй. Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба... Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение - завершить [становление] природы народа" (34). Нетрудно заметить, что официальная доктрина конфуцианства синтезировала положения, заимствованные из различных древнекитайских школ, тем самым как бы примирив их между собой и обеспечив некоторое идеологическое единство, столь необходимое для поддержания стабильности империи.

В Коране зафиксирован мифологический вариант творения, практически повторяющий библейскую версию. Теизм, предполагающий трансцендентность Бога, сотворившего мир и непрестанно его направляющего, выражается в мусульманской теологии жестким разделением Бога и мира (Бог - субстанция высшего порядка, а мир - тварная, потому более низкая). Некоторые из мутакаллимов предложили атомистический вариант онтологического основания мусульманской схоластики. "Вся вселенная, - утверждали они, - т. е. каждое тело, которое в ней существует, составлено из очень мелких частей, которые... не могут быть дальше разделены" (35). В отличие от античных атомистов, мутакаллимы считали, что мельчайшие неделимые частицы не пребывают "извеяно во вселенной", но "Бог непрерывно творит эти субстанции, когда он хочет" (36). Хотя в "отношении к природному порядку вещей, носящему субстанциональный характер", бесконечности нет (т. е. "невозможно существование бесконечного тела или тел, число которых бесконечно"), тем не менее отчасти доказана "бесконечность акциденций" (37).

Предметы не обладают постоянными свойствами, последние всякий раз создаются Богом: "Когда Бог творит простую субстанцию, то он в ней творит и ту акциденцию, которая ему угодна" (38). Она, однако, тотчас же исчезает, ибо не может длиться два момента. А Бог в каждый новый момент создает акциденцию того же вида. "Так продолжается все время, пока Богу угодно, чтобы сохранялся этот вид акциденции" (39) - Когда, скажем, человек пишет, это не он движет пером: движение возникает в пере и в руке благодаря свойствам, сотворенным Богом. Общий вывод мутакаллимов следующий: "Не существует такого тела, которое производило бы какое-либо действие... действующим началом является Бог (40).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Божественные имена не только теологические категории, фиксирующие божественные атрибуты, но и философские универсалии. Объясняя их соотнесенность с абсолютным бытием Бога, суфий пишет: "Универсалии ('умур куллийя), даже не имея воплощенного бытия, существуют в уме как интеллигибельные (л<а'-куля) и ведаемые" (41). И далее: "Будучи скрыты (батына), они неотъемлемы от воплощенно-сущностного бытия, определяя и влияя на все, что обладает таким бытием. Более того, оно именно их и ничье иное воплощение (я имею в виду воплощенные сущности сущего, имеющего воплощенное бытие), и при этом они не перестают быть интеллигибельны сами по себе" (42).

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

Божественные имена - богоявление в "мире скрытого" (олам ал-гайб), тогда как феноменальный мир - манифестация Божественного бытия в "мире свидетельств" (алам аш-шахада). Истинное, абсолютное бытие есть лишь Бог - сущность, проявлением которой выступает мир. Вахдат ал-вуджуд означает одновременно трансцендентность Бога по отношению к феноменальному миру и имманентность ему. Представления, согласно которым отвергается подобие мира Божественному бытию, Ибн Араби характеризует как "невежество" (43). Последовательное принятие принципа трансцендентности ведет к дуализму. Сторонники же концепции вахдат ал-вуджуд с позиции монизма утверждали:

"Ты - не Он, ты это знаешь, и ты - Он: Его ты видишь. Связанным и Абсолютным здесь, вокруг себя" (44).

Хотя Ибн Араби постоянно подчеркивает производность мира, зависимость его от Божественного бытия, он в то же время говорит о реальности мира как формы проявления Божественного абсолюта, реализации необходимого в возможном: "А целокупное мироздание, коему Бог дал бытие, было телом (шабах мусавван) без духа, а потому как бы неотполированным зеркалом" (45). Производное от Бога вместилище" принимает божественное истечение. Возможности проявления Бога безграничны, а потому неисчерпаемо многообразие нашего мира.

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

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

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

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

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

Начиная с ал-Фараби восточные перипатетики развивают неоплатоническое учение об эманации. "Бытие же Первого Сущего, - пишет ал-Фараби, - есть как бы истечение бытия в бытие других вещей", а бытие всего прочего истекает из бытия его самого (46). Он дает систематическую, еретическую с точки зрения ислама, иерархию эманации, весьма напоминающую ту, что у Прокла.

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

Бытие сферы Луны предшествует вытекающему из него одиннадцатому бытию, последнему из тех видов бытия, которые для своего существования не нуждаются в материи как основе, т. е. являются интеллектами и умопостигаемыми объектами интеллек-ции. Далее следует иерархия подлунных бытии, являющихся либо естественными, либо производными. К таковым относятся огонь, воздух, вода, земля, минералы, растения, животные и, наконец, человек. Человек завершает космическую иерархию (47).

Идеи ал-Фараби получили дальнейшее развитие и систематизацию у Ибн Сины. Происхождение универсума описывается Авиценной как вечный процесс, или эманация из Единого (Первого, Необходимо-сущего). "Первый, - читаем мы у Ибн Сины, - творит разумную субстанцию, которая поистине сотворена. От нее исходит [другая] разумная субстанция и небесное тело. При этой же разумной субстанции совершенствуются небесные тела, и она завершается некоей разумной субстанцией, от которой уже не исходит небесное тело... Материя элементарного мира должна происходить от последнего разума, а за небесными телами не отрицается оказание определенного содействия в этом. Однако этого недостаточно для упрочения ее возникновения, пока с ним не сочетается форма... От разумной субстанции, которая стоит за этим миром, исходят растительная, животная и разумная души. Разумной душой завершается последовательность бытия разумных субстанций. Разумная душа нуждается в совершенстве при помощи телесных органов и в связи с высшими сущими" (48).

Самое серьезное опровержение философов и прочих посягате-лей на исламское теологическое мировидение предпринял ал-Газали (1058-1111), один из основных трудов которого не случайно назван "Непоследовательность философов" (Тахафут ал-фаласифа) (49). Ал-Газали предупреждает истинно верующих об опасности, таящейся в шестнадцати метафизических и четырех физических положениях, исходящих от философов. Первым из такого рода "опасных" представлений названо утверждение вечности мира. Ал-Газали настаивает, что по воле Божьей мир создан во времени.

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

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

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

В "Большом комментарии к метафизике Аристотеля" Аверро-эс рассматривает наиболее распространенные в его время теории происхождения мира. Первая - религиозная, креационистская.

Творец создает мир из ничего. Ее антитеза - теория ал-кумун (букв. "пребывание в скрытом виде"), согласно которой "творение" представляет собой акт "придания форм", привносимых активным интеллектом в материальные сущности (к последователям данной точки зрения Ибн Рушд причисляет ал-Фараби и Ибн Сину). Третья точка зрения - аристотелевская, которую Аверроэс считает "наименее сомнительной и наиболее соответствующей природе бытия" и которой он сам придерживается.

Согласно Ибн Рушду, "сотворение есть приведение вещи из потенциального существования в актуальное" (50), оно осуществляется "Действователем" - Всемогущим. Сотворение может быть соотнесено со Всемогущим только акцидентально, а не сущностно (51). Тот, кто не признает материи, пишет Аверроэс, полагает, что акт Действователя связан первичным и сущностным образом с несуществованием. Но это не так. Ибо "имеется два сущностных начала для возникающих и уничтожающихся вещей: материя и форма, и одно. акцидентальное начало - несуществование, которое есть условие появления того, что появляется, а именно как предшествующее ему: когда возникающая вещь начинает существовать, ее несуществование исчезает, а когда она уничтожается, появляется ее несуществование" (52).

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

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

(11) Подробнее см.: Лысенко ВТ. "Философия природы" в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

(12) Там же, с. 85.

(13) Там же, с. 75.

(14) Там же, с. 73.

(15) Цит. по: Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991, с. 87.

(16) Там же, с. 91.

(17) Там же.

(18) Там же, с. 116.

(19) Там же, с. 117.

(20) Там же, с. 119.

(21) Гегель ГВ. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993, с. 173.

(22) Там же, с. 174.

(23) Щуцкий Ю. К. Китайская классическая "Книга перемен". М., 1993.

(24) Там же, с. 11.

(25) Там же, с. 121

(26) Там же. с. 190.

(27) Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 116-117.

(28) Там же, с. 348.

(29) Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М 1972, с. 195.

(30) Там же.

(31) Доевнекитайская философия. Эпоха Хань. с. 279.

(32) Там же.

(33) Там же, с. 123.

(34) Там же.

(35) Цит. по: Маймонид М. Путеводитель колеблющихся. - Григорян С. Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.). МL 1960. с. 287.

(36) Там же, с. 288.

(37) Там же. с. 305-306.

(38) Там же. с. 293.

(39) Там же.

(40) Там же. с. 295.

(40) Ибн Араби. Геммы мудрости.

(41) Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М.. 1993. с. 150.

(42) Там же.

(43) См. там же, с. 163 и 290.

(44) Там же, с. 164.

(45) Там же, с. 148.

(46) Ал-Фараби. Философские трактаты, А. - А.. 1970, с. 225.

(47) Там же с. 232-236

(48) Ибн Сина. Указания и наставления. - Избранные философские произведения. М., 1980, с. 351

(49) Тахафут - букв. "непоследовательность", "шаткость". Однако традиционно принятое название трактата ал-Гааали - "Опровержение философов".

(50) Ибн Рушд. Опровержение опровержения. - Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 489.

(51) Там же, с. 498.

(52) Там же.

Глава IV

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

Высказанная Гегелем однажды мысль о том, что в Индии нет места человеку, поскольку тот рассматривается не иначе как "временная манифестация Одного", т. е. Абсолюта, а потому не имеет самоценности (53), получила довольно широкое признание в западной историко-философской литературе. Насколько справедливо такое суждение? Не несет ли оно печать европоцентристского высокомерия? Или, может быть, оценка подобного рода является следствием недостаточного знания индийской традиции, а также неспособности ее адекватного понимания?

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

Преимущественное положение человека определяется его способностью мыслить. Не случайно один из наиболее распространенных синонимов слова "человек" - манушья есть производное от глагола "думать".

Но главное отличие человека от остального мира заключается в том, что именно в нем наиболее полно манифестируется Высшее "Я" - Атман. В "Айтарея-араньяке" (2. 3. 2.) говорится: "Сок течет в растениях, а в животных - разум (читта). В человеке Атман проявлен наилучшим образом, потому что человек наделен разумностью (праджняна). Он видит и говорит о том, что познает, ведает то, что будет завтра, отличает реальный мир от нереального, стремится достичь бессмертия, хотя и смертей".

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

Взаимосвязь Атмана-Брахмана с атманом, индивидуальным "я", решается в индийской традиции преимущественно на основании принципа недуальности. Шанкаре принадлежит примечательное в этом смысле высказывание: "Существование Брахмана известно на основании того, что он является Lя" каждого. Ведь каждый осознает существование собственного Lя" и никогда не думает: LЯ не существую". Если бы существование Lя" не было известно, всякий бы сказал LЯ не существую". И это LЯ" (существование которого всеми осознается) есть Брахман" (54).

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

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

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

В соответствии с ведийской традицией человек обретает знание дхармы, правил совершения ритуала и приношения пожертвований, опираясь на Веды. Но доступ к Ведам признается отнюдь не за всеми, а лишь за представителями высших варн и каст. (Единственной школой в индийской философской традиции, не принявшей кастовой системы, была локаята. Кастовую дискриминацию отвергали также буддисты и ряд других неортодоксальных течений.)

Согласно Ведам, Брахма определил для всех "имена, род деятельности (карму) и особое положение" (55), т. е. фактически кастовую принадлежность. В ведийских мифах Пуруша, тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий и т. п., являющийся своего рода моделью космоса и одновременно человечества, т. е. макро- и микрокосма, рождает из духа своего луну, из глаз - солнце, из дыхания - ветер; из уст Пуруши возникли жрецы-брахманы, из рук - воинское сословие-кшатрии, из бедер - торговый люд-вайшья и, наконец, из ступней - все остальные кастовые люди-шудры (за пределами кастового деления остаются "неприкасаемые"). Только представители первых трех варн считаются "духовно родившимися", т. е. дваждырожденными, а потому имеющими доступ к чтению и изучению Вед. Шудрам предписывается служить членам высших каст, и прежде всего брахманам. Шудра "не должен накапливать богатств, даже имея возможность [сделать это], так как, приобретая богатство, притесняет брахманов" (56).

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

Кармический детерминизм абсолютен: как у брахмана, так и у вайшья, как у кшатрия, так и у шудры- естеством рожденные гуны все их действия определяют.

Достигает успеха быстро человек, своей кармой довольный.

Даже полный успех в чужой дхарме бесполезен - к своей устремляйся! (57)

Причастность человека к дхармическому процессу, "мандат на дхарму", с одной стороны, выделяет его из остального мира живого. "Только человек открыт для Lдолга"; независимо от того, что общего имеет он с животными, только он оказывается связанным с нормами и обязанностями, т. е. дхармой" (58). С другой стороны, концепция "варна-ашрама-дхарма" столь жестко регламентирует жизнь человека, что не оставляет практически места для свободного выбора: человек действует не как самостоятельный блюститель морали, а как "актер" с заранее расписанной для него ролью.

К сказанному выше стоит добавить следующее. Нередко утверждается, что лишь Индия является той страной, где возможно освобождение от смерти и рождения. В " Вишну-пуране", например, говорится, что Бхарата - единственная "страна ответственного поведения", остальные же "регионы наслаждения" (59). Кроме того, примечательно, что термины "ману", "манушья" используются для обозначения не всякого представителя рода человеческого, а только ариев в противовес всем остальным, причисляемым к разряду варваров - "даса".

Указанная выше нормативная, или "коллективистская", модель ориентирована на безусловное выполнение норм и правил поведения, направленных на поддержание определенного мироустройства. В этих условиях миро- или жизнеутверждающая позиция оказывается позицией, сохраняющей то, что предустановлено. Тем самым "жизнеутверждение" на деле оборачивается "жизнеотрицанием", ибо тормозится всякое волеизъявление и действие, выходящее за пределы нормы, установки, что, естественно, в конечном счете тормозит развитие, прогреве. О консервативных последствиях соблюдения, в частности, предписаний кастовой системы Макс Вебер писал: "Ритуальный закон, в соответствии с которым любое изменение профессионального занятия, любое изменение технологии труда могло вести к ритуальной деградации, конечно, не мог порождать экономических и технических революций из самого себя" (60).

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

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

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

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

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

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

Ни к чему не привязанный мыслью, победивший себя, без желаний, отрешенностью и недеянием человек совершенства достигнет (61).

Совершенство видится в способности познать свое истинное "я", тождественное Атману. В "Дхаммападе", одном из самых популярных буддийских текстов, говорится, что бхикшу, т. е. нищенствующего отшельника-буддиста, "называют спокойным, если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ. Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить. Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь..." (62).

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

Истинно-сущее разложено на бесконечное число дхарм, каждая из которых испытывает свою долю страдания. Доля эта находится в зависимости от кармы и содеянного в прошлом рождении:

каждая данная единичная жизнь связана с предыдущей и объясняет то, что она страдает именно так, а не иначе. Происходит это вследствие того, что единичная жизнь представляет собой не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, это как бы лента, сотканная на определенном отрезке времени из безначальных и бесконечных нитей. Жизнь тем самым - это некий узор, смерть же распадение узора, распутывание нитей и соединение их в ленту с новым узором.

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

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

Наставляя на путь совершенствования, буддизм учит: "Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости... Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил теорию существования: это его тело - последнее" (63).

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

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

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

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

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

Человек - одна из "10 тысяч вещей", но в то же время именно он наиболее ценная из всей мирской "тьмы вещей". Ссылаясь на изречение Конфуция "Из рожденных Небом и Землей человек является самым ценным", Дун Чжуншу утверждал, что тот, "кто вник в свою природу, дарованную Небом, знает, что сам более ценен, чем прочие существа" (64).

Ответ на вопрос, в чем отличие человека от всех иных существ, дан в "Бо ху тун" ("Диспут в Зале Белого Тигра"), формулируется прямо противоположной точки зрения придерживался главный оппонент Мэн-цзы - Сюнь-цзы (ок. 313-238 гг. до н. э.), настаивавший на том, что "человеческая природа зла; а то, что она добра, - искусственное приобретение". По справедливому замечанию А-И. Кобзева, "за двухтысячелетний период развития конфуцианства - от Конфуция до Ван Янмина - в нем были выдвинуты и разработаны практически все возможные решения проблемы соотношения человеческой природы и добра и зла. Этот факт реального исчерпания комбинаторно возможных ответов на поставленный таким образом философский вопрос свидетельствует прежде всего о том, что внутри традиционной китайской философии шел процесс постоянного развития, в специфической форме постепенного перебора всех допустимых решений тех или иных выдвинутых в древности проблем, а также перебора их всевозможных взаимных комбинаций" (68).

Проблема добра и зла, как известно, находится в тесной связи с проблемой предопределения и свободы воли. Здесь тоже наблюдается широкий разброс мнений. Довольно типичным для конфуцианства является представление о существовании Небесного "замысла" в отношении всего сущего и в первую очередь человека. "Человек, как только он родится, получает великий удел, - гласит LЧунь цю фань лу". - Это - сущность (субстанция) [человека]. [Она включает также] еще и переменный удел" (68). Под великим уделом подразумевается то, что предопределено Небом и над чем человек, естественно, не властен. Переменный же удел связан с тем, что зависит от человека, от его личных усилий. Какова связь упомянутых выше уделов между собой? Об этом убедительно говорит тот же Дун Чжуншу: "Небо рождает народ. [При этом] его природа обладает способностью стать доброй, но еще не может стать доброй. Для того чтобы сделать [его] природу доброй. Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может [сама] стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее [становление] природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение - завершить [становление] природы народа" (69).

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

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

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

Правитель - основа государства, а почтение к нему - фундамент должного порядка. Это почтение зиждется на распределении функций между Небом, Землей и Человеком. Небо дарует жизнь. Земля питает ее. Человек же управляет всем посредством правил и музыки, т. е. соответствующего ритуала. Правитель выступает олицетворением единства всех троих: "... принося жертвы, служит Небу; лично вспахивая землю в ритуале первовспашки, служит Земле; заботясь о людях, их воспитании, просвещении, правилах, служит Человеку. Служа всем троим, правитель является олицетворением отца и матери для своих подданных, и тогда не нужно ни насилия, ни наказаний: люди следуют за ним, как дети за родителями" (70). Нетрудно догадаться, что подобная интерпретация роли правителя представляла собой идеологическое обоснование китайского императорского режима.

С точки зрения западного человека, Китайская империя - разновидность восточной деспотии, пронизанной духом тоталитаризма. Гегель и продолжившие его линию интерпретации восточного духовного наследия историки философии (Дональд Монро, Р. Эдвардс, М. Элвин, С. К. Янг и др.) полагают, что китайское понимание "я" характеризуется "самоотрицанием", или "безличностью", отсюда наименование китайской модели человека как "полый человек". Мораль здесь представляется объектом легализации, и все то, что должно было бы быть чувством внутренней субъективности, подвержено организации извне.

Широко распространено мнение (Марсель Мосс, Герберт Фингаретт), что китайская традиция не признает "автономии личности", в ней отсутствует представление о "дискретном и изолированном Lя ".

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

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

В социальном плане действовала аналогичная модель с находящимся в центре ритуалом ли. Китайцы отличают "абсолютные" ритуалы от тех, что подвержены изменениям времени. Абсолютными считаются те, что имеют космологическое основание. Это ритуалы-принципы, они "подобны порядку и законам неба, а потому как же они могут меняться?.. Они ведь коренятся в природе неба" (71). Одним из таких абсолютных ритуалов или принципов является иерархичность всего сущего. Словом, цель соблюдения ритуалов состоит в том, чтобы поддерживать мир, в том числе и общество, в состоянии стабильности, гармонии, обеспечиваемых "различением и интеграцией".

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

Таким образом, "я" оказывается одновременно частицей общего силового поля и центром, конструирующим собственное целое. В результате взаимоотношения человека с обществом предстают не как проявление господства и "тоталитарного духа", а как выражение благотворного и для индивидов и для общества в целом "коллективистского духа" (72).

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

Согласно даосскому учению, человек обладает как бы двумя натурами. Одна - естественная, порождаемая и детерминируемая Дао-Единым (а потому истинная), другая - искусственная, порождаемая и детерминируемая страстями, свойственными человеческому эго (оттого ложная). Исходя из этого, идеальным человеком считается тот, в котором истинная натура возобладает над ложной. Он "следует Небу, отдается на волю естества, не связывает себя суетой, не поддается людским соблазнам. Небо ему отец, Земля ему мать, силы инь-ян - основа, четыре времени рода \_ уток. Небо покойно благодаря чистоте, Земля устойчива благодаря покою... покой и тишина - это то, на чем утверждается божественный разум, пустота и ничто - обитель дао. Поэтому доискивающийся вовне теряет внутри себя, бережно хранящий свое внутреннее теряет во внешнем мире"> (73).

Даосы критически относились к конфуцианцам и монетам, использовавшим ученость для того, "чтобы поставить под сомнение мудрость, цветистую клевету... чтобы привлечь побольше сторонников. Музыкой и пением, барабанами и танцами, оторочкой на одежде, Песнями и Преданиями покупали славу и известность в Поднебесной. Расплодили ритуалы, возвышающие и принижающие" (74). Совершенномудрому не пристало "стремиться к внешнему украшению, каковыми являются милосердие и долг-справедливость... заботиться о показаниях глаз и ушей", ибо он "внутри себя совершенствует искусство дао", "странствует в гармонии тела и души" (75).

Даосы проявляют полное безразличие к внешнему одобрению своего поведения, к тому, что думают о них другие, насколько их поведение соответствует принятым в обществе правилам, нормативам. Последние они склонны не только игнорировать, но даже вызывающе презирать: "Презри Поднебесную, и с духа спадут оковы; пренебреги вещами, и сердце освободится от сомнений; уравняй жизнь и смерть, и воля обретет бесстрашие; уподобься ходу изменений и превращений, и взор твой обретет ясность" (76).

Нетрудно заметить созвучность антинормативного пафоса даосизма со многими положениями буддизма. Закономерно поэтому, что когда позже им пришлось встретиться на китайской земле, от этой встречи родилось "общее дитя" - чань (яп. "дзен") буддизм, идеал которого в том, чтобы выявить изначальную природу, быть свободным, как рыба в воде, как птица в небе, уподобиться ветру, который дует туда, куда захочет, не ища опоры, пристанища (77).

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

Фаталистическая идея была закреплена и положена в основу этической системы ислама мусульманскими теологами. Полное и яркое выражение она получила, в частности, в трудах ал-Газали. В трактате "Воскрешение наук о вере" он писал: "Солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее - Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим... LИ не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил" (78).

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

Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение первыми "задумавшимися" и "препирающимися" мусульманами - када-ритами (от араб. кадар - "судьба, рок"). Сущность кадаритов, по словам известного средневекового мусульманского историка аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.), состояла "в желании найти причину всякой вещи, а это [пошло] от сущности первопроклятого (т. е. дьявола. - М. С.), так как он искал, во-первых, причину сотворения, во-вторых, мудрость в религиозной обязанности, в-третьих, пользу в обязанности поклоняться Адаму" (79). Кадариты отстаивали свободу воли человека и его ответственность за свои действия перед Аллахом.

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

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

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

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

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

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

Ссылаясь на Коран (33: 72), гласящий: "Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек..." - суфии толкуют этот аят как утверждение предназначенности человека быть "вместилищем Божественного".

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

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

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

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

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

Концепция Совершенного человека не соответствует традиционному исламскому вероучению по крайней мере по двум причинам. Во-первых, из мысли о том, что человек - хранилище Божественного и возможно его возвращение к истинному "я" через единение с Богом, допустим логический вывод об имманентности природы последнего человеку, а это несовместимо с теистическим тезисом об абсолютной трансцендентности Бога. Во-вторых, сама постановка вопроса о возможности достижения индивидом уровня ал-инсан ал-камил содержит вызов идее фатализма.

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

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

... мы Ему принадлежим,

Но разве сами мы собой не обладаем? Ему во мне принадлежит лишь слово "быть";

Сколь нами Он, столь мы собой располагаем (80).

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

Мысль о том, что Бог, дабы "стать известным", проявляет себя в контрастирующих формах, поскольку ослепляющий Божественный свет, чтобы его можно было видеть, противополагает себе тьму, созвучна высказываниям неоплатоников, утверждавших, что о порче вещей можно говорить лишь до тех пор, пока есть то, что портится, о зле - пока есть благо.

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

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

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

Словом, свобода воли, согласно суфизму, означает свободное от внешних мирских влияний воление, сообразующееся с выбором индивида. Критерием нравственности выступает личное суждение о том, что есть добро. Впрочем, суфийское свободное воление тем не менее ограниченно, условно, ибо считается, что только избранные способны к самостоятельности суждений и выбора, большинство же обязано подчиняться наставникам.

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

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

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

Ал-Фараби относил человека к четвертой ступени бытия. Первое, что появляется в человеке, как только он рождается, это способность питаться, а вслед за ней одна за другой способности воспринимать ощущаемое, желать или отвергать ощущаемое, воображать и, наконец, мыслить. С помощью "мыслящей силы" он воспринимает умопостигаемые объекты интеллекции, отличает красоту от уродства и обретает искусства и науки. Мыслящая сила господствует над всеми остальными силами или способностями (81).

Опираясь на данные современной ему медицины, ал-Фараби подробно описывает функции различных органов человеческого тела, отдавая при этом мозгу второе (после сердца) по значимости место. Любопытно, что философ, вопреки исламской традиции, дискриминирующей женщин по отношению к мужчинам, утверждает, что "они [, мужчины и женщины, ] не различаются в том, что касается силы чувственной, воображения и интеллекта" (82).

Когда умопостигаемые объекты интеллекции приобретены человеком, в нем естественно реализуются обдумывание, размышление, воспоминание, стремление к умозаключениям и желания. "Стремление к тому, что постигается, это в целом, - считает ал-Фараби, - проявление свободной воли. Если оно исходит из ощущения или воображения, то оно носит название, общее с проявлением свободной воли; но, если оно исходит из размышления или рассуждения, его называют общим [термином] свободного выбора, присущего именно человеку" (83).

Реализация первых умопостигаемых объектов интеллекции в человеке является его первым достижением. Они ему даны только с целью послужить тому, чтобы он смог достичь своего наивысшего совершенства - счастья. Счастье определяется ал-Фараби как "добро, искомое ради самого себя", оно состоит в том, что "человеческая душа поднимается до такого совершенства бытия, что она больше не нуждается для своего существования в материи, поскольку она соединяется с совокупностью бытии, свободных от телесности, и субстанциями, отделенными от материи, и существует таким образом вечно" (84). Подобное определение счастья весьма напоминает описание состояния мистика, достигшего высшей ступени совершенства. Однако дальнейшие рассуждения философа о добродетельном городе и жизни в нем добродетельных граждан свидетельствуют о том, что понятие счастья имело для ал-Фараби и вполне социальный смысл.

Лейтмотивом "Трактата о взглядах жителей добродетельного города" является тема общественной природы человека. "Лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, - пишет арабский философ, - человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе" (85). Добродетельный город, т. е. идеальное общество призвано обеспечить благоприятные условия для свободного выбора (выделено мною. - М. С.), который позволит людям стать счастливыми (86). Напротив, невежественный или "заблудший" город - тот, "который полагает, что счастье будет после этой жизни", "жители которого никогда не знали счастья, и им в голову никогда не приходило к нему стремиться" (87).

Ал-Фараби сравнивал добродетельный город со здоровым телом, в котором все органы выполняют предназначенные им функции и действуют слаженно. Он утверждал, что в обществе должна соблюдаться определенная иерархия. На вершине ее - глава, превосходящий всех остальных граждан своими способностями и добродетельностью. Далее следуют люди, приближающиеся к этому главе по своим качествам, каждый из них, согласно собственному положению и способностям, производит те действия, которые требуются для осуществления цели, преследуемой главой. Ниже их стоят люди, действующие в соответствии с целями вторых. За ними идут те, кто действует в соответствии с целями третьих. Так по порядку располагаются различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует сообразно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения (88).

Главой добродетельного города может быть человек, во-первых, по своей природе готовый к управлению, а во-вторых, обладающий волей к реализации заложенных в нем способностей. Ал-Фараби утверждает, что человек становится человеком тогда, когда обретает природную форму, способную и готовую стать разумом в действии. Первоначально он обладает страдательным ра-зумом, сравнимым с материей. На следующей ступени страдательный разум переходит в разум в действии, а тот, в свою очередь, ведет к появлению приобретенного разума. Если страдательный разум служит материей для приобретенного разума, последний является как бы материей для разума деятельного. "То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, - писал ал-Фараби, - к деятельному разуму, переливается Им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем - к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от Него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от Него в его способность воображения, - пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий... Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом" (89). Именно такому человеку, именуемому имамом, и подобает быть главой добродетельного города.

Во взглядах ал-Фараби на человека и общество прослеживается несомненное влияние Аристотеля (скажем, когда он рассуждает о человеческой душе и присущих ей силах-способностях), Платона (в частности, его концепции идеального правления в "Государстве", неоплатонизма (при изложении, процесса эманации, истечения различных уровней бытия). В то же время налицо и стремление адаптировать идеи греческих мыслителей к условиям мусульманского общества, согласовать их с исламскими установками на нераздельность духовной и светской власти, на идеал теократической монархии.

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

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

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

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

Он определил основную ориентацию своих социологических построений как "социальная физика", взяв за образец современную ему физику, развивавшую аристотелевские представления о природе. Природный мир для него - это мир "упорядоченный и совершенный, в котором причины связаны со следствиями, вселенные соединяются со вселенными, одни существующие вещи превращаются в другие, и бесконечны его дивности, и нет ему границ" (90).

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

Человек - это не только природное, но и политическое существо, в том смысле, что "нуждается в объединении или в том, что называют Lполисом"", - пишет Ибн Халдун (91). Человек не в состоянии прокормить и защитить себя без взаимодействия с другими людьми, а потому "сотрудничество необходимо роду человеческому... без него существование людей не является полным". (92).

Один из важнейших тезисов Ибн Халдуна состоит в утверждении, что "условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию" (93). Те, кто следует естественными путями в добывании средств к существованию - обрабатывают землю, разводят скот, - это люди, живущие в состоянии примитивности, это те, кто не в состоянии добыть то, что превышает необходимое.

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

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

3) стадию злоупотребления привилегиями со стороны власть имущих; 4) стадию попыток умиротворения народного недовольства;

5) стадию распада и гибели.

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

Человек - существо, обладающее пятью природными задатками. К таковым относятся: человеколюбие, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность. "Жэнь - Lчеловеколюбие" - то же, что булсэнь - Lне быть жестокосердным". Это значит быть сердобольным и любить людей. И - Lсправедливость" - то же, что и - Lдолженствующее". Это значит Lвыносить решения с должным беспристрастием". Ли - благопристойность - то же, что и ли - Lпоступать". Это значит следовать пути и достигать совершенства. Чжи - Lмудрость" - то же, что и чжи - Lзнать". Это значит [иметь] собственное видение и глубокое понимание, когда не впадают в заблуждение, постигая сокровенное, проникают в истинное. Синь - Lискренность" - то же, что чэн - Lправдивость". Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону" (65).

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

Согласно преданию, Конфуций утверждал сущностное единство всех людей, усматривая его во врожденной склонности каждого человека к добру. (Некоторые исследователи, однако, из высказывания, приписываемого Конфуцию, о том, что "по природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга", приходят к заключению, что человеческая природа нейтральна к добру и злу (66).

Более определенен в характеристике человеческой природы как доброй Мэн-цзы (IV-III вв. до н. э.), считавший, что именно изначальная доброта делает- "однородными" простолюдина и совер-шенномудрого. "Гуманность, справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня, - писал Мэн-цзы, - они мне исконно (гу) присущи" (67).

(53) См. подробно: Halbfass W. Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought. Albany, 1991.

(54) Цит. по: Najime Nakamura. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1964. с. 99.

(55) Законы Ману. Гл. XII, 94. МL 1960.

(56) Там же, с. 226.

(57) Бхагавадгита 17, 41; 17, 41; 18, 47.

(58) Halbfass W. Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought, c. 278.

(59) Там же, с. 273.

(60) Weber M. Essays in Sociology. N. Y., 1974, с. 413.

(61) Бхагавадгита 18, 49.

(62) Дхаммапада. XXV, ст. 378-380. M., 1960.

(63) Там же, Гл. XXIV. ст. 348, 351.

(64) Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 149.

(65) Там же, с. 247.

(66) См.: Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983 с. 208.

(67) Там же, с. 210.

(67) Там же, с. 225.

(68) Древнекитайская философия. Эпоха Хань, с. 117.

(69) Там же. с. 123.

(70) Цит. по: Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989, с. 217.

(71) См.: Kai-wing Chow. Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and neo-Confucian Ethics. - Philosophy East & West. Apr. 1993, vol. XLIII. No. 2.

(72) См. подробнее: Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель "фокус-поле"). - Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. МL 1993, с. 39-65.

(73) Древнекитайская философия. Эпоха Хань, с. 55.

(74) Там же, с. 52.

(75) Там же, с. 51.

(76) Там же. с. 60.

(77) См. подробнее: Григорьева Т. П. Даосская и буддийская модели мира. Дао и даосизм в Китае. МL 1982.

(78) Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 208.

(79) Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Ч. I. М., 1984, с. 33.

(80) Ибн Араби. Геммы мудрости. - Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. МL 1993, с. 175.

(81) См.: Ал-Фараби. Философские трактаты. А. - А., 1970, с. 267. Гам же. с. 282.

(82) Там же, с. 282.

(83) Там же, с. 288.

(84) Там же, с. 288-289.

(85) Там же, с. 303.

(86) Там же, с. 305.

(87) Там же, с. 322, 325.

(88) См. там же. с. 306-307.

(89) Там же, с. 316.

(90) Цит. по: Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. М.. 1980, с. 50.

(91) Там же, с. 126.

(92) Там же. с. 128.

(93) Там же. с. 131.

Глава V

ПУТИ ПОСТИЖЕНИЯ ИСТИНЫ

Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу "форму рефлексии", - писал Гегель (94). Внемлем и мы этому предостережению великого мыслителя, стремясь уяснить, в чем заключена специфика восточного типа мышления и существует ли таковая вообще.

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

Сложившиеся подобным образом стереотипы в одних случаях выстраиваются по иерархическому принципу, при котором западное философствование признается в качестве более "высокого" по сравнению с восточным. При таком подходе индийцам отказывают в способности к научному спекулятивному мышлению (95), китайцам приписывают "поразительное отсутствие творческой силы воображения" (96), у арабов констатируют "полнейшее отсутствие критической способности" (97).

В других случаях именно "спиритуальность", мистический настрой восточной мысли рассматриваются как свидетельство превосходства ее над западной. Носители первой казались известному ориенталисту Ф. Макс Мюллеру "превосходящими большинство философов Запада" (98).

Иногда указанные стереотипы выступают "на равных", как взаимно дополняющие. Такой точки зрения придерживается, например, большой поклонник восточной философии Герман Гессе, усматривающий в "мудрости Востока и Запада... не враждебные, борющиеся силы, но полюсы, . "между которыми раскачивается жизнь" (99).

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

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

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

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

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

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

"Барометр рациональности классической индийской культуры" (100) составляют объединенные усилия санкхья-йоги и ньяя-вай-шешики. Именно в этих классических даршанах оформился идеал рациональности, характерный для брахманской философии Индии.

В ней постоянно проводится различение знания "внешнего" и знания "истинного":

Чувства, манас и орган мысли - такова вожделенья опора;

ослепляет оно, Арджуна, воплощенного, знанье окутав.

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

Ведь ничто не сравнится в мире с очищающей силой знания;

его тот лишь в себе обретает, кто пришел к совершенству в йоге (4, 38).

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

Существует несколько источников знания - праман, три из которых наиболее значимы. Это - восприятие, умозаключение и шабда-прамана. Первые два не требуют комментария, ибо их смысл очевиден: речь идет об общепризнанных источниках познания - перцептивном и выводном. "Чувственное восприятие есть источник истинного знания, [проявляющийся в тех случаях], когда сознание испытывает воздействие внешнего объекта через каналы органов чувств, - говорится в LИога-сутре" Патанджали. - Объективная сфера его функционирования - общее и специфическое; его главная функция - установление специфического в объекте... Умозаключение есть действие [сознания], имеющее своим объектом связь, наличествующую между [элементами] одинаковых классов, относительно которых делается логический вывод, и отсутствующий между [элементами] различных классов. Его главная функция - установление общего" (101).

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

Исследователи обращают внимание на то, что шабда-прамана в классической санкхья-йоге выражает "нормативный индуистский подход к данному вопросу, а также специфические для индуистского сознания модели мышления и антиномии. Речь идет... об известном противоречии между стремлением к Lортодоксальности... и очевидным конфессиональным релятивизмом и прагматизмом. С одной стороны, санкхьяики решительно настаивают на первичности авторитета шрути и смрити, а с другой - признают авторитетность за любым духовным опытом, лишь бы он исходил от того, кто, по их мнению, является Lбесстрастным" и наделенным Lсверхъестественными" способностями" (102).

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

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

Ни к чему не привязанный мыслью, победивший себя, без желаний, отрешенностью и недеяньем человек совершенства достигнет (103).

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

Те, кто тождества сердцем достигли,

уже здесь победили сансару;

чист ведь Брахман и самотождественен:

значит, в Брахмане их обитанье (104).

Восхождение к "истинному знанию" начинается с точного знания индивида своей внутренней структуры. Затем следует медитация, завершающаяся полной деструкцией всех привязанностей и тем самым достижением состояния "устраненности": человек освобождается от всего "телесного"; как олень сбрасывает рога или птица отлетает от падающего в воду дерева (105), он обретает свою истинную самость.

Знающий отличается "беспечальностью", "лучезарностью", обретенной благодаря стабильности, успокоенности сознания. "Сознание, растворенное в [идее] самости, - констатируется в LИога-сутре" Патанджали, - перестает волноваться и становится подобным великому океану, умиротворенным, беспредельным, только-самостью. Сказано в этой связи: "Размышляя об атмане как о том, что есть лишь атман, поистине [йогин] приходит к совершенному знанию: "Я есмь" (106).

Еще более детально, чем в санкхья-йоге, индуистская эписте-мология разработана в ньяя-вайшешике. Здесь к трем упомянутым выше праманам добавлена четвертая - сравнение. Вторая - логический вывод - делится на три класса, а четвертая - слова авторитета - на два, исходя из того, являются ли предметы авторитетного слова "видимыми" или "невидимыми". Более того, все праманы подвергаются исследованию посредством критики действительных и потенциальных возражений по их дефиниции и опровержению последних (107).

В ньяя-вайшешике сформулирована теория о пятичленном силлогизме (тезис, основание, пример, применение и вывод), "вершину которой", по словам Ф. И. Щербатского, составила теория логических ошибок (108). Именно потому, что в ньяя-вайшешике логика обрела статус протонаучной дисциплины, основываясь на "реалистической" онтологии, она вступила в острое противоречие с буддийской логикой. Первым из буддийских мыслителей, ниспровергшим логику ньяя-вайшешики, был Нагарджуна (ок. IV в.), положивший начало продлившейся на тысячелетие полемике по проблемам эпистемологии между двумя основными подходами индийской религиозно-философской традиции: так называемым реалистическим и идеалистическим.

Индийская реалистическая онтология признавала реальность внешнего мира и отсюда возможность его познания индивидом. "Не существует ни врожденных идей, ни априорных принципов. Вер приходит к познающему индивидууму извне... Познание... постигает внешнюю реальность, реальность саму по себе" (109).

Прямо противоположна онтологическая установка буддизма, отрицающая реальность существования как бытия, так и небытия. "Будда учил, - утверждает Нагарджуна, - избегать [крайностей теорий] возникновения и уничтожения. Поэтому нирвана логически не связана ни с бытием, ни с небытием. Если бы нирвана была двоякой - и бытием и небытием, то и освобождение было бы и бытием и небытием. Но это логически невозможно... Прекращение всех восприятии и прекращение всех умо миро-проявлений (prapaca) - вот благо (110). Отсюда и отказ Будды рассуждать или отвечать на какие-либо метафизические вопросы, он предпочитал этому молчание. Парадокс, однако, заключается в том, что, несмотря на все вышесказанное, именно буддисты проявили себя как наиболее искусные мастера диалектической логики, приемы которой были применены ими в полемике со своими идейными противниками в Индии, а затем и в других регионах распространения буддизма.

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

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

Коррелятивному, ассоциативному мышлению соответствует особая методология - символизация пространственно-числовых структур, именуемая по-китайски сян шу чжи сюэ - "учение о символах и числах", называемая некоторыми синологами нумерологией. Аналогом китайской нумерологии в Европе, по словам А. И. Кобзева, была пифагорейско-платоновская аритмология, или структурология (в терминах А. Ф. Лосева), для которой также центральными были категории символа образа и числа. Однако, логический вывод - делится на три класса, а четвертая - слова авторитета - на два, исходя из того, являются ли предметы авторитетного слова "видимыми" или "невидимыми". Более того, все праманы подвергаются исследованию посредством критики действительных и потенциальных возражений по их дефиниции и опровержению последних (111).

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

Индийская реалистическая онтология признавала реальность внешнего мира и отсюда возможность его познания индивидом. "Не существует ни врожденных идей, ни априорных принципов. Вер приходит к познающему индивидууму извне... Познание... постигает внешнюю реальность, реальность саму по себе" (112).

Прямо противоположна онтологическая установка буддизма, отрицающая реальность существования как бытия, так и небытия. "Будда учил, - утверждает Нагарджуна, - избегать [крайностей теорий] возникновения и уничтожения. Поэтому нирвана логически не связана ни с бытием, ни с небытием. Если бы нирвана была двоякой - и бытием и небытием, то и освобождение было бы и бытием и небытием. Но это логически невозможно... Прекращение всех восприятии и прекращение всех умо-миро-проявлений (prapaca) - вот благо (113). Отсюда и отказ Будды рассуждать или отвечать на какие-либо метафизические вопросы, он предпочитал этому молчание. Парадокс, однако, заключается в том, что, несмотря на все вышесказанное, именно буддисты проявили себя как наиболее искусные мастера диалектической логики, приемы которой были применены ими в полемике со своими идейными противниками в Индии, а затем и в других регионах распространения буддизма.

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

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

Коррелятивному, ассоциативному мышлению соответствует особая методология - символизация пространственно-числовых структур, именуемая по-китайски сян шу чжи сюэ - "учение о символах и числах", называемая некоторыми синологами нумеро-логией. Аналогом китайской нумерологии в Европе, по словам А. И. Кобзева, была пифагорейско-платоновская аритмология, или структурология (в терминах А. Ф. Лосева), для которой также центральными были категории символа образа и числа. Однако, если в Европе аристотелевско-стоическая логика возобладала над пифагорейско- платоновской нумерологией, то в Китае, напротив, конфуцианско-даосская нумерология победила зачаточную логическую методологию - протологику моистов, школы имен (мин изя), отчасти легистов (фа и. зян) и Сюнь-цзы.

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

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

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

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

Доминирующая культурная диспозиция рассматривает всю "тьму вещей" как постоянно взаимодействующее разнообразие, ориентированное на поддержание гармоническцго единства. Идея единства символизирована, в частности, принципом хэ. Примечательно, что явно под влиянием марксистских установок на закономерность диалектической борьбы противоположностей многие современные китайские и российские синологи переводят хэ как принцип достижения единства через противоборство (115). Однако неоправданность такого перевода вполне очевидна даже для тех, кто, не владея китайским языком, попробует "вчитаться" в смысл переводов китайских классических текстов. В качестве одного из многочисленных примеров можно привести текст беседы правителя царства Ци - Цзин-гуна (547-490 гг. до н. э.) с советником. Последний, объясняя правителю смысл принципа хэ, говорит:

"Единство-хэ подобно приготовлению блюда. Имея воду, огонь, уксус, соленые овощи, соль и сливы, приступают к приготовлению рыбы. Закипятив воду на дровах и смешав все составные части, повар добавляет по вкусу то, чего не хватает, и убавляет лишнее, добиваясь единства-хэ" (116).

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

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

Первый из упомянутых терминов, означающих "изучение", употребляется не в привычном для европейца смысле - обретение знания посредством рефлексии, - а в традиционно конфуцианской трактовке знания как усвоения традиции, осведомленности о ней. Конфуций говорил: "Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее" (117).

Термин сы означает размышление,, рефлексию в определенном смысле слова - исключительно по поводу усвоения традиции и ее применения в настоящей жизни. Наконец, чжи также соотносится только с традицией, означая мудрость, знание, позволяющие следовать мудрости предков, т. е. традиции. Иными словами, все три термина предполагают ориентацию не на познание ранее неизвестного, не на новацию, а на верность, приверженность сложившемуся миропорядку. Красноречивее всего слова самого Великого Учителя: "Тот, кто повторяет старое, узнает новое", "Слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему; наблюдаю многое и держу все в памяти - это и есть [способ] постижения знаний" (118).

Если в западной традиции философия ассоциируется с неизменным скепсисом, неустанностью поиска истины, то для китайской типично осуждение сомнений, утверждение их бесплодности, а потому вредности. Конфуций наставляет: "Больше слушать, не придавая значение тому, что вызывает сомнение", или "Мудрый не испытывает сомнений" (119). Можно сказать, что, в отличие от западноевропейской установки "сомневаться и размышлять", китайская утверждает: "Учиться и только учиться", Конфуций говорил: "Учиться и время от времени повторять изученное" (120). Целью познания оказывается постижение не истины, а того, что является правильным, т. е. порядка. Правильно мыслить же означает способность классифицировать; как учил основатель китайской исторической науки Сыма Цянь, "классифицируя, можно познать". Короче говоря, с точки зрения представителей традиционной китайской мысли, "сосчитать и облечь в геометрическую структуру, т. е. составить таблицу, разложить по клеткам, классифицировать, даже без намека на логическое упорядочение - значит добиться достаточной, а порой и окончательной познавательной оформленности" (121).

Типы философствования, присущие духовной культуре мусульманского мира, наиболее близки по своему характеру тем, которые принято отождествлять с культурой Запада. Два обстоятельства представляются наиболее значимыми при объяснении данного явления. Во-первых, наличие многих сходных черт между исламом и христианством как двумя монотеистическими религиями, в свою очередь тесно связанными с монотеизмом иудаизма. Во-вторых, решающее влияние греческой философии на становление собственно философской мусульманской традиции - фалсафа.

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

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

Кадаритско-джабаритскую полемику исследователи нередко сравнивают с полемикой между сторонниками Пелагия и Августина. Однако сходство здесь все же достаточно формальное. Общей была проблема дискурса, но не методы, приемы его ведения: интеллектуальные усилия кадаритов были "ориентированы не столько на поиск объективной истины в споре, сколько на доказательство неправоты противоборствующей стороны. Их критика - негативная, Lсокрушающая", а не позитивная, "объясняющая". Здесь видна лишь робкая попытка сделать мышление и речь, конкретно собственное мнение убедительным и доказательным. В полной мере активное использование приемов. Lобъясняющей" критики выпало на долю мутазилитов" (122).

Они первые в мусульманском обществе осмелились рассуждать о путях Господних, о природе добра и зла в категориях рациональности. Их основной посылкой било утверждение, что Богу противно все, что противоречит разуму или игнорирует благо людей. Описывая воззрения мутаяйлитов, аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) отмечал: "Они сходились в том, что человек способен [на самостоятельные действия], творец своих поступков - хороших и плохих - заслужит, в загробной жизни воздаяние и наказание в соответствии с тем, что он делает... Благо и мерзость следует познавать разумом" (123). Шахрастани упрекал мутазилитов за "согласие с философами", "неумеренность в изложении учений философов", за придание теологии характера предосудительного занятия, чреватого забвением "доброй старины".

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

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

Необходимое знание не может подвергаться сомнению в отличие от знания дискурсивного. Ашариты вслед за мутазилитами признавали значение рационального знания, но, в отличие от последних, строго ограничивали его пределы. По двум основным вопросам, а именно: возможно ли рациональное познание Бога, независимое от откровения, и знание добра и зла, предшествующее откровению, - ашариты заняли антимутазилитскую позицию (124).

Мусульманская традиция теологической рациональности проявилась наиболее последовательно и ярко у ал-Газали (ум. в 1111 г.), трактат которого "Воскрешение наук о вере" по богатству представленных в нем идей, касающихся проблемы знания, оценивается как не имеющий себе равных во всей мусульманской литературе (125).

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

Автор "Воскрешения наук о вере" говорит о существовании четырех определений "разума". Во-первых, это "качество, которым человек отличается от всех животных, с его помощью человек подготовлен к восприятию умозрительных наук и знаний, к овладению сложными мыслительными ремеслами". Способность к разумению, по словам ал-Газали, "так же соотносится со знанием, как глаз с видением, а Коран и сунна так же соотносятся с этой способностью в ее действии по открытию знаний, как свет солнца со зрением" (126).

Во-вторых, "разум есть некоторые необходимые знания, такие, как знание возможности возможного и невозможности невозможного" (127). В-третьих, разумом называются знания, "которые черпаются из опыта... того, кто научен опытом и жизнью, называют разумным" (128). Наконец, разум - это способность познавать последствия действий, а отсюда и контроля за теми из них, которые ведут к "скоротечным наслаждениям". Суммируя все четыре определения разума, можно утверждать, что это дар, которым Аллах "осчастливил людей" (129). Именно посредством указанного дара люди и постигают знание.

Ал-Газали категоричен в своем утверждении: "... окончательным выводом, не подлежащим сомнению, является то, что... знание делится на Науку поведения и Науку откровения" (130). Речь, таким образом, идет исключительно о знании религиозных предписаний и догматики. Что же касается метафизических проблем,

они неподвластны разуму. Скажем, человек "не обязан открыть... для себя с помощью рассмотрения" изучения и приведения доказательств" смысл основного коранического речения: "Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад - его Пророк". По мнению ал-Газали, "достаточно, чтобы он (человек. - М. С.) поверил в него, убедился в нем решительно, без колебаний, сомнений и душевного волнения, что может произойти лишь с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств" (131). Не следует человеку размышлять и по поводу обрядовых предписаний, его обязанность лишь знать о них и следовать им в своей повседневной жизни.

По убеждению ал-Газали, вера заложена в душах от природы. Люди же делятся на тех, кто "отстранился и забыл", и тех, кто "долго размышлял и вспомнил". Гласит же Коран: "Писание, ниспосланное тебе, благословенно, чтобы обдумали его знамения и припомнили обладатели рассудка" (38: 28). Словом, речь идет ни о каком ином знании, кроме знания веровательного (132), в полном согласии с приписываемым Пророку речением: "Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему" (133).

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

Движущей силой его собственного поиска истины было сомнение, скепсис. Скептицизм ал-Газали так велик, что это позволяет некоторым исследователям утверждать, будто он "доходит до высшей степени интеллектуального скептицизма и за семь веков до Юма, разрывая путы причинности, лезвием диалектики доказывает, что мы не знаем ни причины, ни следствия, а лишь то, что одно следует за другим" (134), и что после Газали "Юму сказать больше нечего" (135).

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

Суфизм, будучи мистическим направлением, естественно, выступает с позиций иррационализма, "... произведения теософских суфиев полны критики Lрационалистов" и умаляют значение разума по сравнению с интуицией, что создает впечатление, будто суфии архивраги философии" (выделено мной. - М. С.) (136). Однако критика суфиев направлена не столько против философского рационализма, сколько против рационального обоснования теологических установок.

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

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

В одной из притч "Маснави" - религиозно-философской поэмы Джалал ад-Дина Руми - суфии, отправившийся с приятелем гулять в сад, вместо того чтобы любоваться красотой природы, уединился. На вопрос приятеля, почему он сидит с низко опущенной головой и не обращает внимания на то, что вокруг, на "знаки божественного милосердия", суфий отвечает, что эти знаки лучше зрить в собственном сердце (137).

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

Разрушил дом и выскользнул из стен, Чтоб получить вселенную взамен.

В моей груди, внутри меня живет

Вся глубина и весь небесный свод (138).

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

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

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

Сердце, а не разум, по убеждению суфиев, является главным органом познания. "Познание есть постижение сердцем... - утверждал Ибн Араби. - От природы сердца всегда чисты, отполированы и ясны. Каждое сердце, в котором божественное присутствие проявляет себя... есть сердце очевидца. LТо, что неподвластно разуму, доступно сердцу" (140).

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

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

Чтоб охмелеть, не надо мне вина - Я напоен сверканьем допьяна.

Любовь моя, я лишь тобою пьян,

Весь мир расплылся, спрятался в туман, Я сам исчез, и только ты одна Моим глазам, глядящим внутрь, видна.

Так, полный солнцем кубок пригубя,

Забыв себя, я нахожу тебя. Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты Земного мира - исчезаешь ты (141).

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

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

Мусульманские мистики делят людей на духовную элиту, которой доступно эзотерическое знание, и обыкновенных людей, своего рода чернь. Первые - пророки и святые, они сродни универсальному Разуму. Обычный же человек, стремящийся познать истину, должен вступить на путь совершенствования, предварительно избрав наставника, чтобы следовать за ним как за проводником. Влияние традиционного богословия, таким образом, подменяется влиянием института суфийского наставничества. Практика орденов показывает, что шейхи являлись неоспоримыми авторитетами, беспрекословное подчинение которым становилось нормой поведения мюридов. В то же время суфизм готов признать существование людей, обладающих "собственным факелом", т. е. тех, кто достигнув совершенства, способен быть свободным от следования предписанным нормам.

Идея достижения знания путем самосовершенствования содержит в себе сильный гуманистический заряд. Человек обретает самоценность, лучшее в нем рассматривается как итог собственных усилий, направленных на самоактуализацию. Знание и нравственное совершенство оказываются нераздельно связанными. Мысль о том, что "всякий познает о Боге лишь то, что дано его собственной сущностью (зат) (142), весьма четко и емко выражает специфику суфийской концепции знания, высвечивая ее принципиальное отличие от мусульманской схоластики: безличной истине противопоставляется истина личная, корпоративности - индивидуализм, традиционализму - антитрадиционализм, теологической запрограммированности - спонтанность интуитивного озарения. Даже тогда, когда позиция суфизма выглядит совпадающей с официальной богословской, более пристальный взгляд позволяет обнаружить их нетождественность.

Верно, что суфии, как и теологи, постоянно утверждают: "Бог непостижим". Но если агностицизм исламской теологии подразумевает бессмысленность усилий, направленных на постижение Истины, и отсюда необходимость подчинения букве священных текстов, предписаний, диктуемых богословием, то суфизм содержит в себе нечто иное - признание непознаваемости Абсолюта означает бессмысленность принятия на веру каких-либо догм, требует постоянного поиска, утверждает тем самым бесконечность процесса познания. "Тоска по скрытому знанию" - такова закодированная суфийская формула постоянства в поиске Истины, смысл которой в беспредельности человеческих дерзаний. Такая установка суфизма превращала его в потенциального союзника философии, позволив Ибн Сине назвать суфиев "братьями во истине", несмотря на присущий мистикам скепсис по отношению к философскому методу познания - рационализму, а также разнонаправ-ленность мистического и философского познания. Для суфия знание открывает связь человека с Богом, оно всегда единично, индивидуально, интериоризовано. Знание же, которое ищет философ, нацелено на выход в сферу общности, общезначимости, обращено на постижение окружающего мира.

В отличие от других направлений мусульманской мысли, представители фалсафа не просто признают роль разума в процессе познания, но создают учение о разуме как высшей способности человека и мериле истины. "Символом греческой философии" в мусульманском мире стал Ибн Сина. В знаменитом трактате "Даниш-намэ" ("Книга знаний") он называет логику наукой-мерилом (на фарси таразу, букв. "весы"), доказывая, что "всякое знание, которое не взвешено на весах [разума], не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием" (143).

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

Теоретическая наука также распадается на три вида. Первый называется высшей, или первичной, наукой, т. е. наукой о том, что лежит вне природы. Это - метафизика. Вторая - средняя наука - математика. Третья - низшая - наука о природе, наиболее близкая к людям, но в то же время содержащая в себе "особенно много неясностей", поскольку ее предметом является чувственное тело, постоянно находящееся в движении и измене иии (144).

Метафизика Авиценны сосредоточена на описании и определении необходимо-сущего. "Необходимо-сущее, - пишет Ибн Сина, - таково, что бытие всех вещей исходит от него, и все вещи получают от него необходимость бытия (145). Философ, ссылаясь на изречения Корана, признает тождественность необходимо-сущего Творцу, Богу. В то же время это не только понятие онтологическое. Необходимо-сущее для Авиценны есть "абсолютно мудрое", "разумно-сущее", то, из чего проистекает иерархия разумов.

Признавая могущество рационального познания, утверждая, что "сила разума бесконечна и мыслимое им является бесконечным" (146), Ибн Сина тем не менее признавал существование области, не доступной рациональному осмыслению, сферы мистического озарения (147).

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

По определению Аверроэса, разум "не что иное, как постижение сущего по его причинам"; он считает, что именно это и отличает разум от всех других воспринимающих сил (148). Разум позволяет обрести "истинное знание", которое, по словам Ибн Рушда, "есть знание вещи такой, как она есть. (149).

Принимая во внимание критику в адрес философии со стороны теологов, Аверроэс уделяет большое внимание обоснованию ее религиозной "законности", и даже более того - "похвальное" занятия ею (150). Он ссылается на авторитет Корана, целый ряд аятов которого, по его мнению, призывают мусульманина к рассмотрению и познанию сущего посредством разума и на основании которых он приходит к заключению о том, что "религия побуждает к познанию всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательства" (151). Последнее философ оценивает как "орудие" мышления, которым верующий обязан владеть.

Аверроэс признает, что "исследование, опирающееся на доказательства", может находиться в противоречии с тем или иным речением святого писания. В таком случае следует пренебречь не доказательным выводом, а следованием букве Корана. "Мы утверждаем со всей решительностью, - заявлял он, - всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование" (152).

Он решительно протестовал против нападок на мусульманских философов по тем причинам, что те заняты делом, чуждым исламскому вероучению, привнесенным извне, а именно греческой философией. Культурный изоляционизм претил ему, а потому он настаивал на необходимости соблюдения преемственности в познании истины. "Всякий раз, - писал Ибн Рушд, - когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. Если что-то в этих книгах соответствует истине - переймем это у них, порадуемся этому и поблагодарим их за это; если же что-то окажется не соответствующим истине - укажем на это, предостережем от этого и простим их" (153).

Ибн Рушд не только "защищал" философию, но отводил ей более высокое по сравнению с богословием место. Он различал людей в соответствии с их познавательными способностями. К первой группе относятся простые смертные, "толпа", те, "кто вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; это риторики, составляющие широкую публику... К другому разряду относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьему разряду относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, т. е. по философской науке" (154). Иными словами, существует толпа, теологи и философы, причем последние принадлежат "к лучшему разряду людей", именно их Аллах выделил среди прочих.

Однако знание, доступное философам, "не подлежит разглашению", так как человека, не способного к уразумению апо-дейктических толкований, это "ввергает в неверие" (155). "Правильные толкования... нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики" (156). Они - удел избранных. Вредность деятельности "диалектиков"-теологов в том и заключается, что они не "с публикой, поскольку их способы Слишком темны для большинства; не с избранными, поскольку если приглядеться к этим способам, то окажется, что они слишком несовершенны, чтобы отвечать условиям доказательства" (157). Рассуждения теологов ведут к разнобою в трактовке священных текстов, разброду, ересям и неверию.

Философия провозглашается Ибн Рушдом не противницей религии, но, напротив, ее "спутницей и молочной сестрой", указующей "избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии" (158).

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

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

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

Несмотря на нападки католических теологов, влияние авер-роистских идей не прекратилось. Это побудило парижского епископа Тампье вместе с рядом французских богословов не только осудить, но и запретить 13 тезисов, приписываемых Ибн Рушду (хотя большинство из них было высказано последователем Аверроэса Сигером Брабантским). Аналогичный документ, запрещающий уже 219 тезисов, был принят в 1277 г. Аверроистские тезисы предавались анафеме также Жилем Римским и Раймондом Лул-лием на рубеже XIII и XIV вв. В течение трех столетий, до начала XVII в., аверроизм пользовался популярностью в Италии, особенно в университетах Болоньи и Падуи.

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

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

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

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

В Индии ядро ритуала составляло жертвоприношение. Веды, араньяки, упанишады, т. е. тексты, на базе которых выстраивались впоследствии теоретические построения, имели не познавательную ориентацию, а преимущественно практически-эсхатологическую. Авторов указанных текстов более всего интересовали вопросы не о том, существует или нет бессмертие, а то, как его достичь. Они добивались бессмертия при помощи особого рода ритуального знания с характерным для него "признаком длящегося, активного припоминания того или иного образа (мифологемы и т. д.), сопровождающего тот или иной внешний ритуальный акт, речевой и/или телесный" (159). Физический ритуал постепенно заменялся речевым и ментальным.

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

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

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

Примечательно, что особая роль в поддержании гармонии приписывается музыке. Первозвук присутствует во всех известных фрагментах, имеющих отношение к космогонии. Вот как об этом говорится, например, в своеобразной энциклопедии духовной культуры эпохи становления общекитайской цивилизации "Люйши чуньцю": "Истоки музыкального звука чрезвычайно далеки-глубоки. Он рождается [с той] высотой-интенсивностью, которая уходит в [неявленное] великое единое [дао]. Великое единое [дао] задает двоицу прообразов - лян и, двоица прообразов задает соотношение инь-ян. Изменяясь, это соотношение [за счет] поляризации сил инь и ян [усиливается], образуя [индивидуальный] звуковой [образ]. [Перемешиваясь], как хуньдунь, [звуковые образы] распадаются и вновь образуются, образуются и вновь распадаются - [все это мы] определяем как постоянный закон неба-природы" (160).

Китайская космогоническая модель описывает эманирующий мир как гармоничный музыкальный ряд (люй), в котором основной тон - так называемый Тон Желтого Колокола, выступающий аналогом Дао.

Музыка, согласно представлениям китайцев, является таинственным даром, перешедшим от героев архаики, а к тем, в свою очередь, от божеств-предков. Музыка содержит в себе "знание предков", облеченное в числовые соотношения (161).

Ритуальная музыка - "правильна", она резонирует пер-возвук, она гармонична, как идеальный музыкальный звукоряд. Тем не менее подобно музыкальному инструменту, нуждающемуся в периодической настройке, музыка-ритуал подвержена "ущербу" под влиянием внешних воздействий, а потому требует время от времени исправления (ею). Осуществляет такого рода настройку-исправление мудрец (шэнжэнь), выступающий в качестве своего рода "основного тона" внутри социума (162).

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

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

Механизм, препятствующий инновациям, в исламском мире был иным. Хотя и здесь, кстати, генезис философии также не был напрямую связан с мифом. Арабские письменные источники содержат чрезвычайно скудные сведения о мифотворчестве в арабской среде. Теоретическая рефлексия у арабов фактически берет начало от их обращения в мусульманство. Основные же догматы исламского вероучения (сильно выраженное фаталистическое кредо, вера в конечность, т. е. совершенство пророчества Мухаммада, утверждение шариата в качестве не подверженного пересмотру закона Аллаха и др.) располагали" к канонизированному стилю мышления. Напомним, что право на самостоятельное суждение - иджтихад было запрещено спустя два столетия после возникновения ислама. Даже самые независимые умы считали "непозволительным обсуждать или оспаривать начала шариата", утверждая, что "эти начала суть вещи божественные, находящиеся выше человеческого разума, а поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны" (163).

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

(94) Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993, с. 103.

(95) Общая история философии. Т. 2. СПб., 1910, с. 38.

(96) Там же, с. 43.

(97) Там же, с. 87.

(98) Мах Miiller F. The Six Systems of Indian Philosophy. Varanasi. Reprint, 1919, с. XIII.

(99) Гессе Г. К моим японским читателям. - Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982, с. 217.

(100) Shekhawat V. Specific Cultures and Coexistence of Alternative Rationalities: a Case Study of the Contact of Indian and Greco-European Cultures. - Journal of ' Indian Council of Philoeophical Research. New Delhi. Januaiy-April, 1992, vol. IX, ¦ 2. с. 132.

(101) Классическая йога ("Иога-сутры" Патанджали и "Вьяса-бхашья"). М., 1992. с. 89.

(102) Шохин В. К. Рационализм классической санкхьи: история и типология. - Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988, с. 180.

(103) Бхагавадгита 18, 49. Там же. 5. 19.

(104) Там же. 5, 19.

(105) Цит. по: Шохин В. К. Рационализм классической санкхьи: история и типология, с. 190.

(106) Классическая йога, с. 104.

(107) См.: Шохин В. К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки. - Рационалистическая традиция и современность. Индия, с. 39.

(108) Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 79.

(109) Там же, с. 77-78.

(110) Цит. по: Андросов В. П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. - Рационалистическая традиция и современность. Индия, с. 58.

(110) См.: Шохин В. К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки. - Рационалистическая традиция и современность. Индия, с. 39.

(111) Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 79.

(112) Там же. с. 77-78.

(113) Цит. по; Андросов В. П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. - Рационалистическая традиция и современность. Индия, с. 58.

(114) См.: Кобзвв А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 34.

(115) См.: Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993, с. 34-37.

(116) Там же. с. 37.

(117) Лунь Юй. - Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М.. 1972, с. 153.

(118) Там же, с. 144, 154.

(119) Там же, с. 144, 158.

(120) Там же, с. 140.

(121) Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии, с. 24.

(122) См.: Султанов Р. И. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики. - Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990. с. 43.

(123) Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. М., 1984, с. 55-56.

(124) См.: Fakhn Ma'jid. A History of Islamic Philosophy, c. 210-211.

(125) Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.. 1978, с. 105.

(126) Ал-Газали-Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 92-93.

(127) Там же, с. 93.

(128) Там же, с. 94.

(129) Там же.

(130) Там же. с. 89.

(131) Там же.

(132) См.: Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М. 1983.

(133) Там же, с. 95.

(134) Macdonald D. B. The Life of al-Ghazali. - Journal of the American Oriental Society. New York-New Haven, 1899, vol. 21, с. 103.

(135) Renan E. Averroes et aven-oisme. P., 1903, с. 74.

(136) Rahaman F. Islam. L.. 1966, с. 145.

(138) Rumi I. Mathnawi. 4, 4286-4289.

(139) Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия средних веков. М., 1975, с. 530.

(140) Цит. по: Роузентал Ф. Торжество знания, с. 188-190.

(141) Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия средних веков, с. 520-521.

(142) Ибн Араби. Геммы мудрости. - Смирнов А. В. Великий шейх суфизма МL 1993. с. 149-150.

(143) Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М.,

1980, с. 60, 62.

(144) Там же, с. 105.

(145) Там же. с. 153.

(146) Там же. с. 221.

(147) Там же, с. 366-371.

(148) Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты). - Избранные

произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961, с. 510.

(149) Там же, с. 516.

(150) Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. - Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973, с. 171.

(151) Там же, с. 172.

(152) Там же, с. 178.

(153) Там же, с. 175.

(154) Там же, с. 193.

(155) Там же.

(156) Там же, с. 196.

(157) Там же.

(158) Там же, с. 198-199.

(159) См. подробнее: Семенное B. C. Бхагавадгита в традиционной и в современной научной критике. М., 1985, с. 61 и сл.

(160) Цит. по: Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в "Люйши чуньцю". М., 1990, с. 41.

(161) См.: там же, с. 45.

(162) См.: там же. с. 60-61.

(163) Ибн Рушд. Опровержение опровержения, с. 513.

Глава VI

ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

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

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

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

Осознание необходимости такого сплочения могло быть обеспечено только просвещением народа. Оно, по словам Ахмеда Ризы, видного представителя младо-турецкого движения, является основой культурного прогресса. Просвещение обеспечивает богатство и процветание страны, величие государства и его будущее, права, жизнь и имущество людей.

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

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

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

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

Идея социального прогресса как следствия коллективных усилий представлялась несовместимой и с фаталистическим настроем ислама - нужно ли говорить об общественном прогрессе, если судьба людей и их поведение предопределены волей Божьей? Абсолютное принятие принципа телеологичности допускало толкование прогресса лишь в качестве процесса реализации заранее установленной Божественной цели.

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

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

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

Полярное отношение к традиции выражалось в отвержении, иногда даже в полном отказе от нее, как абсолютно устаревшей и непригодной в условиях нового времени. Одновременно наблюдалась чрезмерная идеализация западных ценностей и институтов. Подобный подход был проявлен со всей очевидностью представителями егаку - японской школы "западной науки". Один из основателей этого направления, Ямагата Банто (1746-1821), настойчиво убеждал соотечественников: "Нечего сомневаться в мастерстве Запада, надо следовать ему и горячо ему верить", поскольку в познании природы и понимании процессов, происходящих в мироздании, "единственно верной является западная наука, опирающаяся на эксперимент" (164).

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

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

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

Еще более радикально-модернистской была позиция самого влиятельного лидера "интеллектуальной революции" в Китае Ху Ши (1891-1962). Пользовавшийся большим влиянием в кругах буржуазной интеллигенции и студенчества, китайский философ резко порицал восточную и страстно восхвалял современную западную цивилизацию. Первую он называл "цивилизацией рикш", последнюю - автомобилей. Причина столь разительного разрыва, по его мнению, коренится главным образом в том, что для восточного склада ума характерна материалистичность, в то время как для западного - рационалистичность. Признаком "материалистичности" он считал "удовлетворенность судьбой", "подчиненность материальной среде", неспособность и нежелание переделать ее, вырваться за устоявшиеся пределы, "леность ума и духа". Рационалистичность же толковалась им как "неудовлетворенность", творческая активность, стимулирующая развитие философии и науки, постоянный поиск новых горизонтов и выход к ним.

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

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

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

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

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

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

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

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

Идея синтеза Востока и Запада была выдвинута также крупнейшим индийским философом XX в. Сарвепалли Радхакришна-ном (1888-1975). Он считал, что те, кто жаждет подражать Западу, с корнем вырывают древнюю цивилизацию, предлагают во имя якобы процветания и благополучия Индии признать в качестве ее "духовной матери" Англию, а "духовной бабушки" - Грецию. Однако подобное отношение к собственной культуре губительно: "Если общество перестает верить в свои идеалы, оно утрачивает ориентиры" (165). Вот почему разумнее и предпочтительнее строить жизнь "на уже заложенном фундаменте" национальной культуры (166), что не исключает, а напротив, обязательно предполагает усвоение ценных элементов западной цивилизации.

Методы усвоения могут быть разными. В одних случаях они реализуются через синтезирование западных и восточных идей. Авторитетный мусульманский мыслитель XX в., под редакцией которого опубликована фундаментальная "История мусульманской философии" (167), основатель Пакистанского философского конгресса Мухаммад Маян Шариф (ум. в 1965 г.) разработал онтологическую концепцию так называемого диалектического монадизма.

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

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

Пример синтеза восточной и западной традиций демонстрирует и самый видный профессиональный китайский философ XX в. Фэн Юлань (1895-1990) своим "новым конфуцианством", центральные положения которого интерпретированы как логические концепции. Согласно Фэн Юланю, "новое рационалистическое конфуцианство" базируется на четырех метафизических "столпах": принцип, материальная сила, субстанция Дао и Великое Целое. Концепция принципа вытекает из пропозиции: поскольку существуют вещи, надлежит быть и специфическим принципам; вещь должна следовать принципу, но последний не обязательно актуализируется в вещи, он принадлежит сфере реальности, а не актуальности. Концепция материальной силы следует из пропозиции: поскольку существует принцип, должна быть материальная сила, благодаря которой может существовать вещь; материальная сила не принадлежит актуальному миру, а относится к экзистенции. Дао означает "универсальный процесс", универсум "ежедневного обновления", постоянного изменения. Наконец, Великое Целое, в котором одно есть все и все есть одно, дает общее имя всему, оно соответствует Абсолюту западной философии.

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

Огульная критика и политико-идеологический прессинг прервали на десятилетия развитие "нового неоконфуцианства" в Китае, в то время как на Тайване оно стало доминирующим направлением философской мысли и проявилось в трех основных школах, получивших название школ Всеобщего синтеза. Современного неоконфуцианского синтеза и Китайского неосхоластического синтеза (169).

Школа Всеобщего синтеза представлена Фан Дунмэем (1899-1977) и его последователями, рассматривающими китайскую философию в качестве уникального типа трансцендентально-имманентной метафизики, а потому склонными к синтезу с теми западными философскими идеями, которые созвучны китайскому пониманию бытия и человеческой природы. Последователи Современного неоконфуцианского синтеза (Тан Цзюньи, Моу Цзун-сань и др.) акцентируют элементы трансцендентализма в китайском духовном наследии и пытаются найти основания для развития научного знания в субъективном опыте. Из западной философии для данной школы наиболее привлекательным явился немецкий идеализм, прежде всего кантовский трансцендентализм, а также гегелевская феноменология духа. Наконец, школа Китайского неосхоластического синтеза (У Цзинсюй, Ло Гуан) представляет собой попытку сочетать китайские философские идеи с томизмом: усматривается, например, связь или даже сходство конфуцианских концепций "Небесного мандата" (тянь-мин), человеческой природы (жэнь-син), "обучения (цзя-хуа) с понятиями "вечного закона", "естественного закона" и "позитивного закона" в христианской схоластической философии.

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

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

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

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

Реформаторская позиция в индуизме проявляется прежде всего в отказе от идолопоклонства, от политеизма, от наделения божеств антропоморфными чертами. Индусские реформаторы акцентируют особую роль человека в мироздании. Свами Вивекананда (1863- 1902) - один из выдающихся индийских мыслителей и общественных деятелей нового времени - неустанно напоминал об особой, божественной природе человека. "Прежде всего, избавьтесь от ограниченного представления о Боге, - говорил он, обращаясь к соотечественникам, - и увидьте Его в каждом человеке - работающим тысячей рук, вкушающим всеми устами... Я не замкнутое маленькое создание, я - частица Космоса. Я - жизнь всех сыновей прошлого, я - душа Будды, Иисуса, Мухаммада... Встаньте, вот высшая вера. Вы едины со вселенной. В этом заключено истинное смирение, а не в том, чтобы ползать на четвереньках и объявлять себя грешником" (170).

Индусский реформатор мечтал о том, чтобы каждый индиец обрел веру в самого себя, избавился от внутреннего рабства, "каждый восстал гигантом, способным своротить горы мощью своего интеллекта, чтобы он стал бесконечным Богом" (171). Показательно при этом, что Вивекананда видел главное призвание человека в земном труде, а не в аскезе, уходе от мира. Сопоставляя "подлинного" человека с "кажущимся", Свами утверждал, что "человек - величайшее из живых существ, земной же мир труда - наилучшее местопребывание для него, ибо только здесь он получает самые большие возможности для самосовершенствования" (172).

В том же гуманистическом учении пересматривается концепция Бога и человека в воззрениях мусульманских реформаторов. "Мир во всех его проявлениях, - писал поэт-философ Мухаммад Ик-бал (1873-1938), - от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в Эго есть выражение великого "Я" (173). Наивысшего уровня оно достигает в человеке. "Вот почему, - заключает Икбал, - Коран учит, что конечное Эго ближе к человеку, чем артерия на шее". И далее: "Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творении Бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца" (174).

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

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

Забота о личном спасении в принципе греховна. Высший нравственный долг - забота о других, реализуемая в национально-освободительном движении. По определению Ауробиндо Гхоша (1872-1950), радикально трансформировавшего самую влиятельную из индуистских классических религиозно-философских школ в "политический ведантизм", национализм - "это религия, ниспосланная Богом", нация - "воплощение одного из аспектов Божественного начала", любовь к Родине тождественна поклонению Богу. Названный Джавахарлалом Неру "властителем душ" индийцев, Ауробиндо Гхош пытается синтезировать в своем учении методы йоги, присущие различным направлениям религиозно-философской мысли Индии, с тем чтобы с помощью "интегральной йоги" преобразовать человеческую природу и общество в целом.

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

Необходимой предпосылкой творческой активности личности является раскрепощенность мысли. Обоснование права на самостоятельное суждение, на свободу от засилья догм - неизменный лейтмотив восточного реформаторства. Особая значимость для Востока проблемы соотношения веры и знания, религии и науки вполне объяснима, учитывая, что отставание стран указанного региона во многом связано с негативной установкой господствовавшего религиозного догматизма по Lотношению к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. По признанию мусульманского реформатора, идеолога панисламизма Джелал ад-Дина Афгани (1834-1905), в упадке арабо-мусульманской цивилизации "целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, и ему в этом всячески потворствовал деспотизм" (175). Такого же рода признания характерны и для других восточных реформаторов. Вину за отставание они склонны возлагать не на само традиционное вероучение как таковое, а на догматическую его интерпретацию. Отсюда вытекает задача обосновать совместимость веры и знания, доказать, что "истинная" религия - не враг, но союзник научного прогресса.

Основоположник "философии науки" в независимой Индии Правас Дживан Чаудхури (1916-1961), физик по образованию, не признает противопоставления науки и религии, считает, что в принципе "подтекст науки не отличается от религиозной истины, согласно которой Бог - творец мира..." Подтекст - это наблюдаемые в природе гармония и целесообразность - свидетельство существования сверхприродного, надмирового агента, каковым является универсальный, или космический, разум, условно именуемый Богом. Пользуясь ведантистской терминологией, Чаудхури характеризует деятельность разума как "игру" - лила, вызывающую богатство и разнообразие феноменального мира, в то же время уберегая его от хаоса. Задача науки - распознать и описать целесообразность, сопутствующую игре космического разума:

"Мы можем положить в основу доводов лишь идею космического духа как важную гипотезу для объяснения определенных особенностей нашего опытного знания мира" (176).

Продолжая ведантистскую линию в индийской философии науки, Сампурана Сингх доказывает, что религия должна быть "сплавлена" с философией и наукой в новое всеобъемлющее мировоззрение. Этот симбиоз необходим, поскольку "объективная наука обладает лишь мимолетным отблеском истины, тогда как религия рассматривает истину в ее тотальности" (177).

Та же линия на разграничение сфер влияния науки и религии прослеживается во взглядах Сейида Хусейна Насра (род. в 1933 г.), ведущего мусульманского философа современности. Выпускник физического факультета Массачусетского технологического института (США), а затем Гарварда, Наср накануне антишахской революции был ректором Тегеранского университета и директором Иранской шахской академии наук. Его концепция синтеза науки и религии опирается на определенные объективные основания. Шахский режим, как известно, активно проводил преобразования, направленные на модернизацию экономики страны. Это предполагало, конечно, и широкое внедрение научно-технических достижений, освоение современного экспериментального и теоретического знания. В то же время шах и его окружение стремились сохранить религиозные основания монархической власти. Таким образом, ставилась задача вывести экономику Ирана на уровень современных мировых стандартов, не затрагивая в то же время традиционных устоев общества.

Синтезируя науку и религию, С. Х. Наср руководствуется также желанием воспользоваться достижениями научно-технического прогресса, избежав его побочных негативных последствий. Наср обвиняет современного (читай: западного) человека в "безграмотном отношении" к природе, связанном с его преклонением перед рационализмом. Под последним имеется в виду "секулярное знание о природе... лишенное видения в ней Бога" (178). Рационализм, по его мнению, не' учитывает священный аспект природы, т. е. ее зависимость от Всевышнего, целиком и полностью ориентируя человека на освоение и завоевание природы, подчинение ее своим нуждам.

В построениях, синтезирующих науку и религию, С. Х. Наср апеллирует к суфизму. Онтологические основания существования науки и религии он выводит из природы человека, находящегося в срединном положении между небом и землей, абсолютной и относительной реальностями (179). Из состояния "отпадения от Бога" человек стремится вернуться в состояние близости к Нему, что проявляется в поиске вечного и абсолютного. Этот поиск осуществляется посредством "интеллектуальной интуиции", представляющей собой способность к озарению, мгновенному и непосредственному обнаружению в душе трансцендентного знания. Интеллектуальная интуиция потенциально присуща каждому, но полностью актуализируется лишь пророками и мистиками. Хотя интеллект и есть свойство человека, он в состоянии пользоваться им лишь с помощью откровения: вероучение создает ту среду, дает те необходимые ориентиры и установки, которые позволяют реализовать потенции интеллекта.

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

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

Гораздо более плодотворный подход к той же проблеме демонстрируют японские философы, прежде всего представители школы Киото. Основатель школы Китаро Нисида (1870-1945) пользуется столь огромным авторитетом у сограждан, что именно его "Исследование Добра" является единственной японской философской книгой, фигурирующей в списке обязательной литературы для абитуриентов колледжей Страны восходящего солнца. Эта работа была написана Нисидой в 1911 г., т. е. в период, когда перед японским обществом с особой остротой встала проблема разрешения противоречия между принятием достижений западной науки и технологии, с одной стороны, и сохранением традиционных культурных ценностей - с другой. Нисида счел неприемлемым для японцев западный сциентистский подход. Вместо освобождения науки от ценностного измерения он предпочел подход, соответствующий восточным культурным традициям. Различия между наукой, моралью, религией, искусством рассматривались им как внешние, поверхностные: "в глубине" каждый из перечисленных опытов включен в единый поток движения к доконцептуаль-ному "чистому опыту". (Понятие "чистый опыт" было заимствовано им у Уильяма Джеймса.) Мысль - это временный ответ на разрыв в исходном единстве опыта, ответ, который сам по себе направлен на возврат к изначальному единству. Чистый опыт, по словам Нисиды, это альфа и омега мысли.

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

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

Реформаторски переосмысленные онтологические, гносеологические и этические идеи неизменно отличаются социальной ориентацией. До обретения народами Востока политического суверенитета у них фактически отсутствовало четкое представление о том, какого рода социальное устройство является желательным. Ясно было лишь одно - необходимы радикальные изменения косной экономико-политической организации традиционного общества. Но в каком именно направлении? Вопрос этот со всей остротой встал в политически суверенных государствах. Предстояло сделать выбор между двумя действующими на мировой арене наиболее влиятельными политико-экономическими моделями - капиталистической и социалистической. Во многих случаях предпочтение было отдано варианту, в котором предполагалось сочетать элементы капитализма и социализма. Так появились теории "третьего пути развития", "религиозного социализма". В них акцентировалось внимание на тех традиционных институтах и ценностях, которые, казалось, могли обеспечить буржуазное развитие, сгладив одновременно присущие капитализму негативные последствия: принцип построения монашеской сангхи (общины) предлагался для организации общества в странах с преимущественным распространением буддизма; переосмысленное содержание индуистских понятий дана, яджна, тапас использовалось в Индии для обоснования движения бхудан - добровольного пожертвования земли; закат (налог в пользу бедных), запрет на получение рыба (процента с банковского капитала) и шариатский порядок наследования толковались как "столпы" исламской социально-экономической системы, ограничивающие злоупотребления частной собственностью.

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

Чучхеизм, по мысли его основного теоретика Ким Ир Сена, знаменует "новые рубежи революционной теории", творчески развивая марксизм-ленинизм. Этимологически чучхе представляет сочетание двух иероглифов. Первый - "хозяин", второй - "тело", в сочетании они означают "субъект". Поборники идей чучхе считают, что данная ими интерпретация понятия субъект представляет собой новую постановку вопроса "кто есть властелин мира?" Ответ: "Человек - хозяин всего, он решает все" или "Человек является существом, распоряжающимся миром (выделено авт.)" (180). На практике идеи чучхе означают "опору на собственные силы", проявляющуюся как "независимость в политике, самостоятельность в экономике, самооборона в защите страны" (181).

Возможности возникновения чучхеизма таили в себе теория и практика корейского революционного движения со времени своего зарождения. В корейском варианте социалистическая революция предполагала одновременно "раскрепощение" от гнета феодализма и иностранного господства, т. е. выдвигала задачи как социального, так и национального освобождения. В этих условиях мобилизовать массы на политическую активность и революционное подвижничество могли идеи, способные внушить людям, что счастье находится в их руках, что они и только они творцы собственной судьбы и судьбы отечества. Казалось бы, ключи к земному раю найдены: будь уверен в себе, прояви волю и упорство в достижении поставленных целей - и победа обеспечена. Однако в жизни все сложнее: от уверенности к самонадеянности, от идейной убежденности к догматизму - один шаг. Этот шаг был решительно сделан в 60-е годы; именно тогда чучхе вошло в лексикон и стало объектом теоретизирования. Толчком к тому явились события в СССР: разоблачение культа личности, либерализация общественной жизни. Своеобразное истолкование политически нейтральных понятий "субъект" и "самобытность" стало основным идеологическим заслоном на пути наступления "оттепели".

Идеи чучхе объявляются "единственными руководящими идеями" правительства КНДР, а оно, в свою очередь, - "самой передовой в мире революционной властью (182). Программа деятельности формулируется следующим образом: "Коммунизм есть народная власть плюс три революции. Если непременно укреплять народную власть и последовательно осуществлять три революции - идеологическую, техническую и культурную, то будет построен коммунистический рай" (183). Весьма существенно, что из трех революций на первый план выдвигается идеологическая: "Осуществляя три революции... должно придерживаться принципа последовательного обеспечения опережающего (выделено авт.) развития идеологической революции" (184). Итак, субъект - хозяин всего, все зависит от его решения, а оно, в свою очередь, - от уровня сознания. Отсюда логический вывод о необходимости тотальной идеологизации. Она сделала возможным оправдание режима военного коммунизма, беспредельного господства культа личности вождя, полной национальной изоляции, неоправданных претензий на обладание абсолютной истиной в вопросах мировой политики.

Опыт Северной Кореи - один из многих примеров того, что внедрение "чужих" моделей развития, в равной степени социалистических и капиталистических, сопряжено с сопротивлением "восточной реальности", преодолеваемой чаще всего политической диктатурой. В одних случаях - диктатурой одной партии и культом вождя, в других - военной диктатурой, в третьих - абсолютной монархией и т. д. Но даже сильная власть в конечном счете оказывается не в состоянии обеспечить успех "трансплантации". Послевоенная история Востока дает немало примеров "отторжения". Самое выразительное подтверждение тому - антишахская революция в Иране.

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

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

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

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

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

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

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

Изучение и в то же время переосмысление национальной философской традиции идет в двух основных направлениях, а именно по пути выявления содержащихся в ней потенций к восприятию научного знания и гуманизма, признающего автономию индивида и его свободу воли. Наиболее видные из "числа китайских философов (Фэн Ци, Ли Цзэхоу) выступают за замену ранее распространенного тезиса "китайская - субстанция, западная - функция" антитезой "западная - субстанция, китайская - функция". Под "западной субстанцией" подразумевается современная модернизация, а под "китайской функцией" имеются в виду методы приложения "западной субстанции" к китайской реальности. По словам Ли Цзэхоу, китайский народ должен реконструировать "китайское изучение" в соответствии с "западной субстанцией", которая включает в себя науку, технологию, производительные силы, институты управления и администрации, западную идеологию (марксизм и все другие важные направления современной мысли), а также сознательно использовать последнюю для трансформации китайского менталитета (184).

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

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

"Новые конфуцианцы" стремятся возродить интерес к традиционной китайской метафизике, полагая, что она принципиально отлична от западной, поскольку не признает онтологического дуализма. Для них характерно также особое внимание к проблемам соотношения традиции и модернизма; утверждение возможности существования незападных моделей модернизации; отказ от некритического восприятия западных идей, ценностей, институтов; неприятие сциентизма; признание непримиримых противоречий между индивидуальной свободой и общественным благом; отстаивание необходимости "трансцендентного (т. е. религиозного) как конечного источника ценностей" (185).

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

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

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

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

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

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

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

Не исключена, однако, и вероятность выбора восточными народами иных парадигм. Во всяком случае, поиск в этом направлении идет. Делаются заявки на открытие новых цивилизационных горизонтов. Подобного рода претензии связаны с такими различными персоналиями, как, скажем, экстравагантный создатель "Третьей мировой теории" лидер Ливийской джамахирии Муам-мар Каддафи и апостол ненасилия Махатма Ганди. Как это ни парадоксально, но, при всем культурном, идейном и политическом отличии позиций, авторов "новых" теорий объединяет нечто общее - дух возрожденчества. Именно эта определенная архаичность воззрений побуждает критиков проявлять поспешную легкость в осуждении и полном неприятии их кажущихся отсталыми воззрений. Но разве идеология Реформации не была "возвращением вспять, однако возвращением на новом, Lвысшем" уровне, на новом витке исторической спирали"? (186). Гандистская "ненасильственная цивилизация", безусловно, не есть буквальное повторение прошлого; это некое видение, возможно и утопичное, мироустройства будущего.

Махатма (букв. "Великая душа", так называли Ганди его соотечественники) кладет в основу своего проекта цивилизации всеобъемлющий принцип ненасилия. Насилие толкуется им как присутствие в человеке животного начала, а ненасилие (ахимса) - как свидетельство, знак его божественной сущности. Ахимса - синоним Истины-Бога, ее душа и средство реализации. Ганди признает, что сам по себе идеал ненасилия не оригинален. Как "вечная истина" он зафиксирован в заповедях святых писаний. Задача, однако, состоит в том, чтобы претворить заповедь, сделать ее нормой индивидуального и общественного бытия. Историю своей собственной жизни Махатма называет историей экспериментов с Истиной - ненасилием. Ганди осуществляет невиданный ранее эксперимент ненасильственного метода борьбы за национальную независимость - сатьяграха. Он вынашивает проект Рамарадж - "царства Божия (Рама - земное воплощение бога Вишну. - М. С.) на земле", основанного на универсальном торжестве принципа ненасилия. В этом царстве практически нет места машинному производству, по словам Ганди "убивающему гармонию человека с природой", являющемуся "змеиной норой", в которой гнездятся "сотни змей": города, уничтожающие деревни, рабство рабочих, эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в Бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т. д. (187). Вместо машины - прялка как символ кустарного промысла; вместо централизации производства и роста городов - децентрализация, возрождение деревни, сельской общины; вместо эксплуатации - "опекунские" отношения; вместо буржуазной демократии - ненасильственная политическая структура, именуемая сварадж и мыслимая как "конфедерация свободных и добровольно взаимодействующих" деревень, каждая из которых - своеобразное государство, обладающее всей полнотой власти и управляемое панчаятом (местное самоуправление); вместо разделения религии и политики - их обязательное единство, ибо всякое политическое действие должно быть нравственным, а следовательно, религиозно оправданным; наконец, вместо войн и борьбы наций - создание всемирного союза свободных народов, действие "закона любви" в международных делах.

Сам Ганди трезво оценивал перспективы реализации проекта "ненасильственной цивилизации". "Возможно, - писал он за два года до своей гибели, - мне язвительно заметят, что все это утопия и поэтому не стоит даже об этом думать. Если Эвклидова точка (хотя изобразить ее свыше человеческих способностей) имеет непреходящую ценность, то и нарисованная мною картина имеет ценность для будущего человечества" (188).

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

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

(164) Цит. по: Ногата Хирели. История философской мысли Японии. М., 1991, с. 305.

(165) Radhaknshnan С. Reader. An Anthology. Bombay. 1988 c. W.

(166) См Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М., 1957, с. 701.

(167) A History of Muslim Philosophy. Vol. I-II. Wiesbaden, 1963-1966.

(168) Sharif M. M. Dialectical Monadism. - The Contemporary Indian Philosophy. L. 1952. с. 585.

(169) См. подробнее: Shen Vincent. Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: An Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949. - Philosophy East & West. Apr. 1993, vol. 43, ¦ 2.

(170) Свами Вивекананда. Что такое религия. - Свами Вивекананда. Практическая веданта. Избранные работы. М., 1993, с. 365.

(171) Свами Вивекананда. Значение веданты для жизни индийцев. - Практическая веданта, с. 379.

(172) Свами Вивекананда. Джняна-иога. - Практическая веданта, с. 281.

(173) Muhammad Iqbal. The Reconstmction of Religious Thought in Islam. Lahore. 1962, с. 71.

(174) Там же, с. 72.

(175) Afghani / Refutation des materialistes. P., 1942. с. 184.

(176) Цит. по: Литман А. Д. Философская мысль независимой Индии (академические системы и религиозно-философские учения). М., 1966, с. 188.

(177) Singh Samporan. Dynamic Interplay between Science and Religion. Jodhpur 1978. с. 33.

(178) Nasr S. H. The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modem Man. LL 1968, с. 20.

(179) Nasr S. H. Knowledge and the Sacred. Edinburgh, 1981, с. 130.

(180) Ким Ир Сен. Об идеях чучхе. Пхеньян, 1979, с. 14.

(181) Там же. с. 51.

(182) Ким Ир Сен. Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе. Пхеньян, 1982, с. 9-10.

(183) Там же, с. 3.

(184) Там же. с. 13.

(184) См.: 5/ii Yanping. Developments in Chinese Philosophy Over the Last Ten Years. - Philosophy East & West. Jan. 1993, vol. 43, ¦ 1, с. 123.

(185) См. подробнее: Lin Tongqi, Rosemont Henry }r. and Ames Roger T. Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the "State-of-the Art". - The Journal of Asian Studies (August 1995), vol. 54, ¦ 3, с. 727-758.

(186) Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983, с. 97.

(187) См.: Ганди. Моя жизнь. М.. 1969, с; 450.