# Философия Древнего Востока

Середина I тысячелетия до н.э. – тот рубеж в истории развития человечества, на котором в трех очагах древней цивилизации – в Китае, Индии и Греции – практически одновременно возникает философия. Рождение ее было длительным процессом перехода от мифологического мировосприятия к мировоззрению, опирающемуся на знание, обретенное в интеллектуальном поиске.

Историкам еще предстоит ответить на вопрос, почему именно VI век до н.э. выделяется из общей череды столетий I тысячелетия до н.э. как время взрыва интеллектуальной энергии. Но уже сейчас известны многие предпосылки духовного, социального, политического и, наконец, экономического плана, подготовившие указанный перелом. Скачок в развитии производительных сил вследствие перехода от бронзы к железу, появление товарно-денежных отношений, ослабление родо-племенных структур, возникновение первых государств, рост оппозиции традиционной религии и ее идеологам в лице сословия жрецов, критика нормативных нравственных установок и представлений, усиление критического духа и рост научных знаний – вот некоторые факторы, из которых складывалась атмосфера, благоприятствовавшая рождению философии.

**Эпоха "брожения умов" в Индии и "борющихся царств" в Китае**

Общность генезиса не исключает своеобразия путей формирования систематизированного философского знания в различных очагах древней цивилизации.

В Индии этот путь пролегал через оппозицию брахманизму, ассимилировавшему племенные верования и обычаи, сохранившему значительную часть ведического ритуала, зафиксированного в четырех самхитах, или Ведах ("веда" – знание), – сборниках гимнов в честь богов. Каждая веда позднее обросла брахманом, то есть описанием, комментарием, а еще позже – араньяками ("лесные книги", предназначенные для отшельников) и, наконец, упанишадами (от словосочетания "сидеть около ног учителя"). Весь корпус ведических текстов считался шрути, то есть священным откровением. Истинными знатоками и толкователями ведической 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 всевластие брахманов и обрядовую рутину, стали аскеты, проповедники. Их называли шраманами, то есть "совершающими усилия". То были усилия не только аскетического порядка, но и интеллектуального, направленные на осмысление предписаний ведийской религии.

VI-V века до н.э. были отмечены распространением множества критических в отношении брахманизма течений. Главными из них были адживика (натуралистическо-фаталистическое учение), джайнизм и буддизм. На базе шраманских школ выросли и развились позже основные философские системы Индии. Первыми свидетельствами самостоятельного систематического изложения индийской философии явились сутры (изречения, афоризмы), датировка которых колеблется от VII-VI веков до н.э. до первых веков н.э. Отныне вплоть до Нового времени индийская философия развивалась практически исключительно в русле шести классических систем – даршан (веданта, санкхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса), ориентировавшихся на авторитет Вед и неортодоксальных течений: материалистической чарвака, или локаята, джайнизма и буддизма.

Во многом аналогичным было становление древнекитайской философии. Здесь также ломка традиционных общинных отношений, вызванная экономическим прогрессом, появлением денег и частной собственности, рост научных знаний, в первую очередь в области астрономии, математики и медицины, создали благоприятную почву для духовных перемен. Примечательно, что и в Китае первыми "оппозиционерами" выступали аскетствовавшие бродячие мудрецы, подготовившие в эпоху "Чжань го" ("борющихся царств") наступление "золотого века" китайской философии. Хотя отдельные философские идеи можно обнаружить в еще более древних памятниках культуры, каковыми в Индии были Упанишады и отчасти Ригведа, а в Китае – "Ши цзин" ("Канон стихов") и "И цзин" (Книга перемен"), философские школы и в том и другом регионе складываются приблизительно в VI веке до н.э. Причем в обоих ареалах философия, достаточно длительное время развивавшаяся анонимно, отныне становится авторской, будучи связанной с именами Гаутамы Шакьямуни-Будды, основателей джайнизма – Махавиры, адживики – Макхали Госала, первого китайского философа – Конфуция, даосского мудреца – Лао-цзы и т.д.

Если в Индии многочисленные философские школы так или иначе соотносились с ведизмом, то в Китае – 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. добившееся официального статуса государственной идеологии, сумело сохранить его до Нового времени. Наряду с конфуцианством наиболее влиятельными в соперничестве "ста школ" были даосизм, моизм и легизм.

**Бытие и небытие: их сущность и взаимосвязь**

Что волновало древних философов Востока, 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 на земле мыслящий человек, он неизменно будет вопрошать, что есть этот мир и каков смысл его собственного существования в нем.

Мифологическая картина мироздания, не различала реальное от иллюзорного, не выделяла человека из окружающего мира, а, напротив, одушевляла последний, очеловечивая его. Самые древние мифы описывают происхождение космоса не иначе как по аналогии с биологическим рождением. У индийцев то было брачное сочетание неба и земли. В воображении древних китайцев из бесформенного мрака родились два духа, упорядочившие мир: мужской дух ян стал управлять небом, а женский инь – землей.

Пока человек сталкивался главным образом со злом как проявлением сил природы, он относил его исключительно за счет сверхъестественных, надприродных сил. Но когда носителем зла все чаще становились сами люди, инородцы и даже соплеменники, это заставило усомниться в традиционных представлениях. Человеческое страдание – в различных его проявлениях – было стимулом к раздумьям, поиску глубинных смыслов. Символична в этом смысле легенда о Будде. Сын царя индийского племени шакья жил в полном благополучии до тех пор, пока однажды, выехав за ворота дворца, не увидел калеку, старца, похоронную процессию и, наконец, монаха-аскета. Эти четыре встречи потрясли Гаутаму, ранее не знавшего, что в мире есть горе, побудили его покинуть дворец, начать жизнь аскета. Прозрение наступило после шести лет сомнений и поисков. Гаутма стал просветленным – Буддой, поняв, что жизнь есть страдание, страдание имеет причины и существует путь к избавлению от него.

Не удовлетворенные мифологическим описанием происхождения мира, древние мыслители, подобно одному из мудрецов Упанишад Удалаке, начали задаваться вопросом: "Как же могло это быть? Как из не-сущего 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, философы, отказываясь от мифологического объяснения "порождения", утверждали "причинность" возникновения мира.

В Индии очень рано отмечено различение истинного бытия от мира явленного. Уже в гимнах Ригведы истинное бытие – сат – описывается как соответствующее законам, упорядочивающим мировой хаос и преобразующим его в космос. Небытие же – асат – выступает воплощением сил, дезорганизующих космос. Позднее в "Кена-упанишаде" о Сущем, именуемом Брахманом, говорится, что оно есть "иное, чем познанное, а также выше познанного". Чувства и разум признаются способными зафиксировать лишь конкретные проявления Сущего, но не постичь его самого.

Предфилософия Вед и Упанишад получила дальнейшее развитие в эпической поэме "Махабхарата", содержащей ряд текстов философского содержания. В "Бхагавадгите" – религиозно-философском наставлении Кришны (земное воплощение бога Вишну) Арджуне – эпическому герою – в момент перед началом битвы двух враждующих кланов, в драматические минуты, когда перед героем встает во всей беспощадной обнаженности вопрос о жизни и смерти, о смысле и сути бытия, Кришна 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"). Брахман – это то единое, что есть одновременно сущее и не-сущее, он не причастен к миру природных, преходящих форм:

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! [2]

Сущее именуется то Брахманом, то Атманом, при этом первый часто служит выражением объективного его аспекта (бог, вездесущий дух, единое), а второй – субъективного (душа).

В классической китайской философии, по мнению многих синологов, понятие бытия, как такового, вообще отсутствует. Внимание первых китайских философов было сосредоточено не столько на анализе субстанции вещей, сколько на их ценностном отношении, нормативной иерархии. Правда, последователи Лао-цзы (VI-V вв. до н.э.) – даосы под иероглифом "ю" (дословно "иметься", "наличествовать") и "у" (дословно "нет", "не имеется"), видимо, различали существование вещей, "наличное бытие", от несуществования, "небытия". К разряду последнего относилось дао (дословно "путь"), понимаемое как сверхбытие, великое единое, предельная реальность. Дао – вечно и безымянно, бестелесно и бесформенно, неисчерпаемо и бесконечно в движении, оно "праотец всего сущего", "нахождение дао в мире подобно великому стоку, куда все сущее в мире вливается подобно горным ручьям, стекающим к рекам и морям". Все сущее в мире рождается из бытия. А бытие рождается из небытия.

Можно полагать, что, утверждая: явленное дао "не есть постоянное дао" (именно этими словами начинается знаменитый даосский памятник IV-III в.в. до н.э. "Дао-дэ цзин" (см. чжан 32)), [3] китайские мыслители подчеркивали различие между истинным бытием и феноменальным. Но это различение не воспринималось ими как оппозиция единого множественному, как свидетельство иллюзорности мира чувственно воспринимаемых вещей. Дао, отличаясь от вещного мира, имеет в то же время сущностное с ним единство: "Нет такого места, где бы не находилось дао" (см. чжан 34). Видный представитель даосизма Чжуан-цзы (ок. 369-286 гг. до н.э.), называя вещью все, что имеет "форму, облик, звучание и цвет", говорит о дао, что оно "вещит вещи" и потому "не отграничено от вещей". Не признавая оппозиции явленного и сокрытого, философия дао представляла опытный мир символическим отражением реальности. Отсюда задача познания виделась в раскрытии символики, раскрытии, возможном не путем построения разумом логических конструкций, а посредством "странствия" в дао-потоке: "Не выглядывая из окна, можно видеть естественное дао. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не идет (то есть не ищет знания. – Авт.), но познает (все)" (чжан 47), – так выражена в "Дао-дэ цзине" общая мистическая установка даосизма.

Философы древности не просто констатировали существование первоначала, но пытались отыскать ему аргументированное доказательство, выявить его субстрат и даже структуру. Естественно, делали они это по-разному, выводы их отличались не только отсутствием единообразия, но и были зачастую взаимоисключающими. Так, продолжив теистическую тенденцию Упанишад, ведантисты отстаивали монистическую модель, в соответствии с которой Брахман – идеальное Единое, причина мира. Санкхьяики и йогины склонялись к дуализму: они признавали непроявленное пракрити, обладающее не поддающимися определению элементами – гунами. Последние условно можно соотнести с такими свойствами, как стабильность, активность и инерция. Через проявление гун мыслилось развертывание единого в многообразии мира. В то же время индийские дуалисты наряду с реальностью по сути материального пракрити признавали в качестве независимого первоначала психические элементы – пурушу, некий чистый субъект.

Локаятики, или чарваки, – индийские материалисты – утверждали, что первоначалу присущи четыре "великие сути": земля, вода, воздух и огонь. Представители ньяя и особенно вайшешики относились к числу древних атомистов. Атомы вайшешиков отличались чувственной конкретностью. Они имели вкус, цвет, запах, температуру, но в то же время были единообразны по форме и величине. Вайшешики усматривали причину существующего мира не в движении атомов, как это утверждали греческие атомисты, а считали, что атомы создают моральный образ мира, реализуя моральный закон – дхарму.

Наряду с идеализмом, дуализмом, материализмом и атомистическим плюрализмом в древнеиндийской философии имела немалое влияние так называемая негативная онтология буддистов. Согласно легенде, когда Будде задали вопросы: безначален ли мир или имеет начало, конечен ли он или бесконечен, какова природа абсолюта, в одних случаях ответа вообще не последовало, в других же он гласил, что вопросы эти пусты. Такую реакцию иногда оценивают как неспособность Будды к философствованию или как свидетельство его агностицизма. Но существует и иное, более справедливое суждение: позиция буддизма была "срединной" в том смысле, что согласно ей Вселенная представлялась "бесконечным процессом отдельных элементов материи и духа, появляющихся и исчезающих, без реальных личностей и без постоянной субстанции..." [4]

**Умопостижение: его пределы и методы**

Различению бытия и небытия, единого и множественного, неизменного и постоянного не могло не сопутствовать размышление над их сутью и взаимосвязью. Рядом с догматизмом религиозной веры развивалось мыслящее сознание, неуклонно расширялась доступная ему область, умножались и совершенствовались приемы, методы познания. Если, скажем, в брахманах знание было ритуальным, то есть сводилось к заучиванию определенных формул, припоминанию того или иного образа (мифологемы), сопровождавшемуся ритуальным действием, то древнеиндийским философским школам присуще было стремление к разработке методов рационального познания. Рационализм питался сомнением в отношении непреклонности авторитета ведийской традиции.

Бурная полемика, характеризующая особенно VII-I века до н.э., привела, с одной стороны, к выработке методологических схем, способных отвергнуть любое положение (аджнянавада – буквально "агностицизм"), а с другой – к разработке праманавады – учения о средствах достижения познания. В школе санкхьи признавались три праманы: восприятие (пратьякша), логический вывод (ануман) и свидетельство авторитета (шабда), ньяики добавляли четвертую праману – "сравнение", а миманса – "предположение" и т.д.

Многообразие теоретико-познавательных теорий Древней Индии трудно поддается структурированию. И все же русский ученый Ф.И.Щербатской, до сих пор самый авторитетный в мире исследователь буддийской логики, полагал возможным расчленить их на две группы: реалистической и нереалистической эпистемологии. К первой относились практически все направления древнеиндийской мысли, кроме буддизма. Реалистическая эпистемология сводилась к признанию познаваемости внешнего мира в его истинной реальности: "Вся структура внешнего мира, его отношения и причинность – все это познаваемо посредством органов чувств. Интеллект, или разум, – это качество, созданное в душе индивида с помощью особых факторов: он не является сущностью души. Посредством вывода интеллект познает те же самые объекты, которые уже были познаны посредством органов чувств, но он познает их с гораздо большей степенью ясности и отчетливости". [5] Реалистическая эпистемология наиболее детально разрабатывалась и отстаивалась в ньяя-вайшешике.

Самую решительную оппозицию реалистической теории познания представляла буддийская логика, выдающимся представителем которой был Нагарджуна (II в.) из школы мадхьямики. Логики-буддисты весьма аргументированно доказывали, что нет поистине ничего, что в определенном аспекте не было бы относительно, и поэтому можно отрицать конечную реальность всего существующего. "Собственная природа" вещей непричастна причинно-следственным отношениям, а потому она находится за пределами мира явлений, в области вечных, неизменных сущностей, "приобщение" к которым невозможно. Отсюда их нереальность или пустота: "Нет дхармы, которая не есть шунья".

Отсутствие четкого разграничения бытия от небытия, отражающее доминирующее в древнекитайской философии положение натурализма, сказалось на особенностях развития здесь теоретико-познавательного процесса. Из соперничавших "ста школ" в наибольшей степени эпистемологией была занята школа моистов (основатель Мо-цзы, 468-376 гг. до н.э.), стремившаяся к осмыслению таких метафизических категорий, как бытие, пространство, время, качество, причинность и т.д. Моисты пробовали подойти к характеристике процесса познания как процесса раскрытия причинности, выявления сходства и различия явлений, разделения вещей по родам. Ими были выдвинуты три правила проверки истинности знаний. Первое – "основание", под которым имелся в виду опыт и суждения древних мудрецов. Второе – "источник", то есть "факты, которые слышали и видели простолюдины". Третье – "применимость", иначе практическая польза. [6]

Гносеологические и логические проблемы рассматривались также в школе имен и у Сюнь-цзы (ок. 313-238 гг. до н.э.). Однако натуралистический настрой древнекитайской философии с присущей ей неразвитостью представлений об идеальном и трансцендентном препятствовал развитию формальной логики, диалектики как самостоятельных дисциплин. Китайские философы практически не оперировали понятием "противоречие" (а без этого невозможна и диалектика). Но зато китайские философы широко использовали понятие противоположности.

Наиболее широко философские термины использовались как средства классификации, установления иерархического порядка вещей. Отсутствие логической методологии компенсировалось методологией нумерологической (сян шу сюэ), состоящей из числовых комплексов и пространственных структур, связанных между собой символически, ассоциативно, эстетически и т.д. В основу стандартных нумерологических схем было положено три фундаментальных числа: 2, 3 и их сумма 5. От рождения вещам присуща двоичность, троичность и пятеричность, утверждал скриб Мо еще в 510 году до н.э. Онтологические эквиваленты двоицы – силы инь и ян, троицы – небо, земля и человек, пятерицы – пять элементов.

Таким образом, методология познания в Древнем Китае развивалась по двум основным направлениям – нумерологическому, генетически восходящему к архаичной культуре и гадательной практике, с одной стороны, и протологическому – с другой. В исследованиях советских синологов показано, что формально-универсальный характер нумерологической методологии создавал ей определенные преимущества по сравнению с протологической традицией. В результате последняя постепенно к концу III века до н.э. сошла с интеллектуальной сцены.

**Человек в философии и культуре Древнего Востока**

Характер взаимоотношений первобытного человека с природой вызывал ощущение неразрывной связности: силы природы персонифицированы в образах богов (человек испытывал на себе их могущество и ощущал бессилие в противостоянии им), люди и боги живут как бы общей жизнью, обладают общими чертами и даже пороками. Боги не только всемогущи, но и капризны, зловредны, мстительны, любвеобильны и тому подобное, в то время как герои мифов наделены фантастическими способностями в преодолении зла, в борьбе с врагами. То, что Гегель в свое время писал о взаимоотношении богов и героев Гомера, вполне приложимо к мифам народов Востока: "Все содержание, приписываемое богам, должно оказаться вместе с тем собственной внутренней сущностью индивидов, так что, с одной стороны, господствующие силы представляются индивидуализированными сами по себе, а с другой стороны, это внешнее для человека начало оказывается имманентным его духу и характеру". [7]

Постепенно упорядочение хаоса и организация мироздания начинают приписываться "первочеловеку". В ведических мифах это тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий Пуруша, ум или дух которого породил луну, глаза – солнце, уста – огонь, дыхание – ветер и т.д. Пуруша – это не только модель космоса, но и человеческого сообщества с самой ранней социальной иерархией, проявлявшейся в делении на "варны": из рта Пуруши возникли жрецы (брахманы), из рук – воинское сословие (кшатрии), из бедер – торговый люд (вайшья), из ступней – все остальные (шудры). Аналогичным образом в китайских мифах происхождение мира связывается со сверхъестественным человеком по имени Паньгу, из вздоха которого появились ветер и облака, из головы – гром, из левого глаза – солнце, из правого – луна, из туловища с руками и ногами – четыре страны света, из крови – реки, из пота – дождь и роса, из блеска глаз – молния и т.д.

Переходя к рассудочному осмыслению причинности мира в разнообразных проявлениях его постоянства и изменчивости, человек должен был по-новому увидеть и свое место, предназначение в нем. Он по-прежнему ощущал себя в неразрывности с космосом в целом, но уже задумывался о существовании первопричины, первоосновы бытия, некоего абсолюта. Взаимосвязь человека с абсолютом складывается как бы по двум моделям, в которых отражены одновременно особенности психологического склада восточных народов, и специфика общественного уклада древнеазиатского общества. Два столпа его составляют: централизованный деспотизм, основанный на государственном владении землей и водой, и сельская община. Практически безграничная власть восточного монарха преломилась в сознании как всемогущество единого, обретшего атрибуты главного божества.

В Китае единое – "великое начало, способное родить, наделить и погубить" человека, обожествлено в Небе – "Тянь". В "Ши цзине" ("Канон стихов") Небо – всеобщий прародитель и великий управитель: рождает на свет человеческий род и дает ему правило жизни. Упоминание правил жизни не случайно. Освещение общественных устоев, их сохранение и поддержание – важнейшая социальная функция культа Тянь. Примечательно, что складывающееся несколько позже представление о человеческом совершенстве предполагает прежде всего "гуманность", которая трактуется как следование правилам, ритуалу, этикету. "Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы", он обязан соответствовать требованиям ритуала. [8] "Этикет", помимо норм непреходящей ценности, вроде правдивости, доброты, смелости, морального императива "то, чего я не хочу, чтобы делали мне, я не хочу делать другим", [9] включал в качестве первостепенных принципов добродетельности уважение и строгое подчинение сложившемуся разделению социальных ролей: государь должен быть государем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном.

Конфуцианство, заложившее с древности идеологический фундамент китайского общества, выдвинуло в качестве краеугольного камня социальной организации – ли, что означало норму, правило, церемониал. Ли предполагало поддержание навечно рангово-иерархических различий. Согласно кононическому трактату "Ли цзы", Конфуций говорил, что без ли не может быть порядка, а следовательно, и процветания в государстве: "Нет ли – значит, нет различий между государем и подданным, верхами и низами, старыми и молодыми... Ли – установленный порядок вещей".

Аналогичным образом в Индии "образующий реальное и нереальное" Брахма не только "вечный творец существ", но и определяющий для всех "имена, род деятельности (карму) и особое положение". [10] Ему приписывается установление кастового деления и требование безусловного его соблюдения. Согласно исходящим от Брахмы "Законам Ману" (сложившимся в VI-V вв. до н.э.), высшее положение в обществе занимают жрецы – брахманы, служение которым оценивается как "лучшее дело" для простолюдина – шудры. Последний же "не должен накапливать богатств, даже имея возможность (сделать это), так как, приобретая богатства, притесняет брахманов". [11]

Обожествленное единое выступало, таким образом, как сила, довлеющая над человеком, упорядочивающая его мирские отношения, регулирующая и направляющая все его действия и поступки, тем самым лишающая какой-либо свободы выбора и волеизъявления. Такое представление о едином соответствовало системе восточной деспотии, где человек был лишен личностной индивидуальности. В то же время в азиатском обществе централизованный деспотизм сочетался с автономностью земледельческих общин. Строй последних отличался, по словам К.Маркса, "дуализмом", который мог служить для общины "источником большой жизненной силы". Освободив от уз кровного родства, община прочно сплотила людей воедино общей собственностью на землю и воду, но одновременно она оставила дом и двор в индивидуальном владении семьи: "...парцеллярное хозяйство и частное присвоение его плодов способствуют развитию личности, несовместимому с организмом более древних общин". [12]

"Дуализм" социальной организации своеобразно преломился и в общественном сознании: в рамках одной и той же культуры, наряду с представлениями, объективно способствовавшими подавлению индивидуальности, беспрекословному подчинению единовластию, существовали и противоборствовали воззрения, стимулировавшие развитие индивида. Так, в Древнем Китае рядом с этической концепцией конфуцианства, ориентированной на поддержание гармонии человека с социумом посредством соблюдения выработанных обществом нормативов, существовал даосский идеал гармонизации человека с космосом. В трактате "Чжуан-цзы" говорится будто Конфуций утверждал, что сам он "странствует в человеческом", в то время как даосы "странствуют за пределами человеческого". Даосский "выход" за пределы социума в космос отражал стремление личности вырваться из замкнутости "земного" круга, ощутить себя не винтиком мощного государственного механизма, но микрокосмом, структурно и сущностно тождественным космическому универсуму.

В индийской реальности "земной круг", замкнутый на санкционированную священными Ведами кастовую систему, настолько жестко детерминировал жизнь человека, что не оставлял каких-либо надежд на возможность избавления от страданий иным путем, чем путем разрыва "сансары" – цепи перерождений, выхода за ее пределы: если нельзя было изменить карму, надо было освободиться от нее. Отсюда путь аскезы и мистического поиска, предложенный в "Бхагавадгите", но в еще более развернутом виде в буддизме:

Ни к чему не привязанный мыслью,

победивший себя, без желаний,

отрешенностью и недеянием

человек совершенства достигнет. [13]

"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 тернии существования: это его тело – последнее". [14]

"Индивидуалистическая" модель совершенного человека отличалась от нормативной "социальной" тем, что не находилась в прямой зависимости от критериев благочествия, принятых в обществе. Совершенство определялось не сравнением с достоинствами других людей, а соотнесенностью с абсолютом, степенью близости к нему. "Тяжелая работа" по совершенствованию – многоступенчатый путь. Он начинается с соблюдения общечеловеческих норм морали, по существу включенных в кодекс поведения, предусмотренный каждым из вероучений. Далее следуют отречения от земных страстей, искушений, аскетический образ жизни. Отключенность от мирских дел позволяет сосредоточить все физические и психические силы на созерцании, на углубленном как бы вглядывании в себя, позволяющем в конечном счете ощутить свое "единение" с Истиной.

Восхождение по пути совершенствования в буддизме завершается состоянием нирваны. Понятие нирваны получало уточнение и развитие по мере роста влияния учения Гаутамы. Но именно потому, по-видимому, что это некая идеальная цель, желаемая, но практически вообще недостижимая, оно фактически так и не было никогда уточнено до такой степени, чтобы его оказалось возможным выразить какой-либо одной дефиницией. Значение полифонично: затухание, остывание, несуществование и т.д.

В неопределенности конечной цели (будь то нирвана в буддизме или дао в даосизме) огромный позитивный смысл: путь совершенствования бесконечен, он побуждает к универсальному развитию "всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу". [15]

И еще: многообразие смыслов свидетельствует о многовариантности социальных функций, которые, вообще, 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 служат для других примером бескорыстия, постоянным укором стяжательству, низким страстям и бездуховности. Миро- и жизнеотрицание нередко оказывается 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.

Оценивая сократовский принцип "Познай самого себя", Гегель назвал его "центральным пунктом всего всемирно-исторического поворота" в том смысле, что "место оракулов заняло свидетельство духа индивидуумов..." [16] Аналогичный поворот наблюдался практически в то же время и в культурах Востока. Тенденция к признанию самосознания в качестве источника добродетельности, субъективирование нравственности, наблюдаемое, в частности, в раннем буддизме, было выступлением против абсолютного авторитета Вед и суровости кастовой дисциплины.

Колебание между двумя крайностями: обоснованием общественного статуса морали за счет принижения реального индивида или утверждением конкретного индивида за счет игнорирования социальной сути морали было универсальной характеристикой античной эпохи. Однако особенности социального бытия древнеазиатского общества не могли не сказаться на перевесе "колебаний" в сторону неблагоприятную для дальнейшего развития свободной личности. Это, в свою очередь, определило и судьбы развития философской мысли, которая на протяжении веков, оставаясь в замкнутом пространстве традиционных мыслительных структур, занята была преимущественно их комментированием и истолкованием.

**Список литературы**

Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972.

Древнекитайская философия. Эпоха хань. М., 1990.

Ригведа. Мандалы I-IV. М., 1989.

Дхаммапада. М., 1960.

Семенцов В.С. Бхагавадгита в традициях и современной научной критике. М., 1985.