



УНИВЕРСАЛИИ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степанянц

Универсалии восточных культур

Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
2001

УДК 1/14
ББК 87.3(0)
У59

*Работа выполнена в рамках исследовательского проекта
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
№ 96-03-04100*

Ответственный редактор
М.С.Степанянц

Редакторы издательства
Т.А.Дубянская, З.М.Евсенина

*На первой стороне переплета
работа российского скульптора Лазаря Гадаева «Фортуна»*

Универсалии восточных культур. — М.: Издательская фирма
У59 ма «Восточная литература» РАН, 2001. — 431 с. (История восточной философии).
ISBN 5-02-018233-8

Коллективная монография посвящена исследованию культурных оснований, обеспечивающих специфику индийской, арабо-мусульманской и китайской цивилизаций. «Восточные» категории и понятия рассматриваются не замкнуто в контексте той или иной культуры, а в сопоставлении с соответствующими категориями западной философии. Труд отличается полемическим характером. Впервые читателям предлагается Словарь основных категорий и понятий трех восточных цивилизаций.

ББК 87.3(0)

ISBN 5-02-018233-8

© Институт философии РАН, 2001
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2001

ОТ РЕДАКТОРА

Замысел данного труда возник как логический переход отечественного философского востоковедения от накопления знаний о конкретных персоналиях, памятниках, школах, направлениях и даже этапах развития истории восточной мысли к обобщающим заключениям касательно тех отличительных особенностей каждой из философских традиций Востока, которые позволяют ее идентифицировать и отличить от других. Выявление «оснований», «сущностных характеристик» или «универсалий» восточных культур продиктовано также соображениями, выходящими за рамки положения дел в собственно российской ориенталистике.

Очевидное в нынешнее время усиление процессов глобализации и ответной реакции — роста национализма, различных видов «фундаментализма» — повсеместно способствовало признанию необходимости культурного и, более того, цивилизационного «самопознания», которое бы позволило, с одной стороны, противостоять экспансии одной цивилизации по отношению к другим, менее преуспевшим в усвоении научно-технического прогресса и во внедрении демократических форм общественного устройства, а с другой — могло бы благоприятствовать взаимодействию культур, продуктивности их диалога, «появлению реконструкции индивидуальных и коллективных мировоззрений»¹.

Но что значит идентифицировать культуру? Размышляя по этому поводу, старейший и один из наиболее авторитетных индийских философов, Дая Кришна, утверждает, что для идентификации цивилизации, т.е. глубокого и адекватного ее понимания, необходимо исследовать «центральную деятельность самопознающего интеллекта, а именно его постоянное вопрошание относительно всего, включая самого себя», ибо именно такого рода деятельность составляет основание той или иной цивилизации². Анализ «вопрошающей деятельности» пред-

¹ Charles Ess. Cultural Attitudes towards Technology and Communication: Avoiding Cyber-centrism on the Fiber Optic Road to the Global Village. Paper Presented at the Eighth East-West Philosophers' Conference. Honolulu, 2000 (unprinted), с. 24.

² Daya Krishna. Prolegomena to Any Future Historiography of Cultures and Civilizations. New Delhi, 1997, с. 223.

полагает выяснение, «в каких специфических формах она проявляется и на какие именно объекты она направлена»³.

Не меняя существа, можно сформулировать ответ на поставленный вопрос несколько иначе. Культура строится вокруг определенного «каркаса», составными которого являются мировоззренческие универсалии.

В строго философском смысле «универсалии» суть общие термины (имена, понятия) в отличие от единичных терминов. Проблема универсалий была поставлена еще античными философами. Спровоцированные аристотелевским учением о категориях (в свою очередь явившимся откликом, реакцией на концепцию идей, разработанную Платоном и особенно его учениками), греческие философы задавались вопросами: «Существуют ли роды и виды самостоятельно или же только в мышлении? Если они существуют самостоятельно, то тела ли это или бестелесные вещи? Обладают ли они в последнем случае отдельным бытием или же существуют в телесных вещах?».

Средневековая схоластика не только продолжила начатую античными философами дискуссию, но и придала ей центральное значение: обсуждение любых проблем так или иначе было неизменно связано с вопросом о месте и роли универсалий в структуре бытия и в процессе познания. Отношение к природе универсалий выразилось в трех подходах, обозначенных в истории философии как реализм, концептуализм и номинализм.

Реализм признал самостоятельное существование универсалий. В подлинном смысле реальны только Бог, идеи, или универсалии, и материя. Бог творит мир, сообщая каждой вещи бытие через ее родовую сущность, или идею. Универсалии, таким образом, являются **причинами**, порождающими индивидуальные субстанции. Концептуализм считал, что универсалиям соответствует нечто в самой реальности: они есть **образ**, извлекаемый мышлением из многих индивидов, сходных по своей природе. Номинализм отрицал существование универсалий как в Боге, так и в вещах: универсалии — это **знаки** в уме, сами по себе они являются единичными, а не общими сущностями.

В современном философском дискурсе проблема универсалий получила звучание, во многом отличное от привычного историко-философского. Вместо преимущественного внимания к онтологическому и теоретико-познавательному аспектам сегодня на первый план выступают аксиологический и культурно-идеологический ракурсы. Проблема универсалий предстает как вопрос об **основаниях** культуры. Интерес к последним и попытка их определения просматриваются в целом ряде работ зарубежных авторов, ярким примером чего являются трех-

³ Там же.

томник об «основаниях» (essentials) соответственно китайской, индийской и японской философии и культуры под редакцией Чарлза Мура⁴, труды Хаджиме Накамуры⁵, в частности «Способы мышления восточных народов», «Исходные предпосылки индийских философских систем» Карла Поттера⁶, «Основания индийской философии» Рам Натха Шармы⁷, «Интеллектуальные основания Китая» Фредерика Моута⁸.

Учитывая, что из российских философов академик В.С.Степин первый попытался дать развернутую характеристику понятия культурных оснований-универсалий и при этом прибегнул к привлечению не только западного, но и восточного материала (что является редким исключением в работах российских философов, не относящихся к числу востоковедов)⁹, мы сочли целесообразным открыть настоящий труд статьей «Мировоззренческие универсалии как основание культуры». Именно потому, что эта позиция провоцирует споры и размышления, есть смысл представить ее вниманию широкого круга востоковедов: всегда полезно знать взгляд на привычную для себя проблематику со стороны, он может быть свежим и более проницательным.

Не менее целесообразно иметь в виду, что думают о собственной культуре представители «восточной» мысли. Статья М.Т.Степанянц ставит целью представить читателю основные тенденции в позициях восточных философов в современном дискурсе по проблемам универсалий, в том виде, в каком они нашли выражение в работах индийского философа Деби Прасада Чаттопадхьяи, иранского религиозно-философского мыслителя Сейида Хоссейна Насра и мусульманского поэта-философа индо-пакистанского субконтинента Мухаммеда Икбала.

Авторы настоящего труда демонстрируют принципиально различные подходы к выявлению «универсальных оснований» восточных культур. Это различие отражает разброс мнений не только в отечественной академической среде, но и в мировом научном сообществе в целом. В.К.Шохин и В.Г.Лысенко рассматривают универсалии в традиционном историко-философском смысле как «наиболее фундамен-

⁴ The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture; The Indian Mind. Essentials of Indian Philosophy and Culture; The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture. Ed. by Charles A. Moore. Honolulu, 1967.

⁵ Hajime Nakamura. Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan. Revised English translation edited by Philip P. Wiener. Honolulu, 1964.

⁶ Karl H. Potter. Presuppositions of Indian Philosophies. Englewood Cliffs, N. Y., 1963.

⁷ Ram Nath Sharma. Essentials of Indian Philosophy. Kanpur, 1965.

⁸ Frederick W. Mote. Intellectual Foundations of China. N. Y., 1989.

⁹ См., в частности: В.С.Степин. Философская антропология и философия науки. М., 1992. Интересующая нас проблема была также поднята в недавно опубликованном труде академика Т.И.Ойзермана «Философия как история философии» (М., 1999, с. 83–105).

тальные, общезначимые и атомарные — не сводимые к другим — понятия, позволяющие осуществлять наиболее полную рубрикацию либо самих вещей, либо наших идей о них» (В.К.Шохин).

В.К.Шохин дает общий, сжатый, но емкий обзор категориальных систем всех основных философских направлений Индии, сопоставляя их с категориями западной традиции. Он особо отмечает, что «западные определения категорий „по умолчанию“ предполагают, что в философии есть только две фундаментальные области — гносеология и онтология. При этом явно забывается, что уже первые опыты структуризации философского знания, начиная с Ксенократа и стоиков, т.е. уже по крайней мере с конца IV в. до н.э., включали в его предметность помимо „логики“ и „физики“ также и „этику“, которая была неизменной составляющей в любом философском системостроительстве вплоть до XX в. включительно». В индийской же философии (что особенно очевидно, в частности, в джайнизме) многие категории относятся как раз к той сфере философии, которая ближе всего к «этике», говоря точнее, сотериологии.

Наиболее детально В.К.Шохин анализирует категории ньяи. Эволюция *падартх* приводит его к выводу о том, что 16 *падартх* ньяи первоначально не были философскими категориями как таковыми. Они составляли лишь куррикулум «междисциплинарной» дискурсивно-контровертивной деятельности индийского интеллектуала. Только у Ватсаяны *падартхи* обретают статус категорий, и одновременно ньяя становится философской системой, обеспеченной специфическим категориальным фундаментом.

Из всех индийских школ вайшешика наиболее близка по содержанию своего категориального аппарата к европейской традиции. Однако история европейской философии дает примеры концепций универсалий, возникших на чисто идеалистической основе («идеи» Платона, «форма» Аристотеля, средневековый реализм). Как возможна подобная концепция в случае вайшешики, учитывая, что последняя была по своей сути натурфилософской школой, стремившейся к объяснению мира в «атомистико-механических» терминах? На этот вопрос пытается дать ответ В.Г.Лысенко.

Проследив эволюцию вайшешики на протяжении веков, отразившуюся в воззрениях наиболее видных представителей этой *даршаны*, автор приходит к заключению о том, что последовательная реалистическая позиция в теории познания («эпистемологический реализм») стала «повивальной бабкой» доктрины универсалий, т.е. реализма в схоластическом смысле («метафизический реализм»). Поэтому даже ранняя вайшешика была уже вполне сложившейся метафизической системой, созданной во многом для поддержки доктрины универсалий. Последняя же появилась в вайшешике под сильным влиянием грамматической традиции: проблемное и даже концептуальное поле

доктрины универсалий вайшешики было подготовлено именно этой традицией, и универсалии вайшешики были своего рода философским продолжением или даже разрешением споров грамматистов о значении слова.

Сосредоточение внимания на категориях ньяи и вайшешики не случайно: из шести классических брахманистских *даршан* (своеобразных религиозно-философских систем) указанные две, обычно представленные в паре, демонстрируют глубокий интерес к философским категориям в наиболее близком для западной традиции смысле.

В третьей из статей представляемого труда, посвященных индийской философии, акцент сделан на ключевом, особенно для веданты, понятии Бога как относящегося к высшему виду общих представлений (*пара-апара-паранара*), т.е. своего рода универсалии универсалий. О.В.Мезенцева, опираясь на воззрения индийских мыслителей XIX–XX вв. (Рам Мохан Роя, Свами Дайянанды Сарасвати, Вивекананды, Махатмы Ганди, Ауробиндо Гхоша — наиболее видных представителей неоведантизма), делает заключение о том, что в новых исторических условиях неоведантисты отошли от традиционного рассмотрения соотношения Атман–Брахман, предприняв попытку гуманистического подхода и «разработки универсального синтеза исторических обликов Бога». Автор стремится продемонстрировать **эволюцию** мировоззренческих универсалий как категорий, в которых аккумулируется исторически накопленный социальный опыт, выражаются осмысление и оценка мира человеком определенной культуры и времени.

Мусульманская цивилизация представлена статьями Е.А.Фроловой и Н.В.Ефремовой. Их подход к рассмотрению универсалий арабомусульманской культуры контрастирует с тем, который до сих пор превалировал в отечественной науке. Хотя в литературе на русском языке (мы имеем в виду авторов из разных республик бывшего СССР) никто практически не выражал согласия с крайне европоцентристскими оценками арабской классической философии как простой «репродукции» платоновско-аристотелевской мысли (Ф.Циммерман) или как «бытия» древнегреческой философии на инокультурной почве (Р.Волзер), все же привычным было рассмотрение системы универсалий как некоего слепка с античного категориального аппарата (выявлялся тот же набор категорий: материя, форма, сущность, общее, единичное, необходимость, причинность и т.п.). Только в последние годы в ряде статей¹⁰, а затем в монографии¹¹ А.В.Смирнова было

¹⁰ *Andrey Smirnov. Understanding Justice in Islamic Context. — Philosophy East and West. Honolulu, 1996, vol. 46, № 31; Causality and Islamic Thought. — Companion to World Philosophies. Blackwell, 1997; Truth and Islamic Thought. — Ibid.*

¹¹ *А.В.Смирнов. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.*

высказано серьезное сомнение в легитимности приписывания терминам, заимствованным мусульманскими мыслителями из античной философии, того же смысла, который вкладывали в них греки и их последователи. Анализ таких важнейших понятий, как существование—не-существование, истина, причинность, справедливость, в контексте исламского интеллектуального наследия позволяет А.В.Смирнову утверждать, что наполнение одних и тех же слов-терминов содержательным смыслом находится в прямой зависимости от «процедуры смыслополагания».

Е.А.Фролова обращается к концепции греха, культурной универсалии *par excellence*, осмысление которой выводит за рамки исламской теологии, позволяя поставить философские, онтологические и гносеологические проблемы, раскрыть особенности этического сознания мусульман. Понятие греха рассматривается в широком компаративистском плане: в сравнении различных подходов внутри самой исламской традиции, в сопоставлении последней с христианской, в сопряженности «греха» с такими ключевыми понятиями, как Абсолют—Бог, добро—зло, вера—знание, разум—воля. Е.А.Фролова полагает, что из характерного для ислама постулата нейтральности человеческой природы вытекает и другая отличительная особенность — ориентация человека не столько на покаяние, сколько на благодеяние.

Н.В.Ефремова обращается к не менее значимой для мусульманской культуры универсалии бессмертия. Ее занимает преимущественно осмысление проблемы бессмертия у восточных перипатетиков. Последние известны своим ниспровержением эсхатологического инкарнационализма и философским обоснованием иммортализма. Н.В.Ефремова прослеживает также, как в рамках иммортологии (в частности, авиценновской) восточные перипатетики, в противовес учению мутакаллимов о душе как акциденции, стремятся доказать ее более значимый онтологический статус, субстанциональность и нетленность. Восточно-перипатетическая иммортология переносит идею бессмертия из морально-этической сферы в область эпистемологическую, выдвинув на первый план ноологическую проблематику. Интеллектуалистское понимание бессмертия находит свое высшее выражение в аверроистском моноизме, провозгласившем вечность общечеловеческого разума.

Дальнейшая проработка темы бессмертия с привлечением текстов, отражающих позиции представителей прежде всего таких ведущих направлений исламской мысли, как калам, суфизм и исмаилизм, может позволить в будущем с большей определенностью охарактеризовать своеобразие понятия бессмертия как универсалии мусульманской культуры.

Рассмотрение проблемы универсалий в рамках китайской культуры является достаточно спорным. В ориенталистике довольно глубоко

укоренено мнение о том, что «для Китая представление об универсалиях нехарактерно. Китайцы в целом не имеют иерархии универсалий, известной грекам или индийцам»¹². Изучение словаря канонических текстов, в частности «Ши цзина», привело французского востоковеда М.Гарне¹³ к выводу о том, что китайские понятия выражаются в сугубо конкретной форме. Наличие более трех тысяч слов для выражения ограниченного числа идей свидетельствует, что слова — это в подавляющем большинстве случаев названия идей-форм существующих вещей, пребывающих в партикулярных ситуациях¹⁴.

Существует и прямо противоположное мнение, утверждающее наличие собственно китайского категориального аппарата. При этом речь идет именно о **культурных** универсалиях. Отечественные синологи в последние годы задались целью проанализировать ряд ключевых понятий. О результатах этих усилий свидетельствует несколько коллективных трудов и монографий, посвященных отдельным категориям¹⁵, а также энциклопедический словарь «Китайская философия» (М., 1994).

Пожалуй, наиболее последовательно и настойчиво из всех российских философов системным исследованием категорий китайской философии на протяжении многих лет занимается А.И.Кобзев. В настоящий труд включена его статья «Категории и основные понятия китайской философии и культуры», в которой он обстоятельно обосновывает позицию, диаметрально противоположную той, которую отстаивают синологи (в первую очередь Т.П.Григорьева, Е.В.Завадская и В.В.Малаявин), считающие категории традиционной китайской философии не более чем квазипонятиями, принципиально неопределимыми образами, метафорами, высшим смыслом которых является «поэтическая энигматичность». По определению А.И.Кобзева, «категории китайской философии суть также категории китайской культуры, и их следует понимать как символы, заведомо предполагающие различные, в том числе и метафорические, и конкретно-научные, и абстрактно-философские, уровни интерпретации». Что касается самих категорий культуры, то их предлагается определять как наиболее общие понятия, «имеющие однозначный иероглифический эквивалент, находящиеся в системной (классификационной) связи с понятиями, традиционно считающимися основными в китайской философии, и обладающие символическими коррелятами на всех уровнях духовной и культурной деятельности, т.е. в науке, искусстве, обыденном сознании, традиционных формах быта и т.д.».

¹² Hajime Nakamura. Ways of Thinking..., с. 186.

¹³ M.Garnet. La pensée chinoise. P., 1934.

¹⁴ См.: Hajime Nakamura. Ways of Thinking..., с. 178.

¹⁵ Дао и даосизм в Китае. М., 1982; От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998.

А.И.Кобзев категорически возражает против разделения множества категорий на подмножества по принадлежности к различным философским школам, полагая, что «китайские категории — элементы единого для своей культуры общефилософского языка (единой общефилософской терминологии) и сами по себе не определяют специфику какой бы то ни было философской школы». В качестве рабочего материала и отправного пункта для дальнейших исследований предлагается синоптический список основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры.

Даже те, кто, как А.И.Кобзев, не сомневается в наличии собственно китайской системы культурных универсалий, вынуждены признать трудность, если не невозможность нахождения китайских эквивалентов для многих общих понятий, категорий, известных другим культурам. В китайском лексиконе, например, отсутствует даже термин, соответствующий понятию «философия». Во второй статье А.И.Кобзева, включенной в настоящий труд, автор демонстрирует сложность и подлинно китайское своеобразие выражения категории «философия».

Еще один из возможных подходов к заявленной теме представлен А.В.Никитиным. В его статье своеобразие вьетнамской средневековой культуры выражено не через категории-понятия, а через универсальное для вьетнамцев отсутствие практики ведения теоретического диалога или полемики. По мнению автора, сопряженные со всяким спором сомнения, критика, соперничество и т.п. имеют в культуре Вьетнама отрицательный смысл. Нормой для вьетнамской культуры является гармония, а не ситуация конфликта мнений. Однако подлинная гармония так называемых «трех учений» (конфуцианства, буддизма и даосизма) никогда не была реализована, поскольку в конечном счете она сводилась лишь к мнимой видимости, реально же положения «трех учений» подчинялись стереотипам имперской религиозной идеологии.

Итак, мы попытались представить проблему универсалий восточных культур в разнообразии возможных к ней подходов. Мы оставляем открытым вопрос о том, существуют ли вообще универсалии культуры. Если таковые признаются, то что под ними следует подразумевать? Допустимо ли расширительное, отличное от традиционного историко-философского толкования понимание культурных универсалий? Каковы средства описания последних? Допустимо ли полагать, что не универсалии, а другие механизмы определяют характер культуры? Нашу открытость к полемике в самой острой форме мы подтверждаем публикацией статьи А.В.Смирнова в рубрике «Альтернатива „универсализму“».

Труд завершается Словарем ключевых, **знаковых** категорий и понятий, которые наиболее ярко представляют универсальные особенности индийской, китайской и арабской культур.

Книга посвящается памяти Г.А.Ткаченко не только для того, чтобы выразить наше уважение коллеге, но и потому, что Григорий Александрович, особенно в последнее десятилетие жизни, много размышлял и трудился над составлением того, что он сам называл «тезаурус культуры», т.е. своеобразного идеографического словаря, в котором показаны семантические отношения между лексическими единицами «несущей конструкции» китайской культуры¹⁶.

М.Степаняну

¹⁶ См.: Ткаченко Г.А. Культура Китая. Словарь-справочник. М., 1999.

В.С.Степин

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ УНИВЕРСАЛИИ КАК ОСНОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ

Универсалии в семиотике культуры

Любые крупные перемены в человеческой жизнедеятельности предполагают изменение культуры. Внешне она предстает как сложная смесь взаимодействующих знаний, предписаний, норм, образцов деятельности, идей, проблем, верований, обобщенных видений мира и т.д. Вырабатываемые в различных сферах культуры (науке, обыденном познании, техническом творчестве, искусстве, религиозном и нравственном сознании и т.д.), они обладают регулятивной функцией по отношению к различным видам деятельности, поведения и общения людей. В этом смысле можно говорить о культуре как сложноорганизованном наборе надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, программ, в соответствии с которыми осуществляют-ся определенные виды деятельности, поведения и общения¹.

В свою очередь, воспроизводство этих видов обеспечивает воспроизводство соответствующего типа общества. Культура хранит, транслирует, генерирует программы деятельности, поведения и общения, которые составляют совокупный социально-исторический опыт. Она фиксирует их в форме различных знаковых систем, имеющих смысл и значение. В качестве таких систем могут выступать любые компоненты человеческой деятельности (орудия труда; образцы операций; продукты деятельности, опредмечивающие ее цели; сами индивиды, выступающие как носители некоторых социальных норм и образцов

¹ В жизнедеятельности людей взаимодействуют программы двух типов: биологические (инстинкты самосохранения, питания, половой инстинкт, инстинктивная предрасположенность к общению, выработанная как результат приспособления человеческих предков к стадному образу жизни, и т.д.) и социальные, которые надстраивались над биологическими в процессе становления и развития человечества (поэтому их можно назвать надбиологическими программами). Если первые передаются через наследственный генетический код, то вторые хранятся и передаются в обществе в качестве культурной традиции.

поведения и деятельности; естественный язык; различные виды искусственных языков и т.д.).

Динамика культуры связана с появлением одних и отмиранием других надбиологических программ человеческой жизнедеятельности. Все эти программы образуют сложную, развивающуюся систему, в которой можно выделить три основных уровня. Первый из них составляют реликтовые программы, представляющие собой своеобразные осколки прошлых культур, уже потерявшие ценность для общества новой исторической эпохи, но тем не менее воспроизводящие определенные виды общения и поведения людей. К ним относятся многие обычаи, суеверия и приметы, имеющие хождение даже в наши дни, но возникшие еще в культуре первобытного общества. Например, этнографы отмечали, что даже в начале XX столетия у многих народов, в том числе и у русских, эстонцев, украинцев, существовало поверье, согласно которому вступление в половые связи перед охотой и рыбной ловлей может привести к неудаче. Это поверье является реликтом производственно-половых табу первобытной эпохи.

Второй уровень культурных образований — программы, которые обеспечивают воспроизводство форм и видов деятельности, жизненно важных для данного типа общества и определяющих его специфику. Наконец, можно выделить еще один (третий) уровень культурных феноменов, в котором вырабатываются программы будущих форм и видов поведения и деятельности, соответствующих будущим ступеням социального развития. Генерируемые в науке теоретические знания, вызывающие перевороты в технике и технологии последующих эпох, идеалы будущего социального устройства, нравственные принципы, разрабатываемые в сфере философско-этических учений и часто опережающие свой век, — все это образцы программ будущей деятельности, приводящие к изменению существующих форм социальной жизни.

Такие программы появляются в результате поиска путей разрешения социальных противоречий. Их становление закладывает контуры новых типов и способов деятельности, а их генерация выступает как результат и выражение творческой активности личности.

В сложном калейдоскопе культурных феноменов каждой исторической эпохи можно выявить их основания, своего рода глубинные программы социальной жизнедеятельности, которые пронизывают все другие феномены и элементы культуры и организуют их в целостную систему. Реализуясь в деятельности, они обеспечивают воспроизводство сложного сцепления и взаимодействия различных ее форм и видов. Основания культуры определяют тип общества на каждой конкретной стадии его исторического развития. Они являются предельно обобщенной системой мировоззренческих представлений, которые формируют целостный образ человеческого мира. В связи с этим воз-

никает вопрос о структуре таких представлений, способах их бытия, формах, в которых они реализуются.

Таковыми формами являются мировоззренческие универсалии культуры, категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта.

Здесь речь идет не о категориальных схемах мыслительной деятельности вообще, а о конкретных проявлениях этих категориальных схем в культуре конкретной исторической эпохи.

Категориальные схематизмы сознания можно анализировать на различных уровнях абстракции. Можно говорить о категориях как формах мышления, подчеркивая в первую очередь то, что характеризует любое человеческое сознание. На этом уровне анализа можно выделить многие важные характеристики категорий, которые инвариантны по отношению к их различным конкретным проявлениям в различных культурах.

С этих позиций можно установить, что категории фиксируют наиболее общие определения бытия, выявленные развитием познания и практики. Выражая предельно общие структурные характеристики мира соответственно уровню развития познания и практики, они задают определенные способы фрагментации и синтеза его объектов. Категории являются квинтэссенцией накопленного человеческого опыта, опираясь на который каждое новое поколение познает и преобразует мир.

Следующий уровень анализа учитывает историчность развития категорий, их связи с развитием человеческой деятельности, в контексте которой эволюционируют категориальные схемы сознания, оказывая на развитие деятельности активное программирующее воздействие. При таком подходе выясняется, что категориальные схемы не сводятся только лишь к когнитивным структурам, но вместе с тем и определяют эмоциональное восприятие человеком мира, его оценку явлений и событий окружающей действительности. Они выражают наиболее общие характеристики как субъект-объектных, так и субъект-субъектных отношений человеческой деятельности, служат своеобразной матрицей их воспроизводства на конкретных этапах их исторического развития.

Категории, которые фиксируют наиболее общие, атрибутивные характеристики объектов, включаемых в человеческую деятельность, выступают в качестве базисных структур человеческого сознания. Они универсальны, поскольку любые объекты (природные и социальные, в том числе и знаковые объекты мышления) могут стать предметами деятельности и в любых объектах обнаруживаются атрибутивные характеристики, которые развивающаяся практика выявляет

в предметном мире и, перенося их в идеальный план сознания, фиксирует в форме категорий пространства, времени, движения, вещи, свойства, отношения, количества, качества, меры, формы, содержания, причинности, случайности, необходимости и т.п.

Но человеческий мир состоит не только из объектов, которые преобразуются людьми и к которым они относятся как к предметам, удовлетворяющим их потребности. Мир человека включает самого человека как субъекта деятельности, поведения и общения, его активность, его духовную жизнь и отношения с другими людьми. В историческом развитии культуры наряду с категориальными структурами, характеризующими мир объектов, формируются и функционируют особые типы категорий, посредством которых выражены определения человека как субъекта деятельности, особенности его общения, его отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни. К ним относятся категории: «человек», «общество», «я», «другие», «труд», «сознание», «добро», «красота», «вера», «надежда», «долг», «совесть», «справедливость», «свобода» и т.п.

В жизнедеятельности человека они играют не меньшую роль, чем категории предметного мира. Они фиксируют в наиболее общей форме исторически накапливаемый опыт включения индивида в систему социальных отношений и коммуникаций, его определенность как субъекта деятельности.

Развитие человеческой деятельности, появление ее новых форм и видов выступает основанием для развития обоих типов категорий. В их системе могут возникать новые категории, а уже сложившиеся могут обогащаться новым содержанием. В этом развитии категориальные структуры, которые фиксируют наиболее общие признаки субъекта деятельности, оказываются скоррелированными с категориальными структурами, фиксирующими атрибуты предметного мира (мира объектов, на которые направлена деятельность).

Категории возникают, развиваются и функционируют в культуре как целостная система, где каждый элемент прямо или косвенно связан с другими. Эта система предстает как обобщенная модель человеческого мира, которая транслируется в культуре и усваивается индивидами в процессе социализации. В соответствии со сложившейся в культуре категориальной моделью мира осуществляются те вариации деятельности и поведения людей, которые характерны для определенной эпохи социального развития. Категориальная модель мира выражает мировоззрение данной эпохи, определяя не только объяснение и понимание мира человеком, но и его мироощущение. Чтобы подчеркнуть историчность содержания категорий, их особую социальную окрашенность, их иногда именуют «категориями культуры» (А.Я.Гуревич).

Здесь важно предварительно зафиксировать различие между категориями (мировоззренческими универсалиями) культуры и философскими категориями. Их отождествление часто приводит к многим трудностям и недоразумениям как в понимании функций культуры, так и в понимании места и роли в культуре философского знания.

Одни и те же термины, используемые для обозначения универсалий культуры и философских категорий, не должны порождать представлений относительно их тождественности. Универсалии культуры могут функционировать и вне философского знания. Существовали культуры с присущим им категориальным строем сознания, которые не породили развитых форм философии, например в Древнем Египте, где в лучшем случае можно обнаружить элементы предфилософии, имея в виду мировоззренческие идеи, выраженные в мифах.

Универсалии культуры организуют познание мира ребенком, когда он усваивает их смыслы в процессе социализации, но это не означает, что ребенок занимается философией. Например, в становлении и развитии детского мышления есть такой период, когда ребенок беспрестанно задает вопрос «почему?». «Почему окна потеют?», «Почему ветер развеивает волосы?», «Почему наступает ночь?» Он осваивает категорию причинности, упорядочивает и рубрифицирует свой индивидуальный опыт соответственно тем смыслам универсалии «причинность», которые аккумулируют предшествующий социальный опыт поколений, зафиксированный в культуре. Но при этом он, конечно, не осуществляет рефлексии над универсалией «причинность» и не размышляет над принципом детерминации. Универсалия «причинность» функционирует в его опыте на уровне бессознательного.

Философия же начинается тогда, когда осуществляется *рефлексия* над мировоззренческими универсалиями культуры. В этом процессе универсалии культуры из неосознаваемых оснований деятельности, поведения и общения становятся особыми предметами изучения. А так как сознание в любые эпохи развивается в соответствии с доминирующими смыслами универсалий культуры, то в философской рефлексии оно анализирует и оценивает свои собственные основания.

В результате философского осмысления универсалий культуры их существенные характеристики выражаются посредством философских категорий. В них акцент сделан на рационально-понятийных способах освоения мира и остаются в тени многие стороны эмоционального восприятия человеком мира, содержащиеся в универсалиях культуры.

А это значит, что философские категории упрощают и схематизируют универсалии культуры. Но не только в этом состоит их несовпадение. Выявляя сущностные характеристики мировоззренческих универсалий, философия не ограничивается лишь констатацией тех смыслов, которые укоренены в культуре соответствующей эпохи и

доминируют в ней. Она способна порождать новые определения категорий, а значит, и новые смыслы, выходящие за рамки культуры своего времени. В момент их создания они могут не находить в культуре достаточных оснований для функционирования в качестве ценностей и жизненных смыслов, регулирующих человеческую жизнедеятельность. Но они могут обрести этот статус на будущих этапах развития цивилизации.

Ниже я специально остановлюсь на проблеме механизмов философской рефлексии над универсалиями культуры. Здесь же подчеркну еще раз, что между философскими категориями и универсалиями культуры нет тождества, хотя есть прямые и обратные генетические связи.

Общее и особенное в мировоззренческих универсалиях

В различных типах культур, которые характерны для различных, исторически сменяющих друг друга типов и видов общества, можно обнаружить как общие, инвариантные, так и особенные, специфические черты содержания мировоззренческих универсалий. В сознании человека каждой эпохи все эти черты сплавлены в единое целое, поскольку сознание в реальном его бытии — это не абстрактное сознание вообще, а развивающееся общественное и индивидуальное сознание, имеющее в каждую эпоху свое конкретно-историческое содержание.

С этих позиций целесообразно говорить о наличии в каждом типе культур специфического для них категориального строя сознания, который соединяет в своем содержании моменты абсолютного (выражающего глубинные инварианты человеческого бытия, его атрибуты) и моменты относительного, исторически изменчивого (выражающего особенности культуры исторически определенного типа общества, присущие ему формы и способы общения и деятельности людей, хранения и передачи социального опыта, принятую в нем шкалу ценностей).

Сравнительный анализ культур позволяет зафиксировать ряд существенных различий в смыслах категорий, а значит, и в продиктованных этими смыслами миропониманиях, свойственных соответствующим типам общества.

Категории бытия и небытия фигурируют в качестве фундаментальных во всех культурах. Но если древние греки понимали небытие как отсутствие бытия, то в ряде иных культур небытие может иметь другое понимание. Так, например, в китайской философии *ю* (наличие/бытие) и *у* (отсутствие/небытие) представляют собой пару осно-

вополагающих категорий, включающую в себя понятия наличного и неналичного бытия. В «Дао дэ цзине» (IV—III вв. до н.э.) содержится тезис о «взаимопорождении», фиксирующий диалектику ю—у: «Десять тысяч вещей Поднебесной рождаются в ю, ю рождается в у». Текст «Чжуан-цзы» позволяет трактовать ю и у таким образом, что у содержит в себе «безымянное одно», из которого «все происходит», а ю означает «конец [вещных] форм»². В целом даосизм рассматривает небытие как «некий уровень потенциальности и неоформленности сущего в отличие от „наличия“, оформленного сущего»³.

И если в обыденном сознании древнего грека небытие воспринималось как отрицание, уничтожение бытия, то для древнего китайца оно могло означать всю полноту бытия как потенциально возможного сущего.

Со специфическими смыслами категорий бытия и небытия связаны особенности содержания других категорий культуры. Особый статус, скажем, может обретать категория пустоты, выступая в качестве выражения небытия. Если в античном мире категория пустоты означала отсутствие вещей, то в некоторых восточных культурах она осмысливается как начало вещей. Так, согласно древнекитайскому трактату «Канон Желтого императора о внутреннем» (III—II вв. до н.э.), именно пустота-суй служит «субстанциональным началом тьмы вещей»⁴.

Представляя собой отсутствие всяких форм, она одновременно выступает как условие формы вещей. В «Дао дэ цзине» подчеркивается, что именно пустота, содержащаяся в вещи между ее частями, определяет полезность вещи и ее применимость — колесо создается благодаря особому соединению спиц, но применение колеса зависит от пустоты между ними; сосуды создаются из глины, «но употребление сосудов зависит от пустоты в них»; «пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем»⁵.

Характерное для культуры видение мира как бытия и небытия конкретизируется далее в специфических смыслах таких категорий, как «причинность», «необходимость», «случайность», «явление», «сущность» и др. В даосской или буддийской системах мировидения любое ситуационное событие воспринимается как выражение становления вещи или явления, их «выплывания» из небытия с последующим уходом в небытие. Поэтому в любых событиях, в их смене и становлении, в фиксации их неповторимости дана истина мироздания. Она раскры-

² См. подробнее: Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 516—517.

³ Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998, с. 137—157.

⁴ Цит. по: Юркевич А.Г. Суй. — Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 297—298.

⁵ Древнекитайская философия. Т. I. М., 1972, с. 118.

вается не за счет проникновения в сущность путем ее вычленения в чистой аналитической форме, а за счет улавливания в каждом мимолетном явлении целостности бытия. Сущность мира не столько фиксируется в понятиях, где она отделена от явлений, сколько выражается в образах, когда через индивидуальность и ситуационность явлений просвечиваются неотделимые от них сущности.

К.Г.Юнг, сопоставляя европейский и древнекитайский способы мышления, писал: «То, что мы называем случайностью, для этого своеобразного мышления является, судя по всему, главным принципом, а то, что мы превозносим как причинность, не имеет почти никакого значения... Их, видимо, интересует сама конфигурация случайных событий в момент наблюдения, а вовсе не гипотетические причины, которые якобы обусловили случайность. В то время как западное мышление заботливо анализирует, взвешивает, отбирает, классифицирует, изолирует, китайская картина момента все сводит к незначительной детали, ибо все ингредиенты и составляют наблюдаемый момент... Этот любопытный принцип я назвал синхронностью, и он диаметрально противоположен нашей причинности»⁶.

Все эти особенности категориального членения мира в мышлении неразрывно связаны со специфическим для культуры пониманием места человека в мире. Укоренившееся в европейском мышлении и заложенное в основных чертах еще античной культурой понимание человека как активного, деятельностного начала, противоположного пассивности вещи и проявляющего себя в своих действиях, весьма сильно отличается от понимания человека в культурах Древнего Востока. Здесь идеалом человеческого бытия выступает не столько реализация себя в предметной деятельности, в изменении человеком внешних обстоятельств, сколько нацеленность на вживание в сложившуюся среду и обращенность человеческой активности на свой собственный внутренний мир.

В Китае этот идеал выражают два основных взаимосвязанных принципа — *недеяния (у-вэй)* и «освобождения от самости». Недеяние означает не пассивное бездействие, а следование естественному порядку мира, стремление минимально вмешиваться в этот порядок. «Освобождение от самости» выражает установку на подчинение Я общественной и групповой дисциплине, на растворение индивидуального Я в абсолюте путем освобождения от личного интереса к своему малому Я, в его слиянии с миром, которое избавляет Я от страдания⁷.

Социальные детерминации и истоки такого рода установок коренятся в реальных особенностях жизнедеятельности древнекитайской

⁶ Jung C.G. *Psychology and Religion: West and East*. L., 1958, с. 591 (цит. по: Григорьева Т.П. Человек и мир в системе традиционных китайских учений. — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983, с. 7).

⁷ Подробнее см.: Кон И.С. В поисках себя. М., 1984, с. 55–57.

цивилизации. Это было традиционное общество, основанное преимущественно на сельскохозяйственном труде, общинной и государственно-общинной собственности на землю, клановой организации социальных связей, трансляции социального опыта путем жесткого контроля за соблюдением традиций и накоплением нового только в рамках сложившихся традиций. Принцип *у-вэй* охватывал практически все главные аспекты жизнедеятельности человека. В нем было выражено определенное осмысление специфики и ценностей сельскохозяйственного труда, в котором многое зависело от внешних, природных условий и который постоянно требовал приравниваться к этим условиям — угадывать ритмы смены погоды, терпеливо выращивать растения, веками накапливать опыт наблюдений за природной средой и свойствами растений. В китайской культуре была хорошо известна притча, высмеивающая человека, который проявлял нетерпение и недовольство тем, как медленно растут злаки, и начал тянуть растения, чтобы ускорить их рост⁸.

Но принцип *у-вэй* был и особым способом включения индивида в сложившийся традиционный порядок общественных связей, ориентируя человека на такое вписывание в социальную среду, при котором свобода и самореализация личности достигаются в основном в сфере самоизменения, а не изменения сложившихся социальных структур⁹.

Продолжением и дополнением установки *у-вэй* был принцип «освобождения от самости», который требовал подчинения индивидуально-личностных переживаний и мироощущений сложившемуся социальному и этическому стандарту, строгого подчинения личности общественным распорядкам. Чувство долга, понимаемое как соблюдение традиции, соответствие личности определенной социальной роли выступают в качестве главной системы ценностей традиционного китайского гуманизма¹⁰.

Эти основные принципы понимания человека и его места в мире развертываются в особенностях всего спектра категориальных определений человеческой жизни (в понимании красоты, истины, долга, чести и т.д.). Они особым способом преломляются в категориях, характеризующих мир как целое. В калейдоскопе событий мира как постоянного перехода от бытия к небытию есть внутренний закон,

⁸ Притча описана в китайской философской литературе царства Сун. См.: *Нидам Дж.* Общество и наука на Востоке и на Западе. — Наука о науке. М., 1966, с. 159–160.

⁹ Как подчеркивает И.С.Кон, этот способ свободы и самореализации личности доминирует в древневосточных культурах, формируя собственные этим обществам типы личности (см.: *Кон И.С.* В поисках себя, с. 54–55).

¹⁰ См.: *Васильев Л.С.* Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае. — Китай: традиция и современность. М., 1976, с. 74; *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997, с. 44–48.

естественный порядок (*дао*), уповать на который, жить в согласии с которым и означает найти истинный путь жизни.

Дао понимается не только как порядок природных явлений, но и одновременно как добродетель, истина, искренность¹¹. Это и естественный порядок, и тот путь, который должен пройти человек в своей жизни. Задача человека — всматриваться, вписываться в мир, не ломать установленный в нем порядок, а следовать ему.

Здесь нетрудно увидеть, что шкала социальных ценностей оказывается вплавленной в древнекитайские концепции Космоса.

Идеал углубления в себя путем отказа от активной предметной деятельности воспринимается как возможность достижения полной гармонии с миром, как выход из сферы предметного бытия, вызывающего страдания, в сферу, где обретается покой и отсутствуют страдания. Но покой, отсутствие реальных предметов и отсутствие страданий выступают как фундаментальные признаки небытия. Погружение в него понимается как необходимое условие воспитания невозмутимости духа в сложных житейских коллизиях, как способ обрести истину, следовать путем *дао*. Тем самым небытие предстает не как нейтральная характеристика мира самого по себе, а как ценностно окрашенная категория. Ее особый статус в космологических концепциях культуры Древнего Китая получает объяснение в реальных особенностях образа жизни, характерного для древнекитайской цивилизации, где достаточно жесткая система социального контроля оставляет за личностью право на свободу только в самопознании и самоотречении. Подавление личного Я предстает здесь как условие проявления творческих потенций личности (творчество допустимо только в жестко регламентированных рамках традиции).

Гармония человека и Космоса в такого рода культурах всегда понималась так, что созвучие человеческих поступков космическому порядку должно быть связано с минимальным проявлением человеческой активности (человек найдет путь истины, если он будет придерживаться середины, умеренности, следовать опыту старших и т.д.). Гармония достигается путем растворения личности в космическом целом. Ее поступки должны быть выражением космического целого, а не самовыражением.

Показательно, что античная культура также развивает в эту эпоху тему гармонии человека и мира, и категория гармонии, соразмерности частей в рамках целого является фундаментальной для культуры древнегреческого полиса. Но смысловая ткань этой категории культуры уже иная. Гармония Космоса соразмерна гармонии самого человека. Она не исключает, а предполагает его творческую активность, его способность проникать в познании до самых глубинных оснований

¹¹ Подробнее см.: Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Космоса, до его элементов, логоса, эйдоса¹². Человек понимается здесь не как растворяющийся в таинственном и непостижимом Космосе, а как особая, выделенная его часть, выступающая мерой всех вещей. За этим принципиально иным пониманием отношений гармонии человека и мира стоит принципиально иной, чем в восточных цивилизациях, образ жизни греческого полиса. Это по преимуществу торгово-ремесленный способ жизнедеятельности, отличающийся от застойно-патриархального круговорота жизни чисто земледельческих народов. Его характеризует дух постоянного обновления, инициативы и соперничества свободных людей, объединенных в социальные общности, многогранно проявляющих себя не только в хозяйственной, но и политической жизни в рамках античной демократии. Индивидуальная активность личности выступает как условие воспроизводства всей системы социальных связей, что разительно контрастирует с восточными цивилизациями, в которых практически «всякая индивидуально направленная деятельность, нерегламентированная и непредусмотренная, не вовлеченная в колею утилитарной полезности, является смертельно опасной»¹³.

Итак, система категорий, лежащая в основании культуры, выступает в качестве ее фундаментальных мировоззренческих структур. Она выражает свойственные данной культуре наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности: о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях человеческого мира, о природе и организации ее объектов и т.д. Транслируя накопленный социальный опыт, передавая его из поколения в поколение, универсалии культуры обеспечивают воспроизводство определенного образа социальной жизни и определенных типов личности. Они выступают в качестве своего рода глубинных программ, которые предопределяют сцепление, воспроизводство и вариации всего многообразия конкретных форм и видов поведения и деятельности, характерных для определенного типа социальной организации.

Для человека, сформированного соответствующей культурой, смыслы ее универсалий чаще всего выступают как нечто само собой разумеющееся, как презумпции, в соответствии с которыми он строит свою деятельность и которые он обычно не осознает в качестве глубинных оснований своего миропонимания и мироощущения. Типы миропонимания и мироощущения, свойственные разным типам общества, определены различным содержанием мировоззренческих универсалий, лежащих в основании культуры.

Историческое развитие общества предполагает развитие универсалий культуры. Появление новых видов деятельности и соответствующую

¹² См.: Волков Г.Н. Истоки и горизонты прогресса. М., 1979, с. 154.

¹³ Там же, с. 135.

щих им новых образцов и кодов, обеспечивающих их воспроизводство, может потребовать расширения и обогащения смыслового содержания универсалий. В свою очередь, это может приводить к расщеплению первичных категориальных форм, их дифференциации и становлению новых категорий, выражающих важные для общества новые жизнесмысловые ориентиры.

Например, в развитии античной культуры на ее прежних стадиях, в гомеровскую эпоху, категории стыда и совести еще не дифференцированы. Категория совести как проявления индивидуально-личностного контроля за поступками и индивидуальной моральной ответственности еще не отпочковалась от категории стыда как особого регулятора соблюдения групповых норм и обязанностей по отношению к «своим», к членам общины, одобрение или неодобрение которых служит решающим фактором в управлении поведением индивида.

Лишь на более поздних стадиях развития античной культуры, в рамках полисной организации, когда возникает проблема индивидуальных решений ответственности свободных людей, объединяемых политической жизнью города-государства, возникает дифференциация единой универсалии «стыд—совесть» на связанные между собой, но и имеющие особый смысл категории¹⁴. Аналогичным образом произошло расщепление характерной для архаических обществ категории «любовь—дружба» на две самостоятельные категориальные формы, закрепляющие и транслирующие человеческий опыт.

Иногда подобные дифференциации универсалий культуры возникают в результате взаимодействия различных культур, влияния иной культурной традиции. Так, в традиционалистской культуре России категория «истина» не имела самостоятельного статуса, а как бы поглощалась категорией «правда». «Правда» означала не столько фиксацию реального положения дел, сколько идеал справедливого будущего, в которое нужно верить и за которое страдают — «за правду живота не пожалеть».

Появление в российской культуре универсалии «истина» произошло достаточно поздно, во многом под влиянием западной культурной традиции и ее научной рациональности, переносимых на российскую почву.

Таким образом, даже в генетически связанных состояниях того или иного исторического типа культуры можно обнаружить не только различные смысловые содержания, но и различную «номенклатуру» мировоззренческих универсалий. В еще большей степени это относится

¹⁴ Подробнее см.: Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии). — Античность и современность. М., 1972; Лотман Ю.М. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры. — Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970; Кон И.С. В поисках себя, с. 70–75.

к исторически различным типам культур. Они отличаются своими основаниями, и между системой их универсалий можно не обнаружить изоморфизма. Скорее это могут быть отношения гомоморфизма (не «одно-однозначного», а «много-однозначного» соответствия).

Концепцию универсалий культуры не следует воспринимать упрощенно, т.е. подразумевая, что в любой культуре можно обнаружить один и тот же набор универсалий и остается только выявить путем сравнения некоторые различия в их содержании. Историческое развитие меняет как содержание, так и категориальные формы, характеризующие основания культуры.

Мировоззренческие универсалии как системообразующий фактор культуры

Поскольку универсалии культуры реализуются и развертываются не только в формах понятийно-мыслительного постижения объектов, но и в других формах духовного и практического освоения человеком мира, постольку их можно характеризовать как квинтэссенцию накопленного опыта человечества, включая все формы этого опыта, а не только сферу его теоретической реализации. Поэтому категориальные структуры обнаруживают себя во всех проявлениях духовной и материальной культуры общества того или иного исторического типа (в быденном языке, феноменах нравственного сознания, в художественном освоении мира, функционировании техники и т.п.). Это обстоятельство весьма существенно для понимания природы и функций универсалий культуры. Когда речь идет, например, о категории «пространство», то ее сущность выражается не только в тех определениях, которые даны в работах естествоиспытателей и философских трактатах. Эта категория культуры прежде всего включена в ткань быденного языка: когда мы применяем термины «здесь», «там», «дальше», «ближе», «верх», «низ», «граница», «место» и т.д., мы бессознательно пользуемся данной категорией, которая группирует и организует соответствующие смыслы слов.

Как универсалия культуры «пространство» функционирует и в произведениях искусства, и в быденных представлениях человека о предметах окружающей его среды, в его перцептивном пространстве. Философская и естественнонаучная экспликация этой категории предстает лишь как один из аспектов ее социокультурного смысла. Все основные значения и смыслы пространства как универсалии культуры должны быть рассмотрены с учетом ее вхождения в категориальный строй мышления того или иного исторического типа общества.

При таком подходе категория пространства всегда выступает в своем исторически конкретном облике, который задает не только

осмысление и понимание, но и переживание мира человеком. Возьмем, например, представления о пространстве, укоренившиеся в средневековой культуре¹⁵. В соответствии с мировоззренческими установками, господствовавшими в эту эпоху, пространство воспринимается как качественно различная система мест, каждое из которых имеет особый, символический смысл. Такое понимание легко включается в средневековую концепцию дуально организованного мироздания, в котором события микрокосма отображают макрокосм и имеют скрытое символическое значение, вложенное в мир «божьем промыслом», актом божественного творения.

Обыденное сознание средневековой эпохи выделяет в качестве особых «святые места», путешествие к которым искупляет грехи, наделяет символическим смыслом участки земли, где расположены храмы, выделяет внутри этих храмов различные по своей значимости части пространства.

В сознании крестьянина, который родился и жил в определенной местности и всей жизнедеятельностью сращен с определенным участком земли, эта местность наделялась особым личностным смыслом. Его сюзерен, владелец данной местности, также лично переживал свою сопричастность к ней как к своему родовому поместью, которое для него не только выступало источником доходов, но и было своеобразным символом, благодаря которому он получал сословные привилегии, включался в определенную корпоративную связь.

Весьма показательным для понимания того, как функционирует в обыденном сознании человека средневековья категория пространства (со всеми специфичными для этой эпохи социально значимыми смыслами), является приведенное А.Я.Гуревичем свидетельство, что в обыденных языках этого исторического периода не встречается понятия пространства самого по себе, а термин «пространство» имел значение протяженности, промежутка, места, занятого определенным телом, но не абстрактного пространства вообще¹⁶.

Понимание пространства как системы качественно различных мест пронизывает и все искусство средневековья. Средневековому мастеру казалось само собой разумеющимся, что можно изобразить в картине несколько одновременных событий, например из жития Христа или какого-либо святого. Все эти события сознание легко объединяло в единое изображение как своеобразную перекличку, внутреннюю связь символов. Принцип, на котором основана такая «литературно-

¹⁵ В исторической, философской и искусствоведческой литературе уже накоплен достаточно богатый материал, посвященный проблеме пространственных представлений в средневековой культуре (см. работы А.Я.Гуревича, Д.С.Лихачева, М.М.Бахтина, П.А.Флоренского, Б.В.Раушенбаха и др.). В дальнейшем рассмотрении данной проблемы мы будем опираться на эти исследования.

¹⁶ См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 82.

повествовательная» живопись — иной, чем в эпоху Возрождения, когда сложилось отношение к картине как своеобразному «окну в мир»: в пространстве изображаются только видимые в некоторый один и тот же момент времени состояния¹⁷. Символическое понимание пространственных мест присутствует и в своеобразном распределении событий, изображаемых в средневековой картине, по значимости. В ней разделяются верх и низ, чтобы вверху поместить предметы и изобразить события, тяготеющие по своей символике к небесным, а внизу — к земным ситуациям. Наконец, многочисленные исследования средневековой живописи показывают, что часто встречающееся несоответствие пропорций предметов переднего и заднего планов, обратная перспектива теснейшим образом связаны с теми смыслами, которые вкладывались в этот исторический период в категорию пространства. Средневековая живопись видела свою цель прежде всего в раскрытии драматизма «встречи двух миров» — чувственного, зримого, и сверхчувственного¹⁸. Поэтому особо значимые фигуры и события символически могли подчеркиваться нарушениями пропорций, но тем не менее воспринимались как расположенные в пространстве, поскольку символическое выделение пространственных частей компенсировало их перспективную несоотнесенность. Весьма интересна в этом плане дискуссия относительно причин и оснований, которые побуждали живописцев средневековья широко применять обратную перспективу. Как показано в исследованиях Б.В.Раушенбаха, обратная перспектива — это не просто иллюзия и нарочитое искажение видимого, а реально воспринимаемое в перцепции пространство ближнего плана. В работах по психологии восприятия установлено, что человеческий глаз фиксирует близлежащие и удаленные предметы в разных геометрических образах: ближний план — в неевклидовом пространстве, а дальний — в евклидовом. Такое различие перцептивных пространств объясняется важностью (в плане биологического приспособления) большей детализации в отражении предметов, могущих контактно взаимодействовать с телом. Неевклидова геометрия, в которой воспринимается предмет ближнего плана, соответствует обратной перспективе, а евклидова, относящаяся к восприятию предметов дальнего плана, — линейной. Какое из этих пространств положить в основу изображения, определяется структурами сознания. Опираясь на эти идеи, можно предложить новую трактовку феномена обратной перспективы в средневековой живописи.

Если принять во внимание, что структуры сознания в каждую историческую эпоху заданы соответствующими смыслами мировоз-

¹⁷ См.: Дмитриева Н.М. Изображение и слово. М., 1962, с. 187–193.

¹⁸ См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры, с. 79; см. также: Флоренский П.А. Обратная перспектива. — Из истории отечественной философской мысли. П.А.Флоренский. Т. 2. М., 1990.

зренческих универсалий, то можно предположить, что именно эти смыслы ориентировали живописное видение на особую «переключку» предметов разных планов.

Различие между ренессансным пониманием картины как «окна в мир» и средневековым восприятием иконы — это различие в глубинных смыслах универсалий «пространства», которые, в свою очередь, уходят корнями в различное понимание места человека в мире. В эпоху Ренессанса сформировалось иное, чем в средние века, представление о человеке. Он уже не воспринимался как «суденышко в бурных водах житейского моря», как «лампада на ветру», но все яснее представлялся в качестве активного существа, утверждающего божью волю в своих трудах и деяниях. Это новое понимание полагало человека выделенным из Универсума, исследующим и наблюдающим природные вещи как бы со стороны, дистанцированно от них. Такое разделение мира на природные объекты и дистанцированного от них познающего субъекта формировало особые установки сознания, при которых в процессе непосредственного зрительного восприятия начинает доминировать перспектива дальнего плана, связанная с дистанцированным созерцанием объектов. Главным способом организации пространства в живописи Возрождения становится евклидова перспектива.

Но в отношении средневековой иконы все обстояло принципиально иначе. Культуре средневековья была чужда идея оппозиции человека и природы. Созерцать со стороны макрокосм может только Бог, но не человек. Икона никогда не воспринималась в этой культуре как «окно в мир», скорее наоборот, она понималась как такое святое окошко, через которое Бог смотрит в человеческую душу. Общение с иконой означало установление контакта человеческой души, заключенной в телесную оболочку, с божественным духом. Вероятно, именно эта установка акцентировала структуры зрительного восприятия, которые включаются при отражении предметов ближнего плана, находящихся в зоне возможного непосредственного контакта с телом. Но тогда и иконописец, и общающийся с иконой человек могли реально увидеть предметы, которые должны изображаться как расположенные на дальнем плане, в иной геометрии — как предметы ближнего плана в обратной перспективе.

Анализируя основные аспекты функционирования категории пространства в средневековой культуре, обратимся теперь к науке этого исторического периода. Здесь также выявляется выделенный статус понимания пространства как системы качественно особых мест.

Доминирующей космологической концепцией средневековой науки является геоцентрическая система Птолемея, слегка модифицированная в духе господствовавших религиозных идей (в геоцентрическую модель кроме сфер планет, Солнца и неподвижных звезд включена сфера «эмпирея» как места обитания душ и ангелов).

Физика этой эпохи рассматривала движение тел в соответствии с аристотелевской концепцией: каждое тело стремится к своему месту. Мировоззренческая интерпретация санкционирует это видение как единственно возможную схему, добавляя в нее лишь оценочные моменты: тяжелые тела падают к Земле, поскольку они отягощены грешной материей, а легкие стремятся к «эмпирею», земные движения греховно неупорядоченны, небесные же осуществляются по идеальным кругам.

Ломка всех этих смыслов категории пространства началась в эпоху Возрождения. Она была частью более общего процесса трансформации всей системы универсалий средневековой культуры и становления иных мировоззренческих ориентиров, которые знаменовали переход к новому типу цивилизационного развития, связанному с утверждением капиталистических отношений. Эти трансформации охватывали все сферы культуры: философию, религию, нравственное, политическое и правовое сознание, науку и т.д.

Такое развитие кардинальных мировоззренческих идей как бы параллельно в различных областях культурного творчества объяснимо, если учесть особенности категориального мышления каждой культуры, то обстоятельство, что категории не локализуются в какой-то одной области бытия культуры, а пронизывают все сферы этого бытия. Поэтому преобразование категориальных смыслов, начавшееся под влиянием новых социальных потребностей в одной или нескольких сферах культуры, рано или поздно с неизбежностью отрезонирует в других.

Эту системную целостность культуры подмечали многие философы прошлого. У Гегеля она, по существу, рассматривалась как единство всех сфер духовной жизни общества, воспроизводящего в своей истории логику развертывания абсолютной идеи. Гегель угадал в форме развиваемого им панлогизма наличие в культуре некоторых базисных смыслов и ценностей, проявляющихся в любой сфере культуры. Характерно, что в послегегелевском развитии западной философии категориальные формы сознания начинают рассматриваться не только как логические структуры, но и как структуры понимания и переживания мира (А.Шопенгауэр, неокантианцы, Ф.Ницше, С.Кьеркегор). Эти идеи можно интерпретировать как первые подходы к обнаружению универсалий культуры и их системообразующих функций.

Акцентированно была выражена проблема целостности культуры в концепции О.Шпенглера. На многочисленных образцах исторически различных культур он отмечал связь, которую именовал физиогномикой и стилем культуры, подчеркивая, что этот стиль проявляется в любом феномене культуры — архитектуре, орнаменте, письме, характере политической и хозяйственной деятельности, в религиозных культах, науке, в музыке и правилах общения и т.п. Основой этой

целостности О.Шпенглер полагал эпифеномены культуры — особые духовные сущности, составляющие ее основание. О.Шпенглер здесь столкнулся с функционированием мировоззренческих универсалий, хотя и не сумел адекватно охарактеризовать их структуру и функции.

Резонанс различных областей культуры, вызывающий своеобразные кооперативные эффекты ее изменений, прослеживается как в традиционалистских культурах, так и в современной, различные сферы которой более дифференцированы и обретают большую автономию.

Можно, например, проследить своего рода резонанс в развитии релятивистских идей между наукой начала XX в., когда в физике была создана теория относительности, и другими областями культурного творчества — идеями лингвистического авангарда 70–80-х годов XIX в. (Й.Винтелер и др.), формированием новой художественной концепции мира в импрессионизме и постимпрессионизме, новыми для литературы последней трети XIX в. способами описания и осмысления человеческих ситуаций (например, отмеченные М.М.Бахтиным особенности «полифонического романа» Ф.М.Достоевского, где сознание автора, его духовный мир и его мировоззренческая концепция не стоят над духовным миром его героев, как бы со стороны, из абсолютной системы координат описывая его, а, напротив, сосуществуют с этим миром и вступают с ним в равноправный диалог).

Все эти кооперативные эффекты выражают функционирование мировоззренческих универсалий и их развитие в различных, относительно автономных сферах культуры.

Итак, универсалии культуры одновременно выполняют по меньшей мере три взаимосвязанные функции в человеческой жизнедеятельности.

Во-первых, они обеспечивают своеобразную квантификацию и сортировку многообразного, исторически изменчивого социального опыта. Этот опыт рубрицируется соответственно смыслам универсалий культуры и стягивается в своеобразные кластеры. Благодаря такой «категориальной упаковке» он включается в процесс трансляции и передается от человека к человеку, от одного поколения к другому.

Во-вторых, универсалии культуры выступают как базисная структура человеческого сознания, их смыслы определяют категориальный строй сознания в каждую конкретную историческую эпоху.

В-третьих, взаимосвязь универсалий образует обобщенную картину человеческого мира, то, что принято называть мировоззрением эпохи. Эта картина, выражая общие представления о человеке и мире, вводит определенную шкалу ценностей, принятую в данном типе культуры, и поэтому определяет не только осмысление, но и эмоциональное переживание мира человеком.

Во всех этих функциях смыслы универсалий культуры должны быть усвоены индивидом, стать внутренней канвой его индивидуаль-

ного понимания мира, его поступков и действий. А это, в свою очередь, означает, что в иерархии смыслов, характеризующих категориальные структуры человеческого сознания, наряду с уровнем всеобщего, который включает определения бытия, инвариантные по отношению к различным конкретным историческим эпохам, а также наряду с уровнем особенного, представленного смыслами универсалий культуры каждой эпохи, существует еще и уровень единичного, который соответствует специфике группового и индивидуального сознания. На этом уровне смыслы универсалий культуры конкретизируются с учетом групповых и индивидуальных ценностей, причем даже в устойчивых достояниях социальной жизни универсалии культуры могут допускать очень широкий спектр конкретизаций, дополняться ценностями противоположных по интересам социальных групп и не утрачивать при этом своих основных смыслов.

Например, доминирующее в средневековой культуре представление о страдании как неизменном атрибуте человеческого бытия по-разному воспринималось господствующими классами и простолюдинами. Если первые усматривали в категории «страдание» преимущественно официальную религиозную доктрину наказания рода человеческого за первородное грехопадение, то вторые часто вкладывали в нее еще и определенный еретический смысл, полагая необходимость божьего наказания своих угнетателей уже в земной жизни за грехи и отсутствие сострадания к униженным и оскорбленным.

В свою очередь, стереотипы группового сознания специфически преломляются в сознании каждого индивида. Люди всегда вкладывают в универсалии культуры свой личностный смысл соответственно накопленному жизненному опыту. В результате в их сознании картина человеческого мира обретает личностную окраску и выступает в качестве их индивидуального мировоззрения. С этих позиций уместно говорить об огромном множестве модификаций, которые свойственны каждой доминирующей в культуре системе мировоззренческих установок. Базисные убеждения и представления могут сочетаться, и часто противоречивым образом, с сугубо личностными ориентациями и ценностями, а весь комплекс индивидуальных убеждений меняться на протяжении жизни¹⁹. Для множества американцев эпохи рабовладения мировоззренческая презумпция «люди рождаются равными» соединялась с убеждением о справедливости рабовладения²⁰; известные русские философы Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, С.Л.Франк в молодости увлекались идеями марксизма, затем встали в оппозицию к нему.

Индивидуальная вариативность мировоззренческих установок является важной предпосылкой для изменения и развития фундамен-

¹⁹ См.: Холтон Дж. Что такое антинаука. — Вопросы философии. 1992, № 2, с. 38.

²⁰ Там же.

тальных смыслов универсалий культуры. Однако критическое отношение к ним отдельных личностей само по себе еще не вызывает автоматического изменения категориальной модели человеческого мира, лежащей в фундаменте культуры. Оно необходимо, но недостаточно для таких изменений. Оппозиционные идеи возникают в любую эпоху, но они могут не находить резонанса в массовом сознании и отторгаться им. И лишь на определенных стадиях социального развития эти идеи становятся очагами переплавки старых смыслов, которыми руководствуется большинство людей, живущих в том или ином типе общества.

Философия и выработка новых мировоззренческих идей

Преобразование базисных смыслов универсалий культуры и соответственно изменение типа культуры всегда связаны с переломными этапами человеческой истории, ибо они означают трансформацию не только образа человеческого мира, но и продуцируемых им типов личности, их отношения к действительности, их ценностных ориентаций.

Любая исторически сложившаяся в культуре система универсалий и их смыслов сохраняется до тех пор, пока она обеспечивает воспроизводство, генерацию и сцепление необходимых обществу видов деятельности, поведения и общения.

Изменение этих смыслов происходит тогда, когда они перестают выполнять свою трансляционную функцию, т.е. когда они уже не позволяют ассимилировать новый, важный для людей социальный опыт, соединять его с традицией и передавать от поколения к поколению.

Такие эпохи постоянно возникают в процессе исторического развития цивилизации и культуры. Они являются результатом естественной социальной эволюции, которая сопровождается появлением новых форм и видов деятельности, изобретением ее новых средств и методов. Все это рано или поздно порождает потребности в новых типах мировоззренческих ориентаций, которые обеспечивали бы трансляцию опыта и переход к новым формам социальной жизни.

Перестройка категориальных структур сознания является необходимым условием такого перехода. Переустройство общества всегда начинается с революции в умах, с критики тех ранее господствовавших мировоззренческих ориентаций, которые уже исчерпали свои возможности в качестве глубинных программ человеческой жизнедеятельности.

В такие эпохи социального развития происходит переоценка целого ряда ранее казавшихся очевидными и само собой разумеющимися

смыслов универсалий культуры. В этой деятельности по перестройке категорий культуры особую роль начинают играть осознание их целостной системы, выявление их смыслов, сопоставление этих смыслов с реалиями бытия. Именно такого рода рефлексия над основаниями культуры и составляет важнейшую задачу философского познания.

Необходимость этой рефлексии вызвана не чисто познавательным интересом, а реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих ориентаций, в выработке и обосновании новых, предельно общих программ человеческой жизнедеятельности. Философия, анализируя смыслы категорий культуры, выступает в этой деятельности как теоретическое ядро мировоззрения.

Процесс философского осмысления мировоззренческих универсалий, лежащих в основании культуры, содержит несколько уровней рефлексии, каждому из которых соответствует свой тип знания и свой способ оформления философских категорий. Их становление в качестве понятий, где в форме дефиниций отражены наиболее общие свойства, связи и отношения действительности, представляет собой результат довольно сложного развития философских знаний. Но прежде чем возникают такие формы категориального аппарата философии, философское мышление должно выделить и зафиксировать в огромном многообразии культурных феноменов пронизывающие их общие категориальные смыслы.

Рациональная экспликация этих смыслов часто начинается со своеобразного улавливания общности в качественно различных областях человеческого мира, с понимания их единства и целостности. В связи с этим первичными формами бытия философских категорий как рационализации категорий культуры выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, метафоры и аналогии.

В истоках формирования философии в человеческой культуре эта особенность прослеживается весьма отчетливо. Даже в относительно развитых философских системах античности многие фундаментальные категории несут на себе печать символического и метафорического, образного отражения мира («огнелогос» Гераклита, «нус» Анаксагора и т.д.). В еще большей степени это характерно для древнеиндийской и древнекитайской философии. Здесь в категориях, как правило, вообще не отделяется понятийная конструкция от смыслообразной основы. Идея выражается не столько в понятийной, сколько в художественно-образной форме, и образ выступает как главный способ постижения истины бытия. Никто не может дать определения *дхармы*. Ее переводят и как «закон», и как «элементы бытия», которых насчитывается от 45 до 100. У каждого существа своя *дхарма* — всеобщая и единичная (сущность неотделима от явления). Вы не найдете двух одинаковых определений *Дао* у Лао-цзы, двух одинаковых толкова-

ний *жэнь* и *ли* у Конфуция — он определял *ли* в зависимости от того, кто из учеников обращался к нему с вопросом²¹.

В процессе философского рассуждения эти символические и метафорические смыслы категорий играли не меньшую роль, чем собственно понятийные структуры. Так, в размышлениях Гераклита о душе как метаморфозе огня содержалась не только идея вторичности духа по отношению к материальной субстанции, составляющей основу мироздания, но и целый ряд обрамляющих эту идею конкретных смыслов, которые позволяли мыслить о совершенных и несовершенных душах как о выражающих стихию огня в разной степени. Сухая (огненная) душа, по Гераклиту, — самая мудрая. Огненный компонент души — это ее логос, а увлажнение души ведет к утрате логоса. У пьяного душа увлажняется, и он теряет разумность; болезнь и смерть — это влага души — антипод логоса²².

Однако не следует думать, что по мере развития философии в ней исчезают символические и метафорические способы мышления о мире и все сводится к строго понятийным формам рассуждения. Дело не только в том, что в любом человеческом познании, включая области науки, подчиненные, казалось бы, самым строгим логическим стандартам, обязательно присутствует наглядно-образная компонента, но и в том, что сама природа философии как теоретического ядра мировоззрения требует от нее постоянного обращения к наиболее общим мировоззренческим каркасам культуры, которые необходимо уловить и выявить, чтобы сделать предметом философского рассуждения. Отсюда вытекают и неустраняемая неопределенность в использовании философской терминологии, и включенность в ткань философского рассуждения образов, метафор и аналогий, посредством которых высвечиваются категориальные структуры, пронизывающие все многообразие культурных форм. Когда, например, Гегель в «Науке логики» пытается обосновать категорию «химизм» как характеристику особого типа взаимодействия, составляющего некоторую стадию развития мира, то он прибегает к весьма необычным аналогиям. Он говорит о химизме не только как о взаимодействии химических элементов, но и как о характеристике атмосферных процессов, которые имеют «больше природу физических, чем химических, элементов», об отношениях полов в живой природе, об отношениях любви и дружбы²³. Гегель во всех этих явлениях пытается обнаружить некоторую общую схему взаимодействия, где взаимодействующие полюсы выступают как равноправные. Чтобы обосновать всеобщность и универсальность схемы, представить ее в категориальной форме, он обязан был выявить ее

²¹ Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979, с. 75–76.

²² Фрагменты Гераклита (77, 117, 118). — Материалисты Древней Греции. М., 1955, с. 48, 51–52.

²³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972, с. 177–178.

действие в самых отдаленных и на первый взгляд не связанных между собой областях действительности.

Философская экспликация категорий культуры в качестве особых предметов мысли в первичных формах может осуществляться не только в сфере профессиональной философской деятельности, но и в других сферах духовного освоения мира.

Литература, искусство, художественная критика, наука, политическое и правовое сознание, обыденное мышление, сталкивающееся с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба, — все это области, в которые может быть вплавлена философская рефлексия и в которых могут возникать в первичной форме философские экспликации категорий культуры.

На этой основе могут развиваться и достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей. В произведениях великих писателей может быть разработана и выражена в материале и языке литературного творчества даже целостная философская система, сопоставимая по своей значимости с концепциями великих творцов философии (известным примером в этом плане является литературное творчество Л.Н.Толстого и Ф.М.Достоевского).

Но, несмотря на всю значимость и важность такого рода первичных «философем», рациональное осмысление оснований культуры в философии не ограничивается только этими формами. На их основе философия вырабатывает более строгий понятийный аппарат, где категории культуры уже определяются в своих наиболее общих и существенных признаках.

Таким путем категории культуры превращаются в рамках философского анализа в своеобразные идеальные объекты, связанные в систему, с которыми уже можно проводить особые мысленные эксперименты. Тем самым открывается возможность для внутреннего теоретического движения в поле философских проблем, результатом которого может стать формирование принципиально новых категориальных смыслов, выходящих за рамки исторически сложившихся и вплетенных в ткань наличной социальной действительности мировоззренческих оснований культуры.

В этой деятельности на двух полюсах — внутреннего теоретического движения и постоянного выявления все новых реальных смыслов категорий культуры — реализуется основное предназначение философии в культуре: не только понять, каков в своих глубинных основаниях наличный человеческий мир, но и показать, каким он может и должен быть.

Само возникновение философии как особого способа познания мира приходится на период одного из наиболее крутых переломов в социальном развитии — перехода от доклассового общества к классовому, когда разрыв традиционных родо-племенных связей и крушение

соответствующих мировоззренческих структур, воплощенных в мифологии, потребовали формирования новых мировоззренческих ориентаций.

Философия всегда активно участвует в выработке таких ориентаций. Рационализируя основания культуры, она осуществляет прогнозирование и проектирование возможных изменений в ее основаниях. Уже само рациональное осмысление категорий культуры, которые функционируют в обыденном мышлении как неосознанные структуры, определяющие видение и переживание мира, — достаточно ответственный шаг. В сущности, для того чтобы придерживаться традиционно сложившегося образа жизни, необязательно анализировать соответствующий ему образ мира, представленный категориями культуры. Достаточно его просто усвоить в процессе социализации. Осмысление же этого образа и его оценка уже ставят проблему возможной его модификации, а значит, возможность другого образа мира и другого образа жизни, т.е. выхода из сложившегося состояния культуры в иное состояние. Философия, осуществляя свою познавательную работу, всегда предлагает человечеству некоторые возможные варианты его жизненного мира. В этом смысле она обладает прогностическими функциями. Конечно, не во всякой системе философских построений эти функции реализуются с необходимой полнотой. Это зависит и от социальной ориентации философской системы, и от типа общества, который создает предпосылки развертывания в философии моделей возможных миров. Такие модели формируются за счет постоянной генерации в системе философского знания новых категориальных структур, обеспечивающих новое видение как объектов, преобразуемых в человеческой деятельности, так и самого субъекта деятельности, его ценностей и целей. Эти видения выходят за рамки традиционных, доминирующих в данной культуре способов мирозерцания и миропонимания. Они часто не совпадают с фрагментами модели мира, представленной теми смыслами категорий культуры, которые господствуют в определенную эпоху.

Генерация в системе философского познания новых категориальных моделей мира осуществляется за счет постоянного развития философских категорий. Можно указать на два главных канала, обеспечивающих это развитие.

Первым из них являются рефлексия над различными феноменами культуры (материальной и духовной) и выявление реальных изменений, которые происходят в универсалиях культуры в ходе исторического развития общества. Вторым — установление содержательно-логических связей между философскими категориями, их развитие как системы, когда изменение одного элемента приводит к изменению других.

Первый канал связан с обобщением опыта духовного и практического освоения мира. Он позволяет не только формировать философ-

ские категории как рационализацию универсалий культуры (категорий культуры), но и постоянно обогащать их содержание за счет философского анализа естественного языка, научных знаний, искусства, нравственных проблем, политического и правового сознания, феноменов предметного мира, освоенного человеческой деятельностью, а также рефлексии философии над собственной историей. Второй канал основан на применении аппарата логического оперирования философскими категориями как особыми идеальными объектами, что позволяет за счет «внутреннего движения» в поле философских проблем и выявления связей между категориями выработать их новые определения. Благодаря такому оперированию во многом обеспечивается развитие в философии нестандартных категориальных моделей мира.

Уже в начальной фазе своей истории философское мышление продемонстрировало целый спектр таких моделей. Например, решая проблему части и целого, единого и множественного, античная философия прослеживает все логически возможные варианты: мир делится на части до определенного предела (атомистика Левкиппа — Демокрита, Эпикура), мир беспрельдно делим (Анаксагор), мир вообще неделим (элеаты). Последнее решение совершенно отчетливо противоречит стандартным представлениям здравого смысла. Характерно, что логическое обоснование этой концепции выявляет не только новые, необычные с точки зрения здравого смысла аспекты категорий части и целого, но и новые аспекты категорий «движение», «пространство», «время» (апории Зенона). Здесь впервые были обнаружены проблемы, к которым потом не раз возвращалась научная мысль разных эпох. В апориях Зенона было показано, что любой путь, который должно пройти движущееся тело, может быть рассмотрен в качестве бесконечного множества точек, а любой отрезок этого пути также предстает как бесконечное множество точек, что приводит к парадоксальному выводу: часть эквивалентна целому. Как отмечал историк науки А.Койре, эта проблема через несколько столетий стала одной из фундаментальных в математике. Над ней размышляли Бернанд Больцано и Георг Кантор, и она в значительной мере стимулировала современную разработку теории множеств.

Таким образом, философское мышление всегда движется как бы между двумя полюсами: на одном — оно тесно соприкасается с реалиями современной ему жизни, на другом — выходит за их рамки и создает своеобразные проекты тех общественных и духовных структур, которые могут стать основаниями будущего развития культуры. В этом смысле философия одновременно выступает как квинтэссенция наличной культуры и смысловое ядро культуры будущего, своеобразная наука о «возможных человеческих мирах». Утрата любого из этих измерений философии приводит к ее вырождению либо

в оторванные от жизни бессодержательные теоретические упражнения, либо в мифологическую систему оправдания действительности, не способную ее критически осмысливать.

Историческое развитие философии постоянно вносит мутации в культуру, формируя новые варианты, новые потенциально возможные линии ее динамики. Многие выработанные философией идеи транслируются в культуре как своеобразные «дрейфующие гены», которые в определенных условиях социальных перемен получают свою мировоззренческую актуализацию. Тогда они развиваются в литературе, искусстве, художественной критике. На их основе могут создаваться религиозные, этические, юридические, политические учения, публицистика и эссеистика, которые наполняют практическим и эмоциональным содержанием категориальные структуры философии. В них акцентируются конкретные жизненные смыслы, что постепенно превращает их в новые мировоззренческие основания культуры. Философские категории переплавляются в универсалии культуры, соединяясь с различными способами и технологиями деятельности, поведения и общения. Последующее функционирование универсалий культуры может в явном виде обнаруживать свои философские основания. Так было, например, в Древней Индии и Китае, где господствующие философские системы (брахманизм, конфуцианство) формулировали принципы и нормы жизни, в соответствии с которыми реально воспроизводились основы социального устройства этих древних цивилизаций. Но чаще новые ценности, сложившиеся под влиянием философии, не демонстрируют своих истоков. Люди, принимающие сегодня ценности правового государства и гражданского общества, могут быть несведущими относительно их происхождения, не связывают их с философскими идеями Т.Гоббса, Дж.Локка и других мыслителей, развивавших соответствующие идеи в дискуссиях своего времени.

Чем динамичнее общество, тем значимее для него становятся прогностические функции философии. Реализуя их, общество как бы зондирует возможности своего будущего обновления и развития. Напротив, общества консервативные, закрытые, ориентированные на воспроизводство сложившегося образа жизни, ограничивают возможности творческого поиска в философии. Жесткие традиции чаще всего приводят к канонизации отдельных философских учений, превращая их в своеобразные полурелигиозные системы (канонизация конфуцианства в традиционной китайской культуре, философии Аристотеля в эпоху средневековья, марксизма — в советский период).

Таким образом, философия предстает как рефлексия над универсалиями культуры. Но их содержание исторически развивается, включая и тот слой жизненных смыслов, который можно представить как общечеловеческое, присущее различным культурам. Поэтому ни на

каком из этапов своего развития философия не может дать последнего и абсолютного знания о предельных основаниях культуры и человеческой жизнедеятельности. Пока не окончена человеческая история, не окончены и развитие культуры, взаимодействие различных культурных традиций, обогащение фундаментальных жизненных смыслов и ценностей, представленных универсалиями культуры. Идея анализа предельных оснований может быть принята только как идеал, стимулирующий напряженный философский поиск, стремление к углубленному критическому анализу базисных ценностей и смыслов человеческой жизнедеятельности.

Погруженность философии в контекст культуры не сводится только к проблемам социальной обусловленности философского знания. Само это знание активно влияет на развитие культуры и цивилизации, участвует в актуализации тех или иных возможных направлений цивилизационного развития.

В историческом развитии западной философии, начиная с эпохи Возрождения и Нового времени до эпохи Просвещения, были сформулированы и обоснованы основные мировоззренческие идеи, определившие переход от цивилизаций традиционного типа к принципиально новому типу цивилизационного развития — техногенной цивилизации, начавшейся с зарождения капитализма. В этот исторический период произошла великая философская революция, сформировавшая новое понимание человека как деятельностного существа, призванного преобразовывать мир, понимание природы как закономерно упорядоченного поля приложения человеческих сил, утвердившая ценность научной рациональности как регулятивного основания человеческой деятельности, обосновавшая идеи общественного договора, суверенности личности, естественных прав человека и т.д.

Все эти мировоззренческие идеи стали фундаментальными ценностями культуры техногенной цивилизации, предопределив магистральные пути ее развития. Но уже начиная с возникновения неклассических философских учений в западной философии намечается и критика этих мировоззренческих принципов, улавливаются и получают осмысление явления техногенной культуры и соответствующего ей типа цивилизации. Эти кризисные явления стали нарастать во второй половине XX в. (экологический, антропологический кризисы и др.), поставив под угрозу само существование человечества. Возникли потребности поиска стратегий отношения к природе и человеческих коммуникаций, что остро поставило проблему новых мировоззренческих ориентиров. Их выработка представляет собой основную задачу современного философского исследования. Здесь все большую роль начинает играть диалог западной и восточной философских традиций, который выступает частью более широкого диалога культур. Особое значение приобретают развитые в философских учениях Вос-

тока идеи корреляции преобразующей деятельности человека с уровнем его самовоспитания и нравственного самоконтроля. Важную роль в этом диалоге могут сыграть и те трансформации западных философских идей в русской культуре, которые породили русскую философию «серебряного века» («русский космизм», философские концепции В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, П.А.Флоренского и др.).

М.Т.Степанянц

ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛИЙ В ДИСКУРСЕ ФИЛОСОФОВ ВОСТОКА XX ВЕКА

В современном философском дискурсе проблема универсалий получила звучание, во многом отличное от привычного историко-философского. Вместо преимущественного внимания к онтологическому и теоретико-познавательному аспектам сегодня на первый план выступают аксиологический и культурно-идеологический ракурсы. Проблема универсалий предстает как вопрос об **основаниях** культуры. Существуют ли понятия, ценности, которые могли бы быть охарактеризованы как общечеловеческие? Оправданно ли считать, что каждой культуре присущ набор уникальных универсалий? Характер заданных вопросов определяет и принцип дифференциации мнений, их поляризацию на два лагеря, условно называемых универсализмом, эссенциализмом и антиуниверсализмом, партикуляризмом.

Универсалистская позиция, иногда именуемая метафизическим эссенциализмом, фундаментализмом¹, ассоциируется с последователями «платоново-кантовского канона», которые утверждают существование неких безусловных, транскультурных ценностей, моральных универсалий, корнящихся в единой и неизменной, внеисторической человеческой природе. К разряду универсалистов приписывают столь различных философов, как Платон и Гоббс, Кант и Гегель, Уайтхед и Хабермас. Эта позиция представлена разнообразными современными школами и направлениями, начиная от структурализма и аналитической философии и кончая религиозно-философскими учениями мистической и экуменистической направленности.

Антиуниверсалистское направление связано преимущественно с двумя традициями: постнищенской европейской философией и постдар-

¹ «На нынешнем американском языке „fundamentalist“ — это религиозный человек, который верит, что каждое слово в Библии — это буквальная истина. Слово „foundationalist“ употребляется только философами. Оно означает такого философа-эпистемолога, который считает, что основа любых достоверных умозаключений — это данные чувств или ясные и отчетливые идеи» (цит. по: Философия прагматизма Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997, с. 13).

винистской американской философией, прагматизмом. Среди великих имен первой традиции — Хайдеггер, Сартр, Гадамер, Деррида, Фуко. Среди представителей второй традиции — Джемс, Дьюи, Кун, Куайн, Патнэм, Дэвидсон, Рорти. Позиция последнего особенно выразительно передает пафос философского антифундаментализма.

Ричард Рорти (род. 1931), именуемый «пророком и поэтом нового прагматизма» (Дэвид Холл), настаивает на том, что «нет ничего в глубине каждого из нас, никакой общечеловеческой природы, никакой присущей человечеству солидарности, которую можно было бы использовать для моральной отсылки»². Нет ничего безусловного и необходимого, которое не было бы подвержено влиянию времени и случая. Так называемые универсальные истины, категории или сущности есть не что иное, как «банальности укоренившихся словарей», «только часть риторики наших исторически случайных запасов слов».

Острая полемика между двумя упомянутыми выше полярными точками зрения на Западе обусловлена рядом причин, связанных с общим состоянием западной философии, в целом характеризующимся как кризис рациональности. На Востоке, в отличие от Запада, дискуссия по проблемам универсалий продиктована скорее не столько теоретико-познавательными посылами, сколько причинами идеологического плана. Здесь универсализм часто воспринимается как теоретическое обоснование культурного неокOLONIALИЗМА, как попытка навязать ценности западного мира именно потому, что они обладают якобы универсальной значимостью. В то же время и крайний релятивизм в подходе к проблемам универсалий нередко вызывает отторжение, поскольку рассматривается как подрыв «фундамента» культурной самоидентичности, опорами которого являются универсалии соответствующей культуры.

Чтобы передать содержание и характер дискурса по проблемам универсалий в среде философов Востока нынешнего столетия, обратимся к воззрениям трех, с нашей точки зрения, вполне репрезентативных фигур.

Деби Прасад Чаттопадхья (род. 1933) — один из ведущих философов современной Индии — изучал философию, историю и право в Калькуттском университете и в Лондонской школе экономики, имеет научные степени и того и другого учебного заведения. Многие годы являлся профессором Джадавпурского университета в Калькутте, был директором Индийского совета по философским исследованиям, в настоящее время — руководитель амбициозного 25-томного проекта «История науки, философии и культуры индийской цивилизации». Д.П.Чаттопадхья — автор многочисленных книг, включая «Инди-

² Цит. по: *Bernstein Richard J. The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. Oxf., 1991, с. 290.*

видуумы и общества: методологический анализ» (1967), «Общества и культуры» (1973), «Индивидуумы и миры: очерки по антропологическому рационализму» (1976), «Среда, эволюция и ценности. Исследования о человеке, обществе и науке» (1982), «Междисциплинарные исследования по науке, технике, философии и культуре» (1996). Помимо академической деятельности Д.П.Чаттопадхьяя довольно активно участвовал в политической жизни страны: был членом парламента Индии (1969–1981) и даже федеральным министром.

Проблема универсалий ставится Д.П.Чаттопадхьяей в контексте полемики по вопросу о прогрессе-развитии и путях его реализации. Понятно, что для стран, ранее бывших колониями, именно эта проблема является жизненно важной: как, обретя политический суверенитет, преодолеть вековую социально-экономическую отсталость и обеспечить уровень жизни, соответствующий современным требованиям?

Д.П.Чаттопадхьяя (вслед за своим наставником и кумиром К.Поппером) ставит под сомнение утверждение о том, что «развитие или процветание является неотъемлемой ценностью *всех* культур», что прогресс есть «присущая истории закономерность»³. Он категорически возражает против трактовки прогресса как некоего «линейного» восхождения и считает, что подобная точка зрения «требует не модификации, а полного отвержения»⁴. Развитие детерминировано не неким «естественным законом прогресса», а исключительно человеческим фактором, реализуемым через соответствующую культуру⁵. А поскольку культуры различны, не может существовать глобальной, универсальной модели прогресса-развития. Претензии же на подобную универсальность «со стороны какой-либо культуры либо одной из ее форм (например, философии или науки) чреваты губительными последствиями». Так, «во имя религии велись многие грешные войны, приводившие к гибели миллионов людей. Во имя науки пропагандировались псевдонауки, а различные формы подлинной науки игнорировались или подвергались гонениям»⁶.

Известно, что на Западе идея прогресса ассоциируется с осуществлением прежде всего идеалов свободы и справедливости. Стремясь доказать необоснованность претензий на универсальность западной модели прогресса, Д.П.Чаттопадхьяя неоднократно обращается в своих работах к рассмотрению указанных универсалий.

Критически проанализировав понимание справедливости в западной историко-философской традиции (особенно теории естественного

³ *Chattopadhyaya D.P. Interdisciplinary Studies in Science, Technology, Philosophy and Culture. New Delhi, 1996, с. 229.*

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 277.

⁶ Там же, с. 281.

права Томаса Гоббса и Джона Локка), индийский философ фокусирует внимание на наиболее распространенных в наше время воззрениях на справедливость, в частности Джона Роулза, автора фундаментального труда «Теория справедливости»⁷.

Д.П.Чаттопадхьяя признает, что Роулз, как, впрочем, и Гоббс с Локком, руководствовался самыми благородными побуждениями при построении своих теорий. Однако он считает, что их идеи несут на себе печать абстрактных умопостроений. «В своем вполне понятном стремлении выстроить „моральную геометрию“ вокруг концепции справедливости, — пишет индийский философ о Роулзе, — он прибегает к абстракционистской стратегии, не обращая внимания на различный, запутанный и интересный социологический контекст справедливости, который мог бы угрожать его „умной и последовательной“ геометрии. Единственное реальное общество, которое, кажется, оказало влияние на его сознание... так это, вполне понятно, американское общество»⁸.

Д.П.Чаттопадхьяя настаивает на необходимости *контекстуального* подхода к понятию справедливости (как, впрочем, и других универсалий-ценностей). Он доказывает, что западные концепции справедливости, в частности роулзовская, не «работают во многих частях мира»⁹, и прежде всего в так называемых странах третьего мира. По его мнению, «справедливость не требует того, чтобы равное значение придавалось всем потребностям всех людей... Чего требует справедливость, так это *равенства озабоченности*: нужды всех людей заслуживают серьезного и разумного *внимания* со стороны общества. Когда же встанет вопрос о *признании* нужд, стратифицированному обществу (характеризующемуся неравенством) следовало бы посоветовать отдать приоритет самым насущным потребностям (в пище и крове) над нуждами искусственными (вроде потребности в цветном телевизоре) и насущным потребностям самых обездоленных групп населения над нуждами более обеспеченных... *Равенство озабоченности и неравенство признания* тем самым являются постоянными компонентами справедливого решения»¹⁰.

Резюмируя свои размышления о проблеме справедливости, профессор Д.П.Чаттопадхьяя заявляет, что он отстаивает «теорию справедливости, основанную на возможностях и ориентированную на нужды»¹¹. Он объясняет, почему «и» в этом утверждении должно быть воспринято со всей серьезностью: «оно указывает на тесную связь

⁷ Rawls John. A Theory of Justice. Cambridge, Mass., 1973.

⁸ Chattopadhyaya D.P. Environment, Evolution and Values. Studies in Man and Science. New Delhi — Madras, 1982, с. 245

⁹ Там же, с. 242.

¹⁰ Там же, с. 237.

¹¹ Там же, с. 260.

исторической концепции свободы с моральной желательностью ее применения с учетом ориентации на нужды»¹².

Позиция Д.П.Чаттопадхья по вопросу справедливости существенно отлична от той, что привычна для философов Запада. Индийский философ признает приоритет принципа свободы над принципом неравенства лишь в *теории* справедливости, но когда «дело касается *практики*», он не видит, «как в контексте развивающихся стран люди, находящиеся в худших социально-экономических условиях, могли бы извлечь для себя из этой приоритетности пользу»¹³. В развивающихся странах сам «институт равной свободы» в большинстве случаев практически не существует, поскольку здесь сохраняются «широкий социально-экономический разрыв и конфликт между различными классами и группами»¹⁴.

И вновь, как это уже было, когда речь шла о справедливости, Д.П.Чаттопадхья настаивает на необходимости *контекстуального* подхода при толковании понятия свободы. Последнее не является автономным, оно исторически обусловлено, находится в «диалектической зависимости от внутренних и внешних человеческих факторов»¹⁵. Под внешними факторами имеется в виду прежде всего культурная среда: если свобода не связана позитивно со спецификой соответствующей культуры, она может оказывать деструктивное, а не позитивное воздействие¹⁶.

Отношение Д.П.Чаттопадхья к проблеме универсалий репрезентативно, поскольку оно отражает позицию определенного интеллектуального слоя в странах третьего мира — главным образом из академических, университетских кругов. Это позиция просвещенного, вполне в современном смысле этого слова, человека, придерживающегося секулярных взглядов. Секуляризм проявляется здесь в отстраненном отношении, если не в игнорировании вообще универсалий традиционной религии (в случае Д.П.Чаттопадхья — индуизма). Объектом рефлексии по вопросу универсалий избраны сугубо западные ценности. Тем самым дискурс ведется в парадигме, заданной современным западным обществом: подразумевается безусловная и приоритетная значимость ценностей буржуазного общества, а именно Свободы, Равенства и Справедливости. О сильном влиянии на умонастроения философов, подобных Д.П.Чаттопадхье, западной философской традиции свидетельствуют используемый ими понятийный язык, формы и методы полемики, наконец, адресаты последней. И тем не менее было бы упрощением приписывать Д.П.Чаттопадхью и фи-

¹² Там же.

¹³ Там же, с. 241.

¹⁴ Там же, с. 242.

¹⁵ Там же, с. 271.

¹⁶ См.: *Chattopadhyaya D.P. Interdisciplinary Studies...*, с. 286.

лософов его круга к разряду восточных «западников», ориентирующихся на безусловное принятие идеалов и институтов Запада. Если отстраниться от формальной стороны дела, то по существу Д.П.Чаттопадхья должен быть отнесен к числу реформаторски мыслящих людей. Это проявляется прежде всего в постоянном акцентировании исторически и культурно обусловленного характера универсалий-ценностей. Он не устает оппонировать «защитникам» вечных ценностей (начиная с Платона), доказывая «практическую неадекватность и бесполезность законодательного или дефинитивного подхода к проблеме ценностей»¹⁷.

Реформаторский настрой Д.П.Чаттопадхья проявляется и в его явной активистской позиции: ценности подвержены изменениям и творец последних — человек. «Ценности, — заявляет он, — в основе своей человеческие, культурные продукты, и они подвержены влиянию чрезвычайно сложных законов культурной эволюции. Человек не копировальщик. Он — творец... Человек может *инициировать* действие и мыслительный процесс. Иными словами, он создает ценности, будучи одновременно *частью* природы и *участником* культурного процесса»¹⁸.

Д.П.Чаттопадхья подводит теоретическую базу, оправдывающую и диктующую реформаторский подход к универсалиям-ценностям. Хотя сам он и не работает с универсалиями собственной культуры, однако же философ как бы предупреждает об опасностях, таящихся в реформировании традиционной культуры на путях слепого, некритичного восприятия хотя и достаточно успешного, но все же чужого, западного опыта. Более того, он решительно протестует против всяких попыток внедрения инокультурных ценностей: «Было бы не только неразумно, но также и опасно позволять кому-либо диктовать другим ценности без учета культуры последних, времени и потребностей... Бесполезно искать ценности, если они не укоренены в культуре»¹⁹.

Подчеркнем еще раз: позиция Д.П.Чаттопадхья сугубо секулярная. Это обусловлено как субъективными факторами, например характером полученного им образования, так и обстоятельствами объективными, к которым следует отнести прежде всего светский государственный статус Индии, провозглашенный основателями независимой республики и до недавнего времени довольно последовательно поддерживаемый политическим руководством страны, а также специфику индуистской культуры, к которой генетически принадлежит Д.П.Чаттопадхья и которая проявляется в политеизме, отсутствии централизованной церковности, канонизированной догматики и т.д.

¹⁷ Chattopadhyaya D.P. Environment, Evolution and Values, с. 275.

¹⁸ Там же, с. 224.

¹⁹ Там же, с. 295.

Секулярная позиция затруднительна, а нередко вообще невозможна в странах теократического режима или там, где официально объявлен религиозный характер государства. Тем более когда речь идет о такой религии, как ислам, отличающейся последовательным монотеизмом и не приемлющей в принципе разделения светской и духовной власти.

О том, какой выход находят философы из противоречивой ситуации, диктующей, с одной стороны, оппозицию так называемым фундаменталистским теориям универсалий, которые воспринимаются на Востоке как одна из метаморфоз культурного неокOLONиализма, а с другой стороны, невозможность принятия антифундаменталистской релятивистской позиции, подрывающей основания религиозной веры, опирающиеся на каноны или догматы, обычно отождествляемой с культурой соответствующего традиционного общества, свидетельствуют два других персонажа нашего повествования.

Сейид Хоссейн Наср (род. 1933) — сегодня наиболее широко издаваемый на Западе современный мусульманский философ. Выходец из влиятельного иранского аристократического рода, он получил как среднее, так и высшее образование в США (1954 г. — степень бакалавра в области физики Массачусетского технологического института; 1958 г. — степень доктора истории науки и философии, Гарвардский университет). С 1958 г. С.Х.Наср являлся сначала профессором, а затем деканом и ректором Тегеранского университета. В 70-е годы возглавлял Иранскую Шахскую академию философии. Тесно связанный с шахским режимом, был вынужден в 1978 г., после антишахской революции в Иране, эмигрировать в США, где ныне преподает в университете Джорджа Вашингтона.

С.Х.Наср является автором более десятка книг, включая «Идеалы и реальности ислама», «Введение в исламские космологические доктрины», «Наука и цивилизация в исламе», «Человек и природа: духовный кризис современного человека», «Западные науки и азиатские культуры» и др.

В связи с настоящей темой для нас особый интерес представляет его работа «Знание и Священное» — сборник престижных гиффордовских лекций, прочитанных им в 1981 г.²⁰

С.Х.Наср резко выступает против партикуляризма, релятивирующего все, включая реальность священного. По его мнению, спекулируя на многообразии форм манифестации религии, секуляризированный разум западного человека «разрушает то немногое, что еще осталось от священного в современном мире», демонстрирует неспособность усмотреть в этом многообразии священного не противоречие, а, напротив, «подтверждение универсальности Истины...»²¹. Иранский

²⁰ Nasr S.H. Knowledge and the Sacred. The Gifford Lectures, 1981. N. Y., 1981.

²¹ Там же, с. 280–281.

философ особенно критичен в отношении феноменологов, которые, по его мнению, «признают ценность и значимость каждого религиозного феномена самого по себе», становясь таким образом своеобразными «коллекционерами религиозных идей»²². Для феноменологии «не существует метафизического фундамента, на основании которого она могла бы интерпретировать феномен как феномен ноуменальной реальности... Посткантианский скептицизм европейской философии сделал знание ноумена как возможности, открытой для человеческого разума, невозможным или даже абсурдным»²³. С.Х.Наср в принципе не приемлет научного, рационального и исторического, эволюционного подхода к тому, что он называет Истиной, Абсолютом.

Как это ни парадоксально, но для С.Х.Насра неприемлема и универсалистская позиция. Он рассматривает две разновидности последней, а именно: синкретизм модных эклектических течений, более всего связанных с модернизированным индуизмом, и экуменизм. В первом случае, по его мнению, имеет место спекуляция на мистическом измерении религии, подмена истинного мистицизма, представляющего собой «перспективу мудрости» и «связь с Божественными Таинствами», поддельным мистицизмом. Такого рода ложному мистицизму присущ «своеобразный сентиментализм... и так называемый универсализм, выступающий против своеобразия отдельной [религиозной] традиции... тем самым разрушая священное на ощутимом уровне во имя смутного и эмоционального универсализма, который на самом деле является пародией на универсализм, присущий традиции»²⁴.

Редукционизм «сентиментального подхода», как считает С.Х.Наср, находит выражение и в экуменизме, который в конечном счете представляет собой разновидность модернизма и секуляризма. Более того, у всех рассуждений о сближении религий и достижении их «единения» есть своя «прямая или замаскированная политическая копия», «умысел которой имеет под собой секуляристскую и прозападную подоплеку»²⁵.

Иранский философ отрицает как универсалистский, так и партикуляристский подход, заявляя о своей приверженности концепции «относительно абсолютного» (the relatively absolute)²⁶, в соответствии с которой «только Абсолют абсолютен, а каждая манифестация Абсолюта в форме [религиозного] откровения создает мир сакральных форм и смыслов, в котором некоторые определения, положения, Божественные Личности или Логос кажутся в каждом из отдельных

²² Там же, с. 286.

²³ Там же.

²⁴ Там же, с. 287.

²⁵ Там же, с. 290.

²⁶ Там же, с. 297.

миров абсолютными, не будучи самим Абсолютом»²⁷. Например, в христианстве Бог рассматривается как Святая Троица, а Христос — как Логос. Христиане верят в эти догматы своей религии как в абсолюты, однако последние являются только «относительно абсолютными», так как в метафизическом смысле существует лишь единый Бог. «Только Абсолют абсолютен, — резюмирует С.Х.Наср, — а потому то, что является ниже уровня Абсолюта в частной традиции в качестве абсолюта, есть „относительно абсолютное“»²⁸.

Желание найти «золотую середину» между двумя полярными позициями по вопросу об универсалиях (в культуре, отождествляемой полностью с тем или иным вероучением, речь идет об универсалиях в контексте религиозном) объясняется как сугубо индивидуальными особенностями личности и биографии С.Х.Насра, так и причинами более общего, объективного характера. Получив блестящее светское образование, не только гуманитарное, но и научно-техническое, да еще в самой цитадели западной цивилизации — в США, и будучи теснейшим образом связанным с иранским шахом, активно проводившим курс модернизации страны, С.Х.Наср вполне осознавал необходимость трансформации традиционного общества и восприятия ценностей современной техногенной цивилизации. В то же время политический режим, с которым он теснейшим образом сотрудничал, не был заинтересован в проведении секулярной политики (как это делала соседняя Турция) по ряду причин, в том числе и в интересах поддержания, укрепления и сакрального оправдания неограниченной светской и духовной власти в одном лице — в лице шаха. Возможно, определенная внутренняя раздвоенность вызывалась и личной религиозностью С.Х.Насра (во всяком случае, после эмиграции усиливается его приверженность суфизму). Концепция «относительно абсолютного» представляется С.Х.Насру выходом из противоречивого состояния, в котором оказался и он, и иранское общество. Признание *относительной* абсолютности универсалий, т.е. догматов или основоположений отдельной религии (в данном случае ислама), открывает возможность отказа от фанатизма и претензий на исключительность, допускает и, более того, требует уважительного отношения и сосуществования с другими культурами и религиями, делает традиционное общество более открытым к восприятию современных ценностей. В то же время отстаивание положения о том, что «всякая религия манифестирует на земле один из архетипов (присущий именно ей. — М.С.), ядро которого составляет Само Божественное»²⁹, т.е. Абсолют, Универсальная Истина, и что религии присущи определенные «базовые доктрины», а также представления о «кардинальных добродете-

²⁷ Там же, с. 294.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

лях», является своего рода гарантом сохранения идентичности восточных обществ, в основе которой — отождествление культуры с соответствующей религией, и ограждения их от глобализирующих, а отчасти и неокOLONиалистических тенденций западной секулярной техногенной цивилизации.

Избранный С.Х.Насром (кстати, не без помощи таких «наставников», как Рене Генон, Ананд Кумарасвами и Фритжовф Шуон) «срединный путь», возможно, для него лично является удовлетворительным выходом из состояния раздвоенности, однако же вряд ли они эффективны и спасительны для традиционных обществ в целом. И дело тут не только в том, что «золотая середина» — это в принципе желаемый, но недостижимый идеал. Ведь идеалы могут обладать огромным позитивным, созидательным потенциалом, если они указывают **вектор** движения по восходящей, являются своего рода объединяющей и **мотивирующей** силой общественного развития. Но именно этого нельзя ожидать от концепции «относительно абсолютного»: слишком абстрактны, смутны все рассуждения С.Х.Насра об Абсолюте, и, более того, рассчитаны они на восприятие одной лишь духовной элиты, притом той ее части, которая привержена эзотерике. «Только эзотеризм способен усмотреть Абсолют в многообразных мирах сакральной формы и содержания, в то же время продолжая видеть Абсолют за пределами этих форм в сфере пребывания бесформенного»³⁰. Иранский философ откровенен в своей аристократической элитарности. Он утверждает, что эзотерическое знание «не может быть преподано каждому»; более того, было бы вредно и опасно передавать его человеку неподготовленному³¹. Сокровенное знание транслируется лишь через наставников, ордена и организации эзотерического характера³².

В принципе концепция «относительно абсолютного» могла бы быть более продуктивной, если бы при ее изложении и интерпретации акцент с эзотерического Абсолюта был перенесен на то, что как раз и является относительно абсолютным, т.е. на фундаментальные положения той или иной религии, на универсалии, составляющие основания соответствующей культуры. Кажется, именно так поступил Мухаммад Икбал, хотя ему еще неизвестны были современные рассуждения об «относительно абсолютном».

Мухаммад Икбал (1873–1938) — выдающийся поэт и философ Индо-Пакистанского субконтинента. Его чтут как «духовного отца нации» в Пакистане и высоко ценят как великого поэта, писавшего на языках фарси и урду, — в Индии. Многие признают Мухаммада Икбала самым выдающимся, если не единственным, подлинно мусульманским философом XX в.

³⁰ Там же.

³¹ Там же, с. 316.

³² Там же, с. 317.

Он родился в Сялките (Пенджаб), в аристократической семье, предки которой, принадлежавшие к высшей касте кашмирских брахманов, в XVII в. обратились в ислам. Среднее и высшее образование получил в элитном Правительственном колледже г. Лахора, который закончил с золотой медалью. Там же получил степень магистра философии. После шести лет преподавания отправился в 1905 г. в Европу, где продолжил свое образование сначала в Кембридже, а затем в Мюнхенском университете, защитив в последнем докторскую диссертацию по философии на тему «Развитие метафизики в Персии», а позже — по праву, в Кембридже. В 1908 г. М.Икбал вернулся в Индию.

На родине он совмещает адвокатскую и педагогическую практику с богатой творческой деятельностью в области философии, публицистики, но главное — поэзии. Начиная с 1915 г. регулярно издаются сборники его стихов и поэм на персидском и урду. Мухаммад Икбал обретает признание выдающегося поэта.

1924—1934 годы — период наиболее активной политической деятельности М.Икбала, которая велась на фоне общендийского национально-освободительного движения, усиления напряженности между общинами индусов и мусульман, зарождения сепаратистского движения, приведшего в конечном счете к разделу Индии и образованию Пакистана.

Проблема универсалий поднята в творчестве Икбала косвенно, в контексте его общего замысла «реконструкции религиозной мысли в исламе» (именно так были названы объединенные в одну книгу семь лекций, прочитанных в Лондоне, Мадрасе, Хайдарабаде и Алигархе в 1928—1932 гг.). Замысел возник под влиянием идейно-политической ситуации, сложившейся в странах мусульманского Востока в начале XX в. По признанию самого поэта-философа, «на протяжении последних пяти веков религиозная мысль в исламе практически находилась в застое»³³. А ведь было время, когда европейская мысль получала вдохновение от мира ислама. Теперь же наблюдается обратное: «с невероятной быстротой мусульманский мир движется в сторону Запада»³⁴. М.Икбал, однако, опасался, что «ослепляющий внешний вид европейской культуры может захватить наше внимание, и мы не сможем достичь подлинной глубины этой культуры»³⁵. Он считал, что в условиях наблюдаемого «пробуждения ислама необходимо рассмотреть в независимом духе, над чем задумывалась Европа и насколько сделанные ею заключения могут помочь нам (мусульманам. — М.С.) в пересмотре, а если требуется, реконструкции теологической мысли

³³ *Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962, с. 7*

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

в исламе... Сейчас самое время взглянуть на универсалии ислама»³⁶. М.Икбал обычно употребляет выражения: «the essentials of Islam», «the ruling concepts of Islam», «the foundational principles of Islam»³⁷, которые мы считаем возможным рассматривать как синонимы универсалий.

Поэт-философ признает, что его единоверцы «проходят через период, сходный с протестантской революцией в Европе», т.е. с Реформацией³⁸. Примечательно, однако, что в отношении мусульманского общества и его вероучения вместо слова «реформация» он предпочитает использовать слово «реконструкция». Эта замена не случайна. М.Икбал полагает, что Реформация привела в конечном счете к столь радикальным переменам, что «универсальная этика христианства оказалась замененной системой национальных этик»³⁹. Иначе говоря, вследствие Реформации христианство утратило некоторые свои универсалии. Именно это, по мнению Икбала, является нежелательным. Предложенная им реконструкция ислама не есть отказ от фундаментальных принципов мусульманской культуры, а, напротив, их «возрождение» посредством замены умерщвляющего культуру догматизма рациональным критическим подходом, рассматривающим базовые идеи ислама в свете современных достижений науки⁴⁰.

Мухаммад Икбал фактически фокусирует внимание на фундаментальных, а потому универсальных для ислама принципах, основанных на обязательной для признания каждым мусульманином и рассматриваемой в качестве первого «столпа веры» формулы: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — его пророк».

Известно, что из атрибутов Аллаха наиболее важными в исламе считаются те, что перечислены в открывающей Коран суре: Милостивый, Милосердный, Господь миров, Властитель дня Суда. Мухаммад Икбал как бы заново вчитывается в текст Корана, в аяты, говорящие о божественных атрибутах, пытаясь понять их непредвзято, освободившись от установок традиционной схоластики и в то же время используя знания современной ему науки о природе и сознании, о времени и пространстве, о причинности и т.д. (Отсюда многочисленные ссылки на работы западных ученых и философов, многие из которых были его современниками, в их числе Уайтхед, Эддингтон, Шпенглер, Эйнштейн.) Аяты прочитываются им как «знаки Божьи», указующие более всего на то, что существование, в том числе и человеческое, есть процесс постоянных перемен, активным участником которых долженствует быть самому человеку.

³⁶ Там же, с. 8.

³⁷ Там же, с. 8–9; 125; 135.

³⁸ Там же, с. 163.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же, с. 55.

Рассматривая один из божественных атрибутов — Творец (ал-Хāлиқ), Икбал категорически возражает против традиционной теологической аргументации, по которой Бог «в лучшем случае предстает как искусный внешний изобретатель, работающий над предсуществующим мертвым и податливым материалом, элементы которого по своей природе не способны к упорядоченным структурам и комбинациям»⁴¹. Философ утверждает, что, согласно Корану, мир-вселенная лишен статичности, а, напротив, представляет собой «систему событий, имеющую характер продолжающегося креативного потока»⁴².

Всемогущество Аллаха и сопряженное с ним ключевое для ислама понятие тақдир, или судьба, по мнению Икбала, подверглись значительному недопониманию как в самом мусульманском мире, так и за его пределами. Судьба не есть неумолимый рок. Это — «время, даруемое до раскрытия его возможностей»; она представляет собой «реализуемые возможности, заложенные в глубинах человеческой природы и последовательно актуализирующие себя без всякого ощущаемого извне принуждения»⁴³.

М.Икбал полагает, что «мир, рассматриваемый как процесс реализации заранее предписанной цели, не является миром свободных, морально ответственных агентов; это только сцена, на которой приводятся в движение управляемые из-за кулис куклы»⁴⁴. По его мнению, «ничто так не чуждо кораническому мировоззрению, как мысль о том, что вселенная есть временное осуществление предусмотренного заранее плана»⁴⁵. Ибо если рассматривать историю как «постепенно проявляющуюся фотографию предопределенного порядка вещей», в ней не останется места для новизны и нововведений»⁴⁶.

В том же духе интерпретируется божественный атрибут Всезнания (ал-‘āлим): «Аллах — нет божества, кроме Него, вечно живого, вечно сущего... Он знает то, что было до людей и что будет после них» (2:255)⁴⁷. Если последнее понимать как совокупность навсегда зафиксированных, а потому «пассивных» знаний Творца о мире и обо всем в нем происходящем, тогда придется признать «замкнутость вселенной, запрограммированность будущего, предопределенность, неизменность порядка происходящих событий, раз и навсегда детерминированную направленность творческой деятельности Бога»⁴⁸. Поэтому Божественное Знание, считает Икбал, следует понимать не иначе как «живую творческую деятельность». Будущее предсуществует лишь как

⁴¹ Там же, с. 29.

⁴² Там же, с. 45.

⁴³ Там же, с. 49–50.

⁴⁴ Там же, с. 54.

⁴⁵ Там же, с. 55.

⁴⁶ Там же, с. 79.

⁴⁷ Здесь и далее использован Коран в переводе М.-Н.О.Османова.

⁴⁸ *Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, с. 78.

«открытая возможность, а не как фиксированный порядок вещей»⁴⁹. Эта возможность реализуется человеком, и в том заключается в некотором смысле ограниченность Божественного Всемогущества и Всезнания. Однако указанная «ограниченность не навязана Богу со стороны, она рождается из Его собственной креативной свободы. Он сам избрал людей быть соучастниками Своей жизни, власти и свободы»⁵⁰.

Мухаммад Икбал считает важным подчеркнуть, что в Коране Божественное Всемогущество (ар-раббу-л-'аламйн) рассматривается сокровенно связанным с Божественной Мудростью (ал-хакйм), благодаря чему безграничная власть Господа никогда не бывает произвольной, капризной. Именно благодаря Мудрости она всегда несет благо: Бог — Милостив и Милосерден (ар-рахмън ар-рахъм). Философ сознает, что Всемогущество и Милостивость Бога трудно совместимы с присутствием зла в сотворенном им мире. Он пытается разрешить эту мучительную для всякого теистического учения проблему с помощью своеобразной интерпретации легенды о падении человека, сравнивая ее коранический вариант с библейским.

Рассмотрев несколько эпизодов указанной легенды, поэт-философ приходит к заключению, что кораническая версия о падении человека «не имеет ничего общего с историей его изгнания из рая. Цель ее скорее в том, чтобы показать восхождение человека от примитивного, инстинктивного состояния к сознательному обретению свободного Я, способного к сомнению и неповиновению. Падение, таким образом, не означает какой-либо нравственной порочности, это переход человека от примитивного состояния к первой вспышке самосознания...»⁵¹. Земля же не представляет собой место «ссылки» человека за его якобы первородный грех. Напротив — это «место проживания», «источник выгоды» для него, за что человек должен быть благодарен Богу: «Мы дали вам пристанище на земле, о люди, и предоставили вам средства к жизни. Но как мало вы благодарны!» (7:10).

В отличие от христианства в исламе отсутствует идея первородного греха. Первый акт человеческого неповиновения, в интерпретации Икбала (продолжающего в данном случае одну из суфийских традиций), был также его актом свободного выбора. Бог простил проступок Адама и оказал доверие человеку, стремившемуся к знанию и свободной воле, решившему на свой страх и риск взять ответственность за происходящее в этом мире:

«Воистину, мы возложили ответственность на небеса, землю и горы, но они отказались нести ее, устранившись, и мы возложили ее на человека, и он, будучи несправедливым и невежественным, понес ее» (33:72).

⁴⁹ Там же, с. 79.

⁵⁰ Там же, с. 80.

⁵¹ Там же, с. 85.

Мухаммад Икбал говорит о свободе воли человека, его «долге» проявлять творческую активность, интерпретируя вторую часть сокровенной для мусульман формулы: «...и его пророк Мухаммад». Главное в коранической концепции пророчества Мухаммада — идея завершения им пророческой миссии как таковой: он — «печать пророков». По традиционному толкованию этого положения, оно указывает на совершенство откровения и проповеди Мухаммада (по сравнению со всеми предшествующими пророками), а потому не требует каких-либо добавлений или исправлений. Современные религиозные фундаменталисты, в лице, например, соотечественника М.Икбала — основателя и идеолога «Джаммат-и ислами» Абул Ала Маудуди, ссылаются на один из хадисов предания, который, в частности, утверждает, будто Мухаммад говорил: «Мое отношение к предшественникам может быть понято через притчу о дворце, который был построен наилучшим образом, не хватало в нем лишь единственного камня. Я заполнил пустующее место, и строительство завершилось»⁵².

Мухаммад Икбал по-иному толкует эту, по его определению, «великую идею в исламе»⁵³. «Пророчество в исламе, — утверждает поэт-философ, — достигает своего совершенства в обнаружении необходимости собственного упразднения»⁵⁴. Недопустимо вечно удерживать человека «в узде». Для того чтобы он мог полностью реализовать заложенные в нем потенции, следует наконец позволить ему положиться на свои собственные ресурсы: «Интеллектуальная ценность указанной идеи состоит в нацеленности на создание независимого критического отношения... и убежденности в том, что любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение, пришел конец»⁵⁵. «Конечность пророчества» интерпретируется М.Икбалом как признание помимо внутреннего, мистического опыта двух других источников знания, каковыми являются Природа и История⁵⁶.

Подход Мухаммада Икбала к исламским универсалиям преследует задачу критического переосмысления всего мусульманского мировоззрения, обоснования необходимости коренного реформирования традиционного общества и признания главенствующей в этом процессе роли за человеком. Конечная цель человека, считает поэт-философ, «не в том, чтобы увидеть что-то, а в том, чтобы быть чем-то»⁵⁷. Человек должен наконец осознать: «мир — это не только то, что

⁵² Цит. по: *Maudoodi A.A. Towards Understanding Islam. Delhi, 1961, c. 89.*

⁵³ *Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, c. 124.*

⁵⁴ Там же, с. 126.

⁵⁵ Там же, с. 127.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же, с. 198.

можно ощутить и познать... но и то, что можно сотворить и передать»⁵⁸.

Казалось бы, реформаторский пафос икбаловской позиции очевиден. Тем не менее его нередко причисляют к противоположному идейному лагерю — лагерю религиозных фундаменталистов. Формально в этом есть определенный резон. Мухаммад Икбал пытался реформировать ислам посредством реконструкции, восстановления фундаментальных положений — универсалий мусульманской культуры. По существу же, его толкование этих универсалий принципиально отлично от того, которое дают ведущие идеологи современного исламского фундаментализма, преследующие цель предотвратить неумолимый ход трансформации традиционного общества, восстановив идейные основания средневекового мироустройства. Обращение Икбала к основоположениям ислама продиктовано надеждой на то, что их освобождение от искажающих интерпретаций традиционного богословия и возвращение им подлинного, сокровенного смысла, а также переосмысление всей системы мусульманских ценностей с учетом достижений научного знания, позволит в конечном счете построить «прочную цивилизацию»⁵⁹. Устаревшие традиции должны быть критически пересмотрены и отвергнуты, но в то же время ни один народ, ни один человек не может позволить себе полностью отвергнуть прошлое, ибо именно оно определяет их национальную и личную идентичность⁶⁰.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же, с. 15.

⁶⁰ Там же, с. 132.

В.К.Шохин

ИНДИЙСКИЕ КАТЕГОРИАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ И 16 ПАДАРТХ НЬЯИ

Изучение категориальных систем является более значимым делом для историка философии, чем он, как правило, себе это представляет. В самом деле, если философия как таковая может быть охарактеризована как важнейший модус интеллектуальной авторефлексии культуры, то наличие системы философских категорий (а категории эти могут быть только системными — изолированных, по определению, не бывает) является доказательством того, что та или иная философская традиция уже достигла уровня собственной авторефлексии, поскольку категории обеспечивают алфавит того языка, в котором философская рефлексия себя описывает. Следовательно, само наличие систем философских категорий в любой культуре соответствует ее авторефлексии второго порядка или интеллектуальной авторефлексии самой ее авторефлексии. Но помимо категориальных философских систем та или иная философская традиция может достичь еще одного уровня рефлексии — когда в ней появляется категориология, или исследование самих систем категорий. В таком случае мы имеем дело с интеллектуальной авторефлексией культуры уже третьего порядка. В дополнение к сказанному категориальные системы, будучи алфавитами философского языка в целом, непосредственно связаны с определенными философскими предметностями, притом решающего значения. Так, специальные связи между категориологией и онтологией, которую можно в известном смысле считать фундаментом всего здания системного философского дискурса, восстанавливаются начиная уже с первой специальной систематизации категорий в европейской мысли — в «Категориях» и «Метафизике» Аристотеля, — у которого категории, как известно, выступали в виде различных значений «Сущего», и завершая Николаем Гартманом, который прямо называл категориологию «конкретной реализацией онтологии».

Из сказанного следует не только то, что выявление категориальных систем в истории индийской философии весьма важно для установления ее статуса в истории мировой философии, но и два других момен-

та. Задача видится прежде всего в том, чтобы определить, во-первых, какие именно системообразующие группы понятий в индийской философии заслуживают названия философских категорий и, во-вторых, какие именно области философской предметности «перекрывались» в Индии категориальными системами. Разумеется, в обоих случаях необходимо иметь в виду, что большинство аббераций индологов (и неиндологов) в связи с поставленными вопросами обуславливалось тем, что они пытались решать их, опираясь преимущественно лишь на интуиции и не задаваясь целью выявить возможность нахождения более или менее объективных критериев их решения.

§ 1. 16 нормативных предметов ньяи (*padārtha*) — источники знания (*pramāṇa*), предметы знания (*prameya*), сомнение (*saṃśaya*), мотив познания/действия (*prauṇjāna*), иллюстративный пример (*dr̥ṣṭānta*), доктрины (*siddhānta*), члены силлогизма (*avayava*), рефлексия (*tarka*), удостоверенность в правильном решении проблемы (*nirṇaya*), диспут (*vāda*), софистический спор (*jalpa*), эристический спор (*vitāṇḍa*), словесные ухищрения (*chala*), псевдоаргументы (*hetvābhāsa*), псевдоответы (*jāti*) и причины поражения в споре (*nigrahasthāna*) — составляют такое же специфическое достояние этой классической индийской философской традиции, как 7 измерений сущего (с добавлением не-сущего) в близкой ей вайшешике, 9 параметров индивидуального бытия в джайнизме, 25 космических начал в санкхье или 75 дхарм классического буддизма. Тем не менее нам неизвестна система первопринципов какого-либо иного философского направления, определение которой вызвало бы столь значительные разногласия индологов.

Интерпретация 16 нормативных предметов ньяи как философских категорий — иногда с некоторыми колебаниями и оговорками — восходит уже к первым публикациям европейской индологии по индийским философским системам — к докладу английского индолога Т.Кольбука «Очерки по философии индусов» (1823–1824)¹, а затем к сочинениям К.Виндишмана «Философия в прогрессе мировой истории» (1834)² и коллеги и соотечественника Кольбука Дж.Баллантайна (1850)³; в этом же качестве они предстают у таких авторитетов

¹ Кольбрук, однако, проводит качественное различие между первыми двумя категориями («источники знания» и «предметы знания») как основными и 14 остальными как дополнительными и отмечает, что в целом категории найяиков с аристотелевскими, кантовскими или «шотландскими» сближает только «название». Цитируем французский перевод его доклада: *Colebrooke M.H.T. Essais sur la philosophie des hindous. Trad. de l'anglais par G.Pauthier. P., 1833, c. 51–52.*

² См.: *Windischmann C.J.H. Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Th. I, Abt. 4. Bonn, 1834, c. 1908.* Шеллингианец Виндишман был первым философом, который ввел «на полных правах» восточный материал во всеобщую историю философии, как представляется, не без внутренней полемики с гегелевским европоцентризмом.

³ См.: *Halbfass W. On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany, 1992, c. 76.*

историко-философской индологии, как П.Дойссен (1908)⁴, С.Видьябхушана (1913)⁵, С.Дасгупта (1922)⁶, О.Штраус (1925)⁷, М.Хириянна (1932)⁸, В.Рубен (1971)⁹ или Г.Оберхаммер (1984)¹⁰, в ряде специальных монографий по индийским категориям, например в солидной работе Х.Нарайна (1976)¹¹ или в диссертации П.Кумари (1984)¹², а также в некоторых общеполитических лексиконах¹³. Однако эта трактовка уже довольно рано встретила решительную оппозицию. Так, Ф.Макс Мюллер в своих знаменитых «Шести системах индийской философии» (1899) идентифицирует 16 нормативных предметов ньяи лишь как 16 топиков, список которых видится ему, с одной стороны, непоследовательным, с другой — избыточным (ибо уже первые два исчерпывают всё философское содержание этой системы); Р.Гарбе (1917) предпочитает считать их просто «логическими идеями»; С.Радхакришнан (1923) — 16 топиками, отражающими стадии диалектической контрверсии, ведущей к достижению адекватного знания; П.Массон-Урсель (1923) — «стадиями рационального рассуждения», а С.Чаттерджи и Д.Датта (1939) — просто «16 философскими топиками». Ж.Фильюза (1953), прямо выступавший против их идентификации в качестве категорий, видел в них «16 элементов операций интел-

⁴ Дойссен, однако, колебался в интерпретации понятия *padārtha* в ньяе между *Kategorie*, *Hauptstück* и *Rubrik*, считая «подлинными» категориями только вайшешиковские, и полагал, что уже по этой причине ньяя вторична по отношению к вайшешике. См.: *Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. 3. Lpz., 1908, с. 361–362.*

⁵ См. его перевод термина *padārtha*: *The Nyāya Sutrās of Gotama. Transl. by Mahāmahopādhyāya Satiśa Chandra Vidyābhūṣana. Allahabad, 1913, с. 1.*

⁶ Дасгупта обнаруживает те же колебания, что и Дойссен (см. сн. 4), интерпретируя падартхи ньяи как *categories* (ср. *logical categories*) и в то же время как просто *subjects* (*Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. I. Oxf., 1922, с. 294, 302.*)

⁷ Штраус подчеркивает, что основной «интерес» найяиков — диалектический, и потому интерпретирует их падартхи как логические и диалектические категории (*Strauss O. Indische Philosophie. Mainz, 1925, с. 144.*)

⁸ *Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1976, с. 245.*

⁹ *Ruben W. Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. Bd. IV. Die Entwicklung der Philosophie. B., 1971, с. 171–172.*

¹⁰ См.: *Oberhammer G. Wahrheit und Transzendenz: Ein Beitrag zur Spiritualität des Nyāya. Wien, 1984, с. 1.* Автор характеризует «категории ньяи» как по большей части гносеологические, но также и как диалектические.

¹¹ См.: *Narain H. Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoricality. Vol. I. Early Nyāya-Vaiśeṣika Categoricality. Varanasi, 1976, с. 34, 43.* Тот факт, что он подвергает «категории ньяи» суровой критике (см. ниже), не отменяет его согласия считать их категориальной системой, пусть, с его точки зрения, и неудачной.

¹² Автор характеризует 16 предметов ньяи как «логические категории» (*Kumari P.P.L. Theories of Categories in Indian Philosophy. Diss. Waltair, 1984, с. XII.*)

¹³ Например, в популярнейшем немецком «Философском словаре» Г.Шмидта говорится о «сложных системах категорий» в вайшешике, санхье и ньяе (*Шмидт Г. Философский словарь. Сокр. пер. с немецкого. Общ. ред. и вступит. статья М.М.Розенталя. М., 1961, с. 282.*)

лекта» и скорее даже «общие места диалектики», чем «топики» (каковыми их, по его сведениям, считал уже в середине XIX в. французский индолог Б.Сент-Илер); К.Поттер (1978) не отказывается называть их категориями, но полагает, что первоначально они были «списком топиков для учебного пособия по дебатам и дискуссии», который впоследствии «оброс» различными материями, связанными с нахождением истины в ходе дискуссии; Д.П.Чаттопадхья (1982) называл их «философскими топиками»; Ж.Мей (1989) полностью принимает трактовку Фильйо¹⁴.

Разумеется, мы ограничились лишь наиболее известными именами индологов, касавшихся данной проблемы, не претендуя на исчерпывающую ее историографию. Полагаем, что сама значимость ньяи в истории индийской философии вполне оправдывает желание подвергнуть обе интерпретации ее первопринципов — и в качестве философских категорий, и в качестве чего-то иного — логической верификации. Это желание, разумеется, усугубляется тем, что ни сторонники их трактовки как категорий, ни их оппоненты (за исключением разве что Ф.Макс Мюллера — см. сн. 14) не представили аргументации в пользу своей позиции, так как они не опирались на какое-либо общее определение категорий — будь оно адекватное или недостаточное, как у Ф.Макс Мюллера, — которое могло бы стать критерием истины в этой дискуссии, и полагались преимущественно на свои «взрения» и «представления».

§ 2. Составное слово *pada* + *artha* (палийское *pada* + *attha*) буквально означает «значение слова», и его интерпретация была предметом дискуссий уже первых последователей Панини. Так, Патанджали-

¹⁴ С позициями названных оппонентов трактовки 16 первопринципов ньяи как философских категорий можно ознакомиться в следующих изданиях: *Müller Max F.* The Six Systems of Indian Philosophy. L. etc., 1899, с. 491–492; *Garbe R.* Nyāya. — *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Ed. by J.Hastings. Vol. IX. Edinburgh, 1917, с. 432; *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. Vol. I–II. Bombay, 1977, с. 33–34; *Чаттерджи С., Дамма Д.* Введение в индийскую философию. Пер. с англ. М., 1955, с. 166–167; *Masson-Oursel P.* Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. P., 1923, с. 191; *Renou L., Filliozat J.* L'Inde classique. Manuel des études indiennes. T. II. Hanoi, 1953, с. 59–60; *Encyclopedia of Indian Philosophies (EIPh).* General Editor K.Potter. Vol. I–VII. Delhi e.a., Princeton. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa, 1978, с. 43; *May J.* Nāgārjuna. — *Encyclopédie philosophique universelle.* Publ. sous la direction d'A.Jacob. III, t. 2. P., 1989, с. 39–42. Позиция Д.Чаттопадхья следует из его трактовки содержания собрания сутр ньяи (*Nyāya. Gotama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary.* Transl. by M.Gangopadhyaya. With Introd. by D.Chattopadhyaya. Calcutta, 1982, с. XXIV). Из всех названных выше авторов только Ф.Макс Мюллер ясно эксплицировал свое неприятие падартх ньяи в качестве философских категорий: последние суть *praedicabilia*, или предикации объектов, тогда как большинство падартх ньяи («софистический спор», «псевдоаргументы», «словесные ухищрения» и т.д.) явно выходят за границы этого основного признака категорий в европейской философии.

грамматист (II в. до н.э.) подвергает анализу две крайние точки зрения в связи с трактовкой *pada* + *artha*, которые сложились еще в эпоху, предшествовавшую варттикам Катьяны (III в. до н.э.). Речь идет о позициях Вьяди, которому приписывается грамматический трактат «Санграха» и который настаивал на том, что общие имена означают индивидуальные вещи — значением слова «корова» будет та или иная конкретная корова, — и его оппонента Ваджапьяны, отстаивавшего взгляд, согласно которому их денотатом является родовая общая «форма» всего класса обозначаемых вещей — значением «коровы» будет общее свойство «коровности» (Махабхашья, I.2.64, ср. I.242.11–13)¹⁵. Катьяна считал, что обе позиции в их экстремистском развитии одинаково несостоятельны (варттики 36–52), а сам Патанджали предполагал правомерным комбинаторное решение вопроса: слово выражает и то и другое. В другом же разделе он пытался смягчить позиции оппонентов, замечая, что на самом деле первая позиция признает главным в значении слова индивидуальные референты, а вторичным — их родовые характеристики, тогда как во второй позиции акценты расставлены противоположным образом (I.246.15–18)¹⁶.

Семантические дискуссии грамматистов на предмет *pada* + *artha* (*śabda* + *artha*) воспроизводятся и в философских текстах. Самый значительный пример дают как раз «Ньяя-сутры» (II.2.65–68), где после изложения оппонирующих взглядов в духе воззрений Вьяди и Ваджапьяны сутракарин эксплицитно выражает точку зрения, состоящую в том, что *pada* + *artha* включает и индивиды, и родовую форму, и сам род (II.2.68). Но о падартхах в значении философских категорий у составителя «Ньяя-сутр» речь еще не идет: ни в первой сутре, где предстает приведенный выше их список и утверждается, что за различительным познанием их следует высшее благо (I.1.1), ни в какой-либо другой. Зато начиная с V–VI вв. в санскритской философской литературе появляются специальные трактаты (к XX в. их количество, вместе с комментариями к ним, достигает более семи десятков), в ко-

¹⁵ Здесь и далее «Махабхашья» цитируется по классическому изданию: *The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali*. Vol. I–III. Ed. by F.Kielhorn. Bombay, 1878–1885; римская цифра указывает том, первая арабская — страницу, вторая — строку издания.

¹⁶ Историография по проблеме этих дискуссий грамматистов представлена в: Cardona G. Pāṇini. A Survey of Research. The Hague–P., 1976, с. 257. Из специальных статей, посвященных расхождению семантических концепций Вьяди и Ваджапьяны, следует выделить (*Hiriyanna M. Vyādi and Vājapyāyana*. — *Indian Historical Quarterly*. 1938, Vol. 14). Материал по грамматическим истокам философского термина *padārtha* весьма обстоятельно обсуждается в докторской диссертации В.Г.Лысенко. См.: *Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли. Лингвистическая традиция и вайшешика. Дис. на соиск. уч. степ. доктора филос. наук. М., 1998, с. 92–105 (рук.)*.

торых термин *padārtha* становится нормативным обозначением именно первопринципов философских систем¹⁷.

Для того чтобы выяснить, в какой мере первопринципы индийских систем, в том числе перечисленные в «Ньяя-сутрах», соответствуют значению «философских категорий», у нас нет иного выхода, кроме как обратиться к современной философской литературе. Рассмотрение определений философских *категорий* в современных философских энциклопедических изданиях (второй половины XX столетия) — французских¹⁸, немецких¹⁹ и англо-американских²⁰ — позволяет констатировать, что современная философская культура в целом видит в философских категориях наиболее *фундаментальные, общезначимые и атомарные* — не сводимые к другим — понятия, позволяющие осуществлять наиболее полную рубрикацию либо самих вещей, либо наших идей о них, а в применении к философским дисциплинам (что имеет место преимущественно в немецких изданиях) различает два класса категорий — онтологические и гносеологические. Это суммарное определение и будет нашим ориентиром при оценке индийских падартх в качестве философских категорий.

Прежде всего, предложенному определению полностью соответствует система падартх у вайшешиков, которая отвечает всем трем критериям категорий — фундаментальности, общезначимости и атомарности. Речь идет об общеизвестной шестеричной системе, различающей субстанции (*dravya*), качества (*guṇa*), действия (*karma*), общее (*sāmānya*), особенное (*viśeṣa*) и ингеренцию-присущность (*samavāya*). Частично этому определению соответствует и система Чандраматри (V–VI вв.), который сделал ее десятичной, добавив к названным

¹⁷ Эта статистическая раскладка следует из данных новейшего издания библиографии по индийской философии, которые, разумеется, не являются исчерпывающими и постоянно восполняются новой информацией. См.: EIPh. Vol. I. Bibliography. 1995, с. 1505–1506 et al. Сказанное не означает, однако, что индийские философы отказались от трактовки *padārtha* в первоначальном смысле — как «значения слова»; например, автор XVII в. Аннамбхатта в автокомментарии к «Таркасанграхе» (2) умудрился даже семь вайшешиковских (чисто онтологических — см. ниже) категорий интерпретировать в указанном смысле, опираясь на этимологию термина.

¹⁸ См., к примеру: *Cuvillier A. Nouveau vocabulaire philosophique*. P., 1956, с. 30–31; *Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. P., 1962, с. 125; *Foulquié P., Raymond S.-J. Dictionnaire de la langue philosophique*. P., 1969, с. 83; *Julia D. Dictionnaire de la philosophie*. P., 1995, с. 41.

¹⁹ См., к примеру: *Шмидт Г. Философский словарь...*, с. 281; *Neuhäusler A. Grundbegriffe der Philosophischen Sprache*. München, 1963, с. 106; *Meyers kleines Lexikon. Philosophie*. Mit eine Einl. von Prof. Dr. Lorenz. Mannheim u.a., 1987, с. 219; *Philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. von W. Brügger. Freiburg u.a., 1992, с. 192.

²⁰ См., к примеру: *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*. Ed. by J.O. Urmson. L., 1975, с. 61; *Lacey A.R. A Dictionary of Philosophy*. L., 1976, с. 25; *Angeles P.A. Dictionary of Philosophy*. N. Y., 1981, с. 31; *The Oxford Companion to Philosophy*. Ed. by T. Honderich. Oxf., N. Y., 1995, с. 125–126.

категориям также действие причинной потенции (*śakti*), отсутствие оной (*aśakti*), общее-особенное (*sāmānyaviśeṣa*) и небытие (*abhāva*) — частично потому, что третье дополнение оказывается недостаточно «атомарным» (поскольку вполне редуцируется до «общего» и «особенного» в их корреляции), а первые два — недостаточно фундаментальными. Это превосходно осознавали и сами вайшешики, признав из них (притом не единодушно) только «небытие», которое отвечает всем трем перечисленным выше системным критериям. С точки зрения содержательной категории вайшешиков относятся к чисто онтологическому типу — тому самому, который в европейской традиции восходит к системе пяти категорий в Платоновом «Софисте» (254e–260a)²¹.

Предложенному критерию философской категориальности соответствуют в целом и те системы падартх, которые стали видоизменениями вайшешиковской. Такова система мимансаковской школы Кумарилы (VII в.), где принимаются без изменений первые четыре категории вайшешики (субстанция, качество, действие и общее — с различием большей общности и меньшей) в качестве «положительных» (*bhāva*), а также последняя категория — небытие. Эта категория характеризуется как «отрицательная» (*abhāva*), и в ней также симметрично различаются четыре подкласса, вновь заимствованные у вайшешиков (предшествующее небытие вещи до ее появления, последующее — вещи после ее разрушения, взаимное — двух вещей относительно друг друга, абсолютное — фантомных объектов, таких, как рога зайца, небесный цветок или сын бесплодной женщины). Другой опыт построения системы падартх на основе вайшешиковской принадлежал мимансаковской школе Прабхакары (современник Кумарилы), которая также включает восемь единиц, но добавляет к тем же первым четырем категориям вайшешиков уже не «отрицательные», но четыре новые: «зависимость» (*paratantratā*), «потенциальность» (*śakti*), «сходство» (*sadṛśya*) и «число» (*saṃkhyā*). Последняя категория соответствует количеству, в вайшешике отсутствующему, но признаваемому в классических европейских категориальных системах, начиная с Аристотелевой, третья — отношению, имеющему в европейской философии столь же древнюю «родословную», вторая означает возможность «вызревания» результата действий, прежде всего ритуальных (квалификация первой представляется менее очевидной). Ясно, что и эта категориальная система отвечает трем формальным критериям — фундаментальности, всеобщности и атомарности ее составляющих. Наконец, в десятиричной системе падартх философии ведантиста-дуалиста Мадхвы (XIII–XIV вв.) шесть вайшешиковских (с вычетом ингерентности, но с добавлением небытия) дополняются «квалифицируемым» (*viśiṣṭa*), «целым» (*aṃśin*) и уже известными нам из системы Прабхакары «потенцией» и «сходством». Первое из этих дополнений

²¹ См.: Платон. Сочинения. Т. II. М., 1970, с. 377–386.

свободно редуцируется до «общего» и «особенного» и потому не отвечает критерию атомарности, а второе, видимо, призвано было как-то восполнить невключенную «присущность», но по существу является псевдокатегорией, ибо «целое» интегрирует шесть исходных вайшешиковских категорий. В любом случае, однако, обе мимансаковские и указанная ведантийская системы падартх отвечают в целом современным критериям категорий и относятся, как и исходная для них вайшешиковская, также к онтологическому типу.

В индийской философии была еще одна категориальная система, реконструированная выдающимся русским буддологом Ф.И.Щербатским из основного сочинения Дигнаги (V–VI вв.) «Праманасамуччая» (I.2), комментария Камалашилы к «Таттвасанграхе» Шантаракшиты (VII–VIII вв.) и других текстов системы буддийского идеализма виджнянавады, которая обозначалась не как падартхи, а как *pañcavidhakalpanā* — «пятеричная конструкция [рассудка]». Смысл ее заключался в том, что объектом нашего мышления может быть не реальность-сама-по-себе (как у вайшешиков) — в буддизме это точечные динамические моменты существования, как абсолютно «частные», мгновенные и невербализуемые, — но сами ракурсы мышления, через которые оно конструирует мир из своего принципиально недискурсивного исходного материала. Буддийская система категорий является системой только «имен» (*nāma*): индивиды — собственные имена (*nāmakalpanā*), классы — родовые имена (*jātikalpanā*), качества — обозначения свойств (*guṇakalpanā*), движения — глаголы (*karmakalpanā*), субстанции — субстантивы (*dravyakalpanā*). Однако конструктивное воображение рассудка способно не только к референции, но и к синтезу понятий. Поэтому категории пятеричной конструкции разума находят продолжение в «таблице» четырех возможных реляций двух понятий: в виде утверждения (*vidhi*), отрицания (*anupalabdhī*), тождества (*tādātmya*) и причинности (*tadutpatti*). С категориальной системой Аристотеля буддийскую сближают, по Щербатскому, тесная связь с категориями грамматическими и понимание субъекта предикаций как того, что само «ни о чем не сказывается», с Кантовой — еще большее: понимание категорий лишь как «линз» разума, через которые он рассматривает вещи, точнее, собственные способы их концептуализации²². Очевидно, что данная конструкция отвечает всем критериям категорий и принадлежит — единственный случай в истории индийской философии — к категориям собственно гносеологического типа, ибо речь здесь идет не о познании «объективной» по отношению к познанию действительности, но о познании самого познания²³.

²² См.: *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad, 1930–1932, c. 252–254, 259–262.*

²³ При этом деятельность сознания у виджнянавадинов осуществляет те же «конструктивные» функции, что и у Канта, согласно которому оно может познавать только то,

Для историка философии особый интерес представляет XXVIII гл. «Уттарадхьяна-сутры» (не позднее I–II вв. н.э.), в которой мы впервые встречаемся с двумя джайнскими категориальными системами. Первая является чисто онтологической и включает три понятийные универсалии: субстанции (dravya), атрибуты (guṇa) и модификации (paryāya). В очень емкой формуле различаются их корреляции и одновременно родовые характеристики: «Субстанция есть субстрат атрибутов; атрибуты присущи одной субстанции, характеристика же модификаций в том, что они присущи и тому и другому — [и субстанции и атрибутам]» (ст. 6). Вторая категориальная система джайнов — онтологическо-сотериологическая, поскольку ее составляющими являются не только параметры сущего, но и описание процесса закабаления–освобождения души. Этих составляющих девять (ст. 14): душа (jīva), не-душа (ajīva), закабаление души кармическим веществом (bandha), добродетель (puṇya), порок (pāpa), приток в душу кармического вещества (āśrava), приостановление этого потока (saṃvara), его ликвидация (nirjarā) и освобождение (mokṣa).

Большинство джайнских падартх можно заподозрить в недостаточной фундаментальности, но эти сомнения требуют не столько переоценки джайнской системы, сколько уточнения содержательных параметров самой современной категориологии. В самом деле, в связи с философскими дисциплинами изложенные выше западные определения категорий предполагают, что в философии есть только две фундаментальные области — гносеология и онтология. При этом явно забывается, что уже первые опыты структуризации философского знания, начиная с Ксенократа и стоиков, т.е. уже по крайней мере с конца IV в. до н.э., включали в его предметность помимо «логики» и «физики» также и «этику», которая была неизменной составляющей в любом философском системостроительстве вплоть до XX в. включительно. Семь же джайнских категорий из девяти относятся как раз к той сфере философии, которая ближе всего к «этике», говоря точнее, сотериологии. В связи с этим представленный набор падартх (наряду с только что рассмотренными онтологическими и гносеологической) провоцирует на уточнение современного определения *философских категорий*, а именно: мы вряд ли пойдем на значительный риск, предложив такое определение категорий, при котором их можно охарактеризовать как *предельные системные* понятийные универсалии, составляющие *алфавит* соответствующих «философских языков» и параметризующие *объективную действительность, познавательный процесс* или *реализацию целей* человеческого существования. С учетом этого переосмысления джайнская система категорий (которая, таким обра-

что создается им самим и «привносится» во внешние объекты (здесь и простирается ров между ним и вещью-в-себе). Этот важнейший принцип кантовской философии неоднократно акцентируется в лучших ее изложениях, см., к примеру: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997, с. 134, 150 и т.д.

зом, «помогает» и современной категориологии) может быть охарактеризована с содержательной точки зрения как онтологическо-соте-риологическая²⁴.

§ 3. Чтобы определить категориальный статус 16 нормативных предметов ньяи, нам следует также исходить из выявленного выше единства как формальных (критерии фундаментальности, общезначимости и «атомарности»), так и содержательных (критерии наличия по крайней мере одной из трех основных предметностей — «логики», «физики» или «этики») признаков философских категорий.

С точки зрения формальных критериев пада́рти ньяи были уже частично «проэкзаменованы» их индийскими оппонентами. Так, джайн Вадидэва (Дэвасури) в комментарии «Сьядвадатнакара» к своему гносеологическому трактату «Прамана́яататтвалока» (XII в.) пытался найти не менее семи несообразностей в ее категориальной системе. Некоторые категории ньяи не соответствуют, по его мнению, критерию полноты: «сомнение» почему-то включено в их список, тогда как не менее значимые «заблуждение» или «неопределенность» в нем отсутствуют. При включении в список «членов силлогизма» несообразно опускать само умозаключение или логический вывод, по отно-

²⁴ Современным критериям категориальности не соответствует, однако, система первоначал мира санхьи, которая очень часто зачисляется в разряд философских категорий. 25 таттв санхьи — первоматерия Пракрити, духовное начало Пуруша и 23 модификации первоматерии (интеллект-буддхи, эготизм-аханкара, 5 способностей восприятия, 5 способностей действия и ум-манас, субтильные объекты восприятия-танматры и 5 материальных стихий) — не отвечают критериям не только «атомарности» (23 начала «проявленного» могут быть включены в Непроявленное), но также и общезначимости, представляя собой запись достаточно архаичной космогонии одной из редакций индийского эзотерического гносиса. Сказанное относится и к отдельным более поздним «системам категорий», которые отстаивались раннесредневековыми «теистическими санхьяиками», добавлявшими в названный набор также время (*kāla*), пять жизненных дыханий (*prāṇa*) и дополнительный «менталитет» (*citta*), вычитая одновременно некоторые классические единицы и идентифицируя Пракрити как Майю. Эта группа начал была восполнена «последователями Пуран», доведшими ее до 30 единиц посредством добавления к обсуждаемым началам санхьи ведантийских первоначал — Майя и Авидья (Манасолласа II.31–42). «Категории» южных шиваитов (имеются в виду «Господин» (*śiva*), его креативная женская энергия (*kuṇḍalinī*), сила Иллюзии (*māyā*), «стадо», т.е. люди и другие живые существа (*paśu*), «узы» (*prāśa*) и «действия»), представленные в «Паушкара-агаме», также не отвечают критерию общезначимости. С точки зрения современной категориологии дела обстоят не лучше и с другой классификацией, называемой «шесть пада́рти», в «Матангапарамешвара-тантре», куда включаются «пробуждение» (*bodhi*) и «мантра» (магическая формула). Согласно тому же автору «Манасолласы», кашмирские шиваиты добавили к 30 упомянутым выше квазикатегориям «последователей Пуран» еще шесть, включая «каплю» (*bindu*), «звук» (*nāda*), «успокоенное» (*śānta*) и «ушедшее» (*atita*), наряду с Шивой и его «супружеской энергией» (Манасолласа II.43). Очевидно, что во всех перечисленных случаях мы имеем дело с перечнями начал скорее сектантской, нежели общей значимости (не говоря уже об их не совсем философском содержательном наполнении).

шению к которому силлогизм является лишь внешним оформлением (это замечание опирается на различие внутреннего умозаключения и «внешнего» силлогизма в буддийской школе Дигнаги). «Псевдоаргументы», далее, выделяются найяками в отдельную пада́ртху, тогда как не менее важные ошибки в восприятии ими, считает джайн, игнорируются. Другие категории найяиков нарушают, по Дэвасури, то, что мы назвали критерием «атомарности», ибо могут быть безболезненно включены в более общие: «наглядный пример» выделять не следовало бы, ибо он входит в силлогизм (если выделяется он, то тем более следовало бы выделить аргумент (*liṅga*) и прочие члены силлогизма, но этого почему-то не делается); «доктрины» выделять излишне, ибо они соответствуют тезису силлогизма, следовательно, уже подразумеваются в «членах силлогизма», а «удостоверенность» — результат применения источников знания и потому может быть включена в последние; «псевдоответы» же ничем не отличаются от «псевдоаргументов»²⁵.

Джайнские претензии к пада́ртхам найяиков сами по себе хороши, поскольку демонстрируют такие принципы категориологии в индийской философии, которые вполне сопоставимы с определениями и философии современной, а частично даже восполняют их (акцентировка критерия полноты). Однако в данном случае эти претензии представляются не столь обоснованными, как то показалось Х.Нарайну, которого они убедили в том, что «14 категорий, начиная с „сомнения“ (все, за исключением первых двух, т.е. источников и предметов знания. — *В.Ш.*), суть беспорядочный конгломерат случайных топиков, образующих предметное содержание науки ньяи или скорее „Ньяя-сутр“. Нельзя обнаружить ни порядка, ни принципа, по которому они организованы. Они не могут претендовать даже на то, чтобы быть „подкатегориями“ источников знания. Категорий, заслуживающих этого названия, только две — источники знания и предметы знания, из которых первая также не имеет отношения к классификации реальности»²⁶.

Так уже с фактической точки зрения «псевдоответы» и «псевдоаргументы» для найяиков, вопреки Вадидэве и Нарайну, не суть одно и то же: последние означают определенные ошибки в аргументе (второй член индийского пятичленного силлогизма), первые — некорректные ответы, основанные преимущественно лишь на простых сходствах и несходствах без проверки аргумента²⁷. «Удостоверенность» есть предпочтение одной из альтернативных точек зрения через рефлексию и непосредственно к «источникам знания» не относится, а если крите-

²⁵ Текст Дэвасури приводится в монографии: *Narain H. Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology...*, с. 49.

²⁶ Там же, с. 51–52.

²⁷ См.: Ньяя-сутры (1.2.4–9 и 1.2.18) с пояснениями Ватсьяяны (Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Пер. с санскр., историко-философское исслед. и коммент. В.К.Шохина. М., 2001).

рием принадлежности к последним считать даже опосредованную связь с ними, то тогда Дэвасури, дабы быть логичным, следовало бы прямо признать, что любые способы и модусы рассуждения относятся к «источникам знания» без исключения (а не только «удостоверенность»). Сомнительна и его претензия к найякам в связи с тем, что они выделяют «члены силлогизма», не обособляя «умозаключение»: второе уже включено в «источники знания» (в качестве второго из четырех) и потому относится к другой пада́ртхе. Более того, можно сказать, что все возможные претензии к нормативным предметам ньяи с точки зрения «атомарности» основываются на недостаточно внимательном отношении к определениям ее базовых текстов (в связи с претензиями с точки зрения полноты см. ниже).

Зато Дэвасури упустил возможность предъявить пада́ртхам ньяи гораздо более реальную претензию — с точки зрения критерия фундаментальности: различные разновидности словесных ухищрений, псевдоответы или ошибки в аргументе никак не могут располагаться на той же шкале значимости, что и «источники знания» или «предметы знания». Они оказываются весьма уязвимыми и в связи с отсутствием в них того, что можно назвать типологической однородностью. В самом деле, «источники знания» и «предметы знания» суть параметры познавательной деятельности; «члены силлогизма» — экспозиция аргументации; «диспут», «софистический спор» и «эристический спор» — классификация типов дискуссии; «причины поражения в споре» — это «правовой» аспект полемики, позволяющий «арбитражной комиссии» констатировать несостоятельность одного из полемистов, тогда как «псевдоаргументы», «псевдоответы» и различные словесные ухищрения — основания для вынесения такого вердикта. Ничего подобного этой разнородности мы не замечаем ни в одной из тех рассмотренных выше индийских категориальных систем, которые соответствуют современным критериям категориальности.

Не удовлетворяя, таким образом, критериям философских категорий в формальном аспекте, пада́ртхи ньяи не соответствуют им и в «материальном». Если рассмотреть их системно, то выяснится, что они не относятся ни к «этике» (несмотря, разумеется, на то, что составитель «Ньяи-сутр» обещает за их познание «высшее благо» — I.1.1), ни к «физике» (область «предметов знания» открыта для любого наполнения), ни даже к «логике» (хотя эта предметность философского дискурса систематизаторам пада́ртх ньяи была наиболее близка), но скорее к «практике» — тем материалам и инструментам, которыми индийский интеллект должен был овладеть, чтобы, участвуя в дискуссиях, всесторонне использовать все доступные дискурсивные и полемические средства и успешно побеждать противников, не позволяя им одерживать победу над собой. Поэтому признание их в качестве философских категорий привело бы к столь радикальному расши-

рению предметного аспекта последних, что это разорвало бы «категориологическую ткань» современной философии²⁸.

§ 4. Не будучи связаны ни с одной из трех основных философских предметностей непосредственно, 16 падартх ньяи сами по себе вообще не имеют специально философского содержания, представляя собой лишь *куррикулум профессионального дискурсиста-диспутанта* в любой области организованного знания. Правда, в этом своем качестве они лишены какой-либо алогичности или беспорядочности, на которые сетовал еще Макс Мюллер и в которых прямо обвинял найяиков Нарайн (см. выше).

В самом деле, дискурсист-полемист, которому были адресованы 16 падартх ньяи, должен был прежде всего изучать те «источники знания» (№ 1) и «предметы знания» (№ 2), без овладения которыми невозможно было работать профессиональному эрудиту. Он должен был, далее, знать, какие проблемы в его области вызывают «сомнение» (№ 3), а также «мотивы» (№ 4) — познавательные установки и причины расхождения во мнениях. Ему следовало, дабы выступать компетентно, придерживаться определенных «доктрин» (№ 5), отстаивая свои и опровергая альтернативные. В присутствии общества эрудитов и «арбитражной комиссии» он должен быть оснащен и «примерами» (№ 6), без апелляции к которым его аргументация не была бы принята. Другим условием успешного исследования любой проблемы в дискуссии было профессиональное владение «членами силлогизма» (№ 7), недостаток в котором не позволил бы ему быть воспринятым и «жюри», и оппонентом всерьез. Поскольку, однако, не все проблемы могут быть решены посредством простых силлогизмов, ему следовало изучать и «рефлексию» (№ 8) как рациональное сопоставление альтернативных решений по проблемам, референты которых относятся к внемпирическим реалиям, а также критерии «уверенности» (№ 9) в связи с разбором альтернативных способов решения проблемы. Разумеется, ему надо было изучать и все три вида дискуссии, что бы выбирать, в каком он наиболее силен и какие в каждом случае сле-

²⁸ Правда, аналогичная «ткань» в вайшешике была гораздо более эластичной, даже слишком эластичной, ибо, согласно Прашастападе (VI в.), солидарному здесь с Чандраматри, родовыми характеристиками вайшешиковских падартх являются существование (*astitva*), познаваемость (*jñeyatva*) и вербализуемость (*abhidheyatva*), в «Лакшанамале» Удаяны — только вербализуемость, а согласно Шивадитье (XII в.), таковой является лишь возможность быть объектом истинного познания (см.: *The Vaiśeṣika Philosophy According to the Daśapadārthaśāstra: Chinese Text with Introduction, Translation and Notes by H. U. L., 1917, c. 224; Complete Word Index to the Printed Editions of the Prasastapadabhasya. By J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi, 1994, c. 1–3; The Saptapadārthī of Śivāditya together with its commentary the Mitabhāṣinī of Mādhava Sarasvatī. Ed. by R. S. Tailanga. Benares, 1893, c. 9–10 (The Vizianagram Sanskrit Series. № 8); EIPh. Vol. II, c. 523). Но очевидно, что подобные характеристики с трудом позволяют вообще отличать категории от не-категорий (и фактически от чего угодно, за исключением фантомных объектов).*

дует соблюдать правила игры — будь то солидный научный «диспут» (№ 10), «спор софистический» (№ 11), где допустимо употреблять и не самые солидные средства, или «спор эристический» (№ 12), где задачей является только победа над оппонентом при полном безразличии к содержанию и своего, и чужого тезиса. Он должен был хорошо знать словесные ухищрения (№ 13), дабы использовать их самому и обнаруживать в аргументации оппонента, а также основные «псевдоаргументы» (№ 14), которые могут быть ему прощены недостаточно подготовленной аудиторией и за использование которых он в то же время может «поймать» своего оппонента. Для той же цели ему следовало изучать и наиболее популярные «псевдоответы» (№ 15). Но как бы он ни был оснащен всем перечисленным, ему необходимо было хорошо разбираться и в том, какой поворот дискуссии грозит присуждением победы его оппоненту, — в «причинах поражения в споре» (№ 16).

«Практический», диалектико-контровертивный характер 16 падартх ньяи препятствует тому, чтобы определять их не только как философские категории — гносеологические, логические или какие угодно другие (при отказе от этой трактовки, как мы убедились, все их мнимые недостатки отпадают сами собой), но и как «логические идеи» (Гарбе), и как «стадии рационального рассуждения» (Массон-Урсель), и как «элементы операций интеллекта» (Фильйо́за). Ближе всего к истине оказалась их характеристика у Поттера, считавшего, что первоначально они представляли собой «список топиков для учебного пособия по дебатам и дискуссии» (см. выше). Здесь уместны только два уточнения: 1) это был куррикулум, пройдя который индийский интеллектуал должен был стать профессионалом не только в практике, но и в теории дискурса и диспута; 2) данный куррикулум имеет очевидный «междисциплинарный» (в том числе философский, но отнюдь не специально, как было уже указано, философский) характер. О «междисциплинарном» характере этого куррикулума свидетельствует список 44 топиков знаменитого медицинского трактата «Чарака-самхита» (Ш.8.27–65), предназначенного для дискурсиста-диспутанта в среде врачей, из которых ровно 22 «пересекаются» с падартхами ньяи, либо прямо совпадая с ними, либо составляя их разновидности (см. гл. 3, § 1). Но о нем свидетельствуют также некоторые формулировки самих «Ньяя-сутр». Так, в сутре «Где сомнение, там неизбежна такого рода последовательность» (Ш.1.7), когда, согласно «Ньяя-бхашье», речь идет о той последовательности, при которой изыскание предваряется сомнением, по тому же Ватсьяяне подразумевается, что «в какой бы науке или [публичной] дискуссии (*yatra yatra... śāstre kathāyāṃ vā*) исследование ни предварялось сомнением, там должен быть дан [подобный] ответ отрицающим [само] сомнение. Потому сомнение как предполагаемое всяким исследованием (*sarvaparīkṣāvyaṁ pītāvāt*) исследуется первым».

Одна из типологических параллелей 16 нормативным предметам ньяи — система 32 методических предметов-метаправил *tantra-yukti* (букв. «связность нитей») — также вполне «междисциплинарного» характера, ибо она сохранилась в почти идентичном виде и в медицинском трактате «Сушрута-самхита» (Уттаратантра 65.3), и в руководстве по государственному правлению «Артхашастра» (I–II вв.), составив его заключительный, пятнадцатый раздел²⁹. Обсуждаемые метаправила представляли собой нормы, по которым следовало составлять любой (как философский, так и не имеющий к философии отношения) научный текст, и включали такие пункты, как необходимость наличия его темы (*adhikaraṇa*), порядок ее развития (*vidhāna*), связь компонентов изложения (*yoga*), простое перечисление тематических единиц (*uddeśa*), более детализированное их перечисление (*nirdeśa*), ссылка типа «см. выше» (*atideśa*), ссылка типа «см. ниже» (*pradeśa*), сопоставление неочевидного с очевидным (*upamāna*), обоснование обосновываемого положения через пример (*nīdarśana*), сомнение, обусловленное наличием альтернативных точек зрения (*saṃśaya*), одобрение чужого учения (*anumata*), выявление собственной терминологии (*svasaṃjñā*) и т.д.³⁰ Хотя эти метаправила были применимы, как уже указывалось, в любой «школьной традиции», работавшей с текстами, наиболее актуальными они должны были быть в дисциплине древнеиндийской герменевтики, которая и носила название мимансы и отнюдь не была тождественна мимансе как философской системе.

Последняя параллель значит много больше обычной аналогии. Речь идет о том, что пути эволюции ньяи-философии и миманса-философии из ньяи как школы дискурса-диспута и мимансы как школы экзегезы были в значительной мере сходными. В обоих случаях эти процессы поддерживались присутствием двух близких этим традициям изначально философских школ — соответственно вайшешики и веданты. И в обоих случаях философские даршаны становятся результатом усилий первых комментаторов соответствующих коллекций сутр.

§ 5. Мы пока еще абстрагируемся от вопроса о том, какой именно промежуток времени отделял «Ньяя-бхашью» Ватсьяны от сложившегося хотя бы в предварительном виде современного корпуса «Ньяя-сутр», но написание «Ньяя-бхашьи» оказывается существенно важной вехой — временем первого из известных нам опытов трансформации

²⁹ Текст этих «пунктов» с пояснениями см., к примеру, в таком солидном издании источника, как: *The Arthashastra of Kautilya with the commentary Śrīmūla of Mahāmahopādhyāya T.Gaṇapatiśāstrī. Pt III. Trivandrum, 1924–1925, c. 241–247 (Trivandrum Sanskrit Series. № 28).*

³⁰ Специально нормативами-тантраюкти как одной из форм систематизации научного знания в древней Индии занимался Э.Фрауваальнер. См.: *Frauwallner E. Nachgelassene Werke I. Aufsätze, Beiträge, Nachgelassene Werke. Hrsg. von E.Steinkellner. Wien, 1984.*

грамматического термина *padārtha* в обозначение философских категорий, соответствующих всем критериям современной категориологии (см. § 2). Попытаемся этот тезис документировать.

О 16 падаптах ньяи Ватсыяна говорит преимущественно в нескольких пассажах самых начальных строк своего комментария.

1. Завершая свое рассуждение в самом конце вступления к комментарию (где обсуждались четыре необходимых параметра познавательного процесса — субъект познания, объект, процесс познания и его результат) и выяснив, что источник познания сущего и не-сущего один и тот же, он обещает, что «сущее будет описано как распределяемое по шестнадцати [категориям]» (*sacca khalu ṣoḍāśadhā vyūḍhamupadekṣyate*).

2. Предваряя тут же вводную сутру ньяи (I.1.1), в которой они все перечисляются (см. § 1), Ватсыяна открывает их список замечанием: «Этих же разновидностей сущего...» (*Tāsām khalvāsām sadvidhānām...*).

3. Завершив синтаксический анализ этой сутры, он обобщает ее содержание, состоявшее в самом перечислении 16 падаптов, следующим образом: «Таково налично сущее (*vidyāmānārthāḥ*), безошибочное знание которого является целью преподавания [этой науки], и таков полный перечень ее предметного содержания (*tantrārtha*)».

4. В ответ на вопрос абстрактного оппонента, считающего, что все 14 падаптов, начиная с сомнения, могут быть безболезненно включены в две первые главные падапты — источники знания и предметы знания, — а потому их можно было бы и опустить, Ватсыяна соглашается с ним по существу, но предлагает ему осмыслить ситуацию и по-другому. В мире преподаются четыре дисциплины знания, одна из которых — философия (*ānvīkṣikī*)³¹, и все они имеют свою особую предметную область (*prthakprasthānāḥ*). В случае с философией таковую составляют 14 падаптов, начиная с сомнения, ибо без их специальной номинации она ничем бы не отличалась от «лишь познания Атмана, как в случае с Упанишадами».

5. Ватсыяна в целом ряде случаев подчеркивает, что эти «малые падапты», которые можно было бы включить в одну «большую» — предметы знания, резонно «обособлять» по различным причинам, так сказать, прагматического характера. Сомнение — потому, что с него начинается любой дискурс, без которого невозможно само рациональное познание; пример — потому, что на него «опираются» и ло-

³¹ Данная четырехчастная классификация наук заимствована непосредственно из «Артакшастры» (I.2) (*The Arthasāstra of Kautilya...*, Pt I, с. 16–18). Не вдаваясь в долгую дискуссию относительно того, можно ли идентифицировать *ānvīkṣikī* в «Артакшастре» в качестве «философии», мы склоняемся к утвердительному ответу на этот вопрос (принимая, таким образом, сторону Г.Якоби) уже потому хотя бы, что данный термин обобщает в указанном контексте три однозначно философских направления — санкхью, йогу и локаяту — и соотносится с ними как вид с индивидами.

гический вывод, и свидетельство авторитета; доктрины — потому, что только их различие обуславливает саму логическую возможность всех трех видов дискуссии — «академической», софистической и эристической, и по той же причине «обособляются» члены силлогизма; наконец, внесиллогистическая рефлексия-тарка «обособляется» как важная «поддержка» источников знания в ходе диспута.

6. В других пассажах Ватсьяяна обобщает материал «Ньяя-сутр» как изыскание о категориях-падартхах. Завершая истолкование всего I раздела, он обобщает его словами: «Итак, категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и, в соответствии с определениями, исследованы...» (толкование к I.2.20). Весь же комментарий завершается резюме: «Так все категории, начиная с источников знания были именованы, определены и исследованы» (толкование к V.2.24). Иными словами, он обобщает все философское содержание сутр ньяи, или «науки ньяи», в виде 16 категорий, интерпретируя и общеполософский материал в параметрах данной категориальной системы.

Эти более чем лаконичные положения Ватсьяяны свидетельствуют о многом. Во-первых, о том, что он осознает критику оппонента (скорее всего за ним скрывается буддист или джайн) в связи с разномасштабностью 16 падартх ньяи и эксплицитно различает среди них, в соответствии с типичной моделью общеиндийской ментальности, падартхи прагматические и безусловные (падартхи *par excellence*), считая, что с точки зрения относительной истины их 16, с точки зрения абсолютной — только две и первые находятся в отношении субординации по отношению ко вторым в общей системе философских первопринципов. Во-вторых, и это первостепенно важно, все падартхи ньяи, притом «малые» в первую очередь, составляют ее различительные признаки как науки философии, обеспечивая ньяю, отождествляемую с философией как таковой, собственной, специфической предметностью, без которой она не отличалась бы от гносиса Упанишад, т.е. дофилософских текстов. В-третьих, все 16 падартх получают отчетливое онтологическое прочтение: они соответствуют самому сущему в виде его форм, особых модусов, притом подчеркивается их обладание наличным, «положительным» бытием, в каком-то качестве они противопоставляются всей области не-сущего.

В результате падартхи в трактовке Ватсьяяны приобретают все характеристики философских категорий по современным критериям. Они соответствуют помимо изначально присущего им уже на их «дофилософской» стадии формального критерия «атомарности», несводимости друг к другу (см. § 2), также и двум другим — фундаментальности и общезначимости — благодаря тонкой диалектике, преодолевающей их разнородность и дающей возможность субординировать 14 «прагматических» категорий по отношению к двум высшим, при которой первые, однако, не «поглощаются» вторыми, а сохраняют свой «право-

вой статус». Они соответствуют философским категориям и на содержательном уровне, ибо маркируют не меньшее, чем разновидности самого сущего, и потому даже «прагматические топики» оказываются, в контексте философской рефлексии, уже не пунктами контрвертивной диалектики, но онтологическими (даже не гносеологическими, как их нередко понимали) категориями. Таким образом, гений Ватсыяны впервые построил ньяю именно как философскую систему, обеспечив ее прочным теоретическим основанием, выявив специфику философской деятельности и набросав одновременно контуры совершенно специфической и, безусловно, новаторской онтологии, предметность которой составляет не «объективное» бытие (его он оставил вайшешикам), но «субъективное», точнее, интересубъективное — мир интеллектуальной практики. В том, что Ватсыяна осознавал масштабы своих достижений, можно сомневаться, но это и закономерно, ибо субъекту подлинно креативной деятельности, как правило, не дано видеть ее результаты.

Соображения хронологического порядка допускают, что именно начиная с Ватсыяны термин *padārtha* и становится основным способом категоризации самих философских категорий в индийской культуре, равно как и предметом специальных и, как было выяснено, весьма многочисленных трактатов, посвященных философским категориям (см. выше). То, что именно Ватсыяна мог стать инициатором философского прочтения этого изначально грамматического термина, хорошо сочетается с его общепризнанной близостью традиции грамматистов³². Какими соображениями он руководствовался, избрав для этого именно данный термин (который в самих «Ньяя-сутрах» фигурировал в чисто лингвистическом контексте — см. § 2), сказать, конечно, трудно. Но одним из них вполне могло быть и рассуждение, отражающее по существу тот совершенно правильный взгляд на вещи, по которому философские категории — как конечные понятийные универсалии — в определенном смысле содержат в себе конечное значение (*artha*) любых других понятий-слов (*pada*). Если это предположение не лишено основания, то интуиция Ватсыяны могла в таком случае поддерживаться авторитетом первопринципов вайшешики, которые по крайней мере частично отвечали этому высокому метафизическому назначению³³.

³² О том, сколь подробно Ватсыяна изучил «Махабхашью» Патанджали, свидетельствуют уже сами особенности его грамматического способа комментирования сутр ньяи, начиная с первой. См. об этом специальное исследование (*Paranjpe V.G. The Text of the Nyāyasūtras according to Vācaspati Miśra. — Proceedings of the All-India Oriental Conference (РАИОС). 1941, vol. 10, с. 296–309*).

³³ Мы, однако, не можем согласиться с В.Хальбфасом, который для трактовки санскритского термина *padārtha* считает возможным апеллировать к одному из значений *κατηγορία* у Аристотеля — как «высших родов», по той причине, что Аристотель вообще не давал категориям определения. См.: *Halbfass W. On Being and What There Is, с. 77*.

Подводя итоги, мы можем предложить решение старой дилеммы индологов — являются ли 16 падартх ньяя философскими категориями или нет, — которое отличается от предшествующих тем, что его можно назвать не «догматическим», но историческим. На своей начальной, а затем ранней стадии они таковыми не были, составляя лишь куррикулум «междисциплинарной» дискурсивно-контровертивной деятельности индийского интеллектуала (конкурируя с рядом других списков, один из которых сохранился в «Чарака-самхите»). Философскими категориями падартхи становятся только у Ватсьяны. Одновременно с этим ньяя, сделавшая начальные серьезные шаги в направлении философской школы (отраженные уже в «Ньяя-сутрах»), становится философской системой, обеспеченной собственным категориальным фундаментом. Вместе с тем мы, вероятнее всего, имеем дело с тем историческим парадоксом, согласно которому исходным материалом для индийской категориологии послужил изначально «некатегориальный» список топиков. Но любая история, в том числе история философии, предпочитает проводить свои эксперименты не без парадоксов, особенно когда ее планы предназначено исполнять таким виртуозам мысли, как Ватсьяна.

В.Г.Лысенко

ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛИЙ В ВАЙШЕШИКЕ И В ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИНДИИ

(приглашение к медленному чтению текстов)

0.1. Один из самых авторитетных индологов XX столетия, Э.Фрау-валльнер, утверждал, что первоначальная вайшешика была натурфи-лософской школой *par excellence*, интересовавшейся лишь теоретиче-ским объяснением природы, а не поисками освобождения (мокша, нирвана)¹. Противопоставление «теоретических объяснений природы», с одной стороны, и тормозящих их развитие «поисков освобожде-ния» — с другой, в наше время представляется известным анахрониз-мом, обнаруживающим европоцентристские «пристрастия» австрий-ского ученого². Огромный авторитет Фраувалльнера как знатока ран-ней вайшешики ничуть не мешает современным исследователям дос-точно жестко оспаривать отсутствие у нее сотериологических идей³. Однако при этом никто из них не сомневается в натурфилософском характере названной школы. Например, крупнейший западный вайше-шиковед Вильгельм Хальбфасс полагает, что вайшешика просто пы-тается «соединить сотериологию и физику»⁴.

В связи с этим возникает вопрос: если вайшешика действительно была такой, по своей сути, натурфилософской школой, стремившейся к объяснению мира в «атомистико-механических» терминах, то как могла появиться в ней доктрина универсалий? Что делать универса-лиям рядом с атомами? История европейской философии дает приме-ры концепций универсалий, возникших на чисто идеалистической

¹ *Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie. Bd. II. Salzburg, 1956, c. 90.*

² В частности, как указывает Хальбфасс, его восхищение греческим идеалом «чистой» философии (*Halbfass W. Review of Frauwallner 1984. — Journal of the American Oriental Society. Vol. 106, c. 857.*)

³ Этой проблеме посвящена статья голландского исследователя Яна Хаубена (*Hauben J.E.M. Liberation and Natural Philosophy in Early Vaiśeṣika. Some Methodological Problems. — Asiatische Studien/Études Asiatiques. № 48, 1994, c. 711–748.*)

⁴ *Halbfass W. On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany, 1992, c. 314.*

основе («идеи» Платона, «форма» Аристотеля, средневековый реализм), но как возможна подобная концепция в случае вайшешики? Или, если сформулировать вопрос иначе: возможна ли доктрина универсалий в чисто натурфилософской системе, объясняющей природу в терминах самой природы?

Чтобы «коровность» и «горшечность» стали сущностями, отличными от коров и горшков, требуются, как минимум, два условия. Во-первых, они должны разграничиваться в познании, во-вторых, различаться в языке. Натурфилософская система не занимается этими проблемами. Вайшешика же ими явно занималась. С точки зрения Прашастапады, автора самого авторитетного в традиции вайшешики текста «Собрание характеристик категорий», или «Комментария Прашастапады» («Прашастапада бхашья», VI в. н.э., далее — ПБ⁵), универсалии позволяют объяснить, по какой причине в отношении разных индивидов, наблюдаемых в разное время и в разных обстоятельствах, у нас возникают одни и те же идеи или понятия.

Хотя индийские грамматисты конца I тысячелетия до н.э. еще не знали универсалий, они говорят приблизительно то же самое в отношении родовых свойств (*ākṛti*, *jāti*). Так, из дискуссии в «Махабхашье» (лингвофилософский трактат Патанджали, II в. до н.э., далее — Мбх.) о значении слова⁶ становится очевидным, что только благодаря родовому свойству, содержащемуся в индивидуальной вещи, последняя может обозначаться тем же словом, что и другая индивидуальная вещь того же рода, например, слово «корова» может применяться как к корове А, так и к корове Б.

0.2. Идея соответствия языка и реальности, слова и значения (принцип корреспонденции), на которой строились лингвистические рефлексии до появления концепции Бхартрихари⁷, легла в основу и эпистемологии вайшешики. Симптоматично, что в доказательство истинности своих идей вайшешики, как и грамматисты, довольно часто ссылались на те или иные распространенные в практике устойчивые словосочетания. Например, употребление парных слов «раньше—позже» служило доказательством существования качеств «дальности—близости» (*paratva*—*aparatva*) и т.д. Иначе говоря, вайшешики, подобно грамматистам до Бхартрихари, верили в то, что нет ничего в языке или в познании, чего бы не было в реальности.

⁵ Здесь и далее ссылки даны по изданию: *Prāśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara*. Ed. by Vinthesvan Prasad Dvivedin. 1984 (reprint of 1895).

⁶ Эта дискуссия подробно разбирается в моей докторской диссертации «Дискретное и континуальное в истории индийской мысли. Лингвистическая традиция и вайшешика» (гл. 2, § 3).

⁷ Индийский грамматист и философ V в. н.э., создавший концепцию лингвистического монизма (слово тождественно мировому духу — Брахману).

Мне представляется, что именно последовательная реалистическая позиция в теории познания («эпистемологический реализм») и стала «повивальной бабкой» доктрины универсалий, т.е. реализма в схоластическом смысле («метафизический реализм»). Поэтому даже ранняя вайшешика была уже вполне сложившейся метафизической системой, созданной во многом для поддержки доктрины универсалий. Последняя же появилась в вайшешике не без влияния грамматической традиции. Для меня несомненно, что проблемное и даже концептуальное поле доктрины универсалий вайшешики было подготовлено именно этой традицией и что универсалии вайшешики были своего рода философским продолжением или даже разрешением споров грамматистов о значении слова.

Термины для универсалий

1.1. Прежде чем приступить к анализу доктрины универсалий вайшешики, необходимо разобраться с терминами, выражающими это понятие. Говоря об «универсалии» вайшешики, исследователи подразумевают обычно термин *sāmānya*⁸. Однако даже в пределах самой вайшешики понятие универсалии существенно шире, чем значение термина *sāmānya*, а семантическое поле данного термина, в свою очередь, далеко не совпадает со значением понятия «универсалия». Трудности в переводе *sāmānya* во многом вызваны отсутствием в исследуемых нами текстах четкой семантической границы между *sāmānya* как универсалией (некой реальной сущностью или свойством, которое присуще всем индивидам того или иного множества/класса/рода)⁹, с одной стороны, и *sāmānya* как обозначением «общего», «всеобщего» в противоположность «особенному», «специфическому», «индивидуальному» — с другой.

⁸ В ньея универсалии обозначались термином *jāti*, а в мимансе — термином *ākṛti*. Эти термины имели свою богатую предысторию в грамматической традиции, которая внесла существенный вклад в развитие понятия универсалии, каким мы его знаем из вайшешики.

⁹ Ср. определение Хальбфасса: «Универсалиями являются повторяющиеся и неразрушаемые общие свойства в субстанциях, качествах и движениях. Они ответственны за то, что нумерически различные сущности могут быть связаны с одним и тем же концептом, обозначены одним и тем же общим термином и идентифицированы как члены одного и того же класса» (*Halbfass W. On Being and What There Is*, c. 115–116) — или определение в «Энциклопедии Британика» (1996 г.): «В эпистемологии и логике — общий термин или абстрактное сущствительное, представляющие принцип группировки или классификации, который рассматривается как сущность и тем самым как нечто, ставящее следующую проблему: какого рода объект следует приписать референту общего термина? Например, встает вопрос: существует ли красность помимо красных вещей?».

В последнем случае *sāmānya* выступает в паре с *viśeṣa*, образуя бинomio взаимоотношений понятий, который можно перевести как «общее—особенное», «общее—специфическое», «универсальное—индивидуальное», «род—вид». В то же время сложное слово *sāmānyaviśeṣa* может обозначать и особый тип универсалии — «специфическую» или «ограниченную различием», в отличие от «общей». Важно понять, что концепция универсалии в вайшешике основывается на взаимопротивоположности и вместе с тем взаимодополнительности отношений между *sāmānya* и *viśeṣa* как между «общим» и «специфическим». В этом плане оппозиция между *sāmānya* и *viśeṣa* лежит в границах самой идеи универсалии, объясняя факт существования разных ее уровней («высшая универсалия», «низшие универсалии»), в то время как реальную оппозицию универсалии составляет *antyaviśeṣa* — «предельная партикулярия», «предельное особенное», «конечный различитель», «конечный специфицирующий фактор» — основа ни к чему не сводимой и самодостаточной индивидуальности вечных субстанций. Это следует учитывать и при исследовании содержания категорий (*padārtha*) *sāmānya* и *viśeṣa* (классическая вайшешика насчитывала шесть *padārtha*: субстанция, качество, движение, общее (*sāmānya*), специфическое (*viśeṣa*), присущность).

Если категория *sāmānya* включает в себя элементы, которые могут быть и общими, и специфицирующими, то фактическим содержанием категории *viśeṣa* являются только далее недифференцируемые *antyaviśeṣa*, которые мы переводим как «предельные» или «конечные различители».

Кроме того, *sāmānya* и *viśeṣa* могут выступать и в обиходном разговорном смысле как «общие» и «специфические» характеристики вещей, которые также применимы и к универсалиям. В отношении последних такая характеристика, как *sāmānya*, подчеркивает способность отражать нечто общее, присущее разным индивидам или разным классам индивидов, а *viśeṣa* — противоположную способность универсалии отражать специфичность данного индивида или класса по отношению к другим индивидам или классам¹⁰.

1.2. Однако при переводах на европейские языки названные коннотации *sāmānya* и *viśeṣa*, как правило, упускаются из виду. Стремясь к унификации (которая, конечно же, вполне оправдана интересами читателей, рискующих потерять нить в многообразных переводах одного и того же термина), исследователи стараются переводить *sāmānya* каким-то одним термином — либо как «универсалию», либо как «общность» (*community*), либо как «род», а *viśeṣa* — соответственно как «индивидуалию/индивидуальное» (*individual*), либо «особен-

¹⁰ Между этими полюсами терминологического и обиходного смыслов *sāmānya* используется еще и в качестве абстрактного существительного «общность» в противоположность «различию», «специфичности», «индивидуальности».

ность», либо «вид». Например, Хальбфасс останавливается на переводе universal для sāmānya, ссылаясь на богатые исторические ассоциации этого термина¹¹. Но даже в переводах из «Вайшешика сутр» (базового текста традиции вайшешика, составленного в I–II вв. н.э., далее — BC) он, вопреки собственному принципу, в одном случае переводит sāmānya как universal (существительное), т.е. «универсалию», а в другом — как universal factor — «универсальный фактор», противопоставленный specific factor — «специфическому фактору» в лице viśeṣa, не оговаривая разницы между первым и вторым¹².

Между тем эту разницу отмечают исследователи категориологии вайшешики: Нарайн, который в коннотациях sāmānya выделяет, с одной стороны, категорию универсалии, с другой — обычное «сходство» (similarity)¹³, и Гаджендрагадкар, различающий два смысла, в которых употребляется sāmānya: абсолютный («универсалия») и относительный («общее как коррелятивное индивидуальному»)¹⁴.

Из упомянутых переводов наибольшие сомнения вызывает бином «род–вид». Мне представляется, что он основан на смешении двух разных идей: род и вид — это классы (множества) реальных индивидов, в то время как универсалии и индивидуалии (специфицирующие факторы и т.п.) — некие сущности, или сущностные свойства, пребывающие в индивидах одного и того же класса¹⁵.

Употребление sāmānya в значении sadharma — «общих» или «сходных характеристик» — часто встречается в шастрах, в том числе и во व्याкаране (лингвистике), например у Патанджали в определении ākṛti: «то, что неразлично в различаемых, неразрушаемо в разрушаемых индивидах, *общее* (курсив мой. — В.Л.) [им]?» (Мбх 1.6)¹⁶. Вместе с тем Патанджали известен и более абстрактный смысл

¹¹ Halbfass W. On Being and What There Is, с. 115. В переводе с английского и других европейских языков universal может означать как прилагательное «универсальный», «общий», так и универсалию в схоластическом смысле, а также и «particularity».

¹² Там же, с. 238–246.

¹³ Narain H. Evolution of the Nyāya–Vaiśeṣika Categoriology. Vol. I. Early Nyāya–Vaiśeṣika Categoriology. Varanasi, 1976, с. 179.

¹⁴ Gajendragadkar V. Kaṇāda's Doctrine of the Padārthas, i.e. Categories. Delhi, 1988, с. 89.

¹⁵ В русском языке нет такого слова, которое одновременно бы означало и универсалию и универсальное, вместе с тем термины «общее–специфическое» или «общее–особенное» тоже имеют двойную коннотацию: с одной стороны, это субстантивированные абстрактные свойства (абстрактный смысл), с другой — обычные характеристики, имеющие форму прилагательных (обиходный смысл), поэтому они тоже подходят для перевода sāmānya–viśeṣa. Наряду с ними возможны переводы «универсалия» и «специфицирующий фактор» («партикулярия», «дифференциал»). Если в тексте sāmānaviśeṣa представляет собой сложное слово, мы переводим его как «специфическая универсалия» или «ограниченная универсалия».

¹⁶ Здесь и далее ссылки даны по изданию: Vyākaraṇa–Mahābhāṣya of Patañjali. Ed. by F.Kielhorn. Vol. I–III. Bombay, 1880–1885.

sāmānya — как общего свойства, «общности». Например, в дискуссии по поводу Пан. 1.2.58 он поясняет варттику Катьяны: «Употребление единственного числа по отношению к jātī имеет место, поскольку выражается sāmānya», т.е. «рисовость» в рисе, «ячменность» в ячмене, «гаргиевость» у Гарьи — только одна.

Филлоза переводит jātī как «род», а sāmānya — как «универсалию»¹⁷. Однако думается, что в данном случае французский ученый слишком доверяет комментаторам, которые «вчитывают» в этот текст универсалии, и что скорее прав Нарайн, когда утверждает, что «идея sāmānya как онтологической концепции или категории (в духе вайшешики. — В.Л.) была неизвестна Патанджали»¹⁸.

1.3. Чем же отличается идея общего, или родового, свойства от идеи универсалии? В концепции универсалии «общее» превращается в некую самостоятельную и вечную сущность, нечто настолько реальное, что возникает вопрос: не является ли «коровность» чем-то иным, чем «корова»? Иными словами, проводятся соответствующие различия в онтологическом статусе индивидуальной вещи и универсалии. Статус универсалии как вечной сущности становится абсолютной величиной по отношению к зависимому и изменчивому характеру индивидов. Какие мыслительные предпосылки делают возможной постановку подобного рода вопроса? Достаточно ли для этого простого различения родовых и индивидуальных характеристик, рода и индивида, с которым мы встречаемся уже у Панини?

Думаю, что вопрос упирается здесь в онтологический статус универсалий. Хотя грамматисты и признают, что родовые свойства неизменны в сравнении с изменчивыми индивидами, они не говорят о вечности этих свойств в *абсолютном онтологическом смысле*. В концепции же универсалий именно онтологическая вечность играет определяющую роль (не случайно авторы ньяи и вайшешики подчеркивали, что универсалии будут существовать, даже если не останется ни одного индивида). Подобное отношение к вечности обнаруживает развитое «онтологическое сознание», или, если угодно, присутствие «онтологической концепции», а не просто исповедование «наивной» веры в самоочевидность существования, свойственной натурфилософским системам с их перечнями элементов, составляющих основу бытия.

Грамматисты до Бхартрихари трактуют бытие главным образом в связи с исследованием лингвистических форм. Например, когда этимолог Яска рассуждает о bhāva и sattva как соответственно о «становлении» (либо «действии») и «сущности», он стремится определить семантическую разницу между глаголами и существительными, а не построить онтологию, в которой различаются процессы и став-

¹⁷ Filliozat P.-S. Le Mahābhāṣya de Patañjali avec le Pradīpa de Kayāṭa et l'Uddyōṭa de Nāgeṣa. Adhyāya 1, Pāda 2. Traduction par P.Filliozat. Pondichéry, 1980, c. 234.

¹⁸ Narain H. Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoricality, c. 191.

шие сущности (Нирукта, 1.1)¹⁹. Кроме того, древние грамматисты (включая, разумеется, Патанджали) не проводят разграничения между бытием как таковым и бытием вещей и процессов.

1.4. Именно это разграничение бросается в глаза в первой книге ВС, где мы читаем следующее: «То, благодаря чему в отношении субстанции, качества и движения [возникает идея:] [«это»] „существующее“»²⁰ (ВС с комментарием Чандрананды, далее — ВСЧ²¹, 1.2.7), или в развернутой форме, как в версии Шанкарамишры: «Существование (sattā) — это то, благодаря чему в отношении субстанции, качества и движения [возникает идея:] «[это] существующее»²² (ВС с комментарием Шанкарамишры, далее — ВСШ²³, 1.2.7), «Существование (sattā) является иным объектом, чем субстанция, качество и движение»²⁴ (ВС 1.2.8).

Отметим в высшей степени характерный для вайшешики ход мысли: идея того, что нечто «существует», выраженная в соответствующем слове sat (причастие sant) — «существующее», возникает в нашей голове не потому, что существование является неотъемлемым внутренним свойством познаваемых нами субстанций, качеств и действий, а потому, что существование — это универсалия, особая эссенция, или свойство, с которой (~ым) вещи и процессы вступают в некое отношение (присущность). Тем самым универсалия существования (sattā) отличается от существующего (sat), в разряд которого ВС включают три категории: субстанция, качество и действие. В чем же это отличие? Судя по комментарию Чандрананды, оно состоит в том, что когда разрушаются субстанции, качества и движения, само существование не разрушается²⁵. Однако из дальнейшего видно, что в ВС это понимается еще и несколько иначе.

Посмотрим, как там истолковывается «инаковость» (универсалии) существования по отношению к каждой из трех категорий: «[Существование] не может быть субстанцией, поскольку обладает одной субстанцией»²⁶ (только ВСЧ 1.2.9)²⁷. Согласно Чандрананде, субстанцией

¹⁹ Ссылки даны по изданию: Nighaṇṭu and Nirukta. Text, English Translation and Notes by Sarup Lakshman. Delhi, 1967.

²⁰ Saditi yato dravyaguṇakarmasu.

²¹ Здесь и далее ссылки даны по изданию: Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda. Ed. by Muni Śrī Jambuvijayaji. Baroda, 1961.

²² Saditi yato dravyaguṇakarmasu sā sattā.

²³ Здесь и далее ссылки даны по изданию: Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Śaṅkara Miśra and Extracts from the Gloss of Janārāyaṇa. Together with Notes from the Commentary of Candrakānta and an Introduction by the Translator. Sanskrit Text and English Translation of Nandalal Sinha. Allahabad, 1911 (reprint Delhi, 1986) (Sacred Books of Hindus, VI).

²⁴ Dravyaguṇakarmabhyo arthāntaram sattā.

²⁵ Yasmād dravyādhībhyo vyatirikṭā sattā tasmāna dravyādivināśe sattā vinaśyatīti.

²⁶ Ekadravyavattvāna dravyam.

²⁷ В переводе и толковании этой сутры учитывается исследование Исааксона, который, опираясь на комментарий Вьомашивы к ПБ «Вьомавати», а также на ссылки на

может быть лишь то, что состоит из многих частей (или порождается многими составляющими причинами (*anekadravya*)), либо то, что, подобно единичным атомам, акаше, направлению, времени и атману (субстанции вайшешики), не имеет порождающих причин и называется «несубстанцией» (*adravya*). Иными словами, если субстанция вечна, она должна порождаться более чем одной причиной, если вечна — то не порождаться ничем.

Хотя в данном случае отношения причины и следствия фактически отождествляются с отношениями частей и целого, все же акцент сделан именно на генетическом, причинно-следственном аспекте: вещь можно назвать субстанцией только в двух случаях — если она составная и порождена многими причинами, что делает ее не вечной, или если она несоставная, а значит, и нерожденная, что делает ее вечной. Не бывает субстанции, причиной которой была бы только одна субстанция. Однако в случае универсалии существования дело обстоит так, что она порождается только одной вещью — конкретным, индивидуальным существованием (субстанций, качеств и движений). В этом плане универсалия не может быть субстанцией. Таков, на наш взгляд, смысл этой сутры.

1.5. Затем в ВС доказывается, что существование «не является ни качеством, ни движением, поскольку существует в качестве и движении»²⁸ (ВСЧ 1.2.10). Согласно вайшешике, качество бескачественно, движение же — неподвижно (коммент. Чандррананды); значит, если существование присутствует в качестве, оно не может быть качеством, если в движении — не может быть движением. Кроме того, существование не сводится ни к субстанции, ни к качеству, ни к движению еще и потому, что в отличие от них «не содержит *sāmānyaviśeṣa*»²⁹ (ВСЧ 1.2.11, ВСШ 1.2.10). Чандррананда поясняет, что если бы существование сводилось к субстанции, качеству или движению, то специфические универсалии, такие, как, например, «субстанциальность» (*dravyatva*), пребывали бы в существовании наряду с субстанциями и т.п., но это не так, поэтому существование не сводится к субстанции, качеству и движению³⁰.

Аргумент *sāmānyaviśeṣābhād* — «ввиду отсутствия специфической универсалии» — формулируется в виде правила, с помощью которого

вайшешику в «Юктидипике» и в компендиуме джайнского автора Харибхадры «Шаддаршанасамуччая», показал, что вайшешики проводят различие между двумя видами субстанции: *anekadravya* — субстанциями, порожденными множеством других субстанций, например все составные вещи, начиная с диад, и *adravya*, или *nitya dravya* (или *ekadravya*), — единичными несоставными субстанциями, типа акаши, местоположения, времени, атмана (*Isaacson H. Yogic Perception (yogipratyakṣa) in Early Vaiśeṣika. — Studien zur Indologie und Iranistik. 1994, № 18, с. 192–194*).

²⁸ Guṇakarmasu ca bhāvāna karma na guṇaḥ.

²⁹ Sāmānyaviśeṣābhāvācca.

³⁰ *Yadi sattādravyādīnāmanyatamā syādevaṃ dravyaḍiviva sattāyāmapī dravyatvādayaḥ sāmānyaviśeṣā varteran. Na caivam. Tasmāna sattā dravyaguṇakarmāni* (коммент. к ВСЧ 1.2.11).

доказывается нетождественность существования, субстанциальности и других «специфических универсалий», с одной стороны, субстанциям, качествам и движениям — с другой. После обоснования «инаковости» «существования» (*sattā*) по отношению к трем основным категориям «существующего» (*sat*) — субстанциям, качествам и движениям — автор ВС, следуя той же схеме, доказывает в серии сутр (ВСЧ 1.2.13, 14, 17), что субстанциальность не сводится к субстанции, качественность — к качеству и «двигательность» — к движению, а стало быть, эти три универсалии также суть нечто иное, чем конкретные явления, в которых пребывают соответственно субстанции, качества и движения.

Это доказательство, по логике ВС, согласно которой сначала представляются общие, а затем специфические характеристики группы объектов, органически дополняет рассуждение, содержащееся в первой части первой книги, в соответствии с которым специфические универсалии объявляются общей характеристикой субстанций, качеств и движений наряду с бытием, невечностью, обладанием субстанцией, характером следствия³¹ (ВСЧ 1.1.7). Очевидно, что речь идет о вечных субстанциях, качествах и движениях (Чандрнанда подчеркивает, что это не касается атомов, акаши и других вечных субстанций).

1.6. Таким образом, *идея «инобытия» универсалий по отношению к вещам выводится из онтологической предпосылки — «инобытия» существования по отношению к существующему*. Нам представляется, что именно этим мыслительным ходом отмечено появление онтологической концепции универсалий, в отличие от концепции рода и вида, рода и индивида, разрабатывавшихся в грамматической традиции, а также в ньяе и мимансе. При всей зыбкости датировки ВС именно они могут рассматриваться как историческое свидетельство, «зарегистрировавшее» появление концепции универсалий.

Комментаторы грамматической и найяиковской традиций стремились приписать своим предшественникам (прежде всего Патанджали и Гаутаме) концепцию универсалий в духе вайшешики, чем вызвали полное смешение и практически отождествление идеи рода (класса индивидов) и идеи универсалии (сущности, свойственной каждому индивиду класса). Исследователи и переводчики, опиравшиеся на эти комментарии, совершали ту же ошибку. Поэтому установление хотя бы и очень приблизительной исторической точки отсчета этой концепции представляется задачей немалой важности.

Вернемся к ВС, к той стадии развития концепции универсалий, которая характерна именно для этого текста. Хотя сама идея универсалий сформулирована здесь достаточно четко, перевести термины *sāmānya* и *viśeṣa* непросто. Сравним переводы одной из ключевых для

³¹ *Sadanityaṃ dravyavat kārya sāmānyaviśeṣavaditi dravyaguṇakarmanāśaviśeṣaḥ.*

темы универсалий сутры bhāva sāmānyameva (BCЧ 1.2.4): «Существование является только универсалией» (пер. Хальбфасса³²), или «Существование является только родом» (пер. Нандалал Синха³³), или «Существование является универсалией как таковой» (пер. Гаджендрагадкара³⁴)³⁵.

Если в данной сутре перевести sāmānya как «универсалию», то уже в следующей сутре, логически с ней связанной (BC 1.2.5), где sāmānya употребляется в паре с viśeṣa, возникает проблема с переводом viśeṣa. Поскольку, по концепции универсалий, универсалии противостоит «индивидуальная вещь», «индивид», то мы вынуждены будем перевести viśeṣa как «индивидуальную вещь». Однако многие авторы считают, что в контексте данной сутры sāmānya-viśeṣa ближе оппозиции «род-вид»³⁶, чем «род-индивид»³⁷.

Если учесть, что в BC bhāva является синонимом sattā (см. коммент. Чандрaнанды к этой сутре), а sattā автоматически кодирует высшую универсалию, то термин sāmānya в BC 1.2.4, как нам представляется, может быть скорее *характеристикой универсалии*, нежели *самой универсалией*, а уж тем более родом. В свете этих соображений предлагается новый перевод обеих версий данной сутры: «[Универсалия] существования [выступает] только как общее» (по версии Шанкара-мишры); «[Универсалия] существования [выступает] только как общее, поскольку служит причиной включения» (по версии Чандрaнанды)³⁸.

Подобное толкование подтверждается предшествующей сутрой, в которой и задан контекст всей этой серии: sāmānyaṃ viśeṣa iti budhyaṃpekṣam (1.2.3). Обычно эту сутру толкуют в том смысле, что понятия общего и особенного относительно и зависят от позиции субъекта. Она вызывает особый интерес у исследователей³⁹ прежде

³² Halbfass W. On Being and What There Is, c. 239.

³³ См.: BCIII, c. 43.

³⁴ Gajendragadkar V. Kaṇāda's Doctrine..., c. 94.

³⁵ В версии Шанкарамишры сутра дается в более развернутой форме: «Существование является только родом, поскольку выступает основанием включения» (пер. Нандалал Синха — BCIII 1.2.4).

³⁶ Поттер считает, что именно оппозиция «род-вид» более точно отражает интенции Канады, поскольку только с помощью этого перевода можно прояснить его загадочное утверждение о том, что sāmānya (исключая бытие) может также рассматриваться как viśeṣa (Potter K. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Princeton, 1977, c. 134).

³⁷ Понимание sāmānya-viśeṣa в духе противопоставления «рода-индивида» (jāti vyakti) характерно для многих авторов ньяи.

³⁸ С этой интерпретацией прекрасно согласуется и комментарий Чандрaнанды к данной сутре: «bhāva, т.е. sattā, выступает только как общее, поскольку пребывает в трех [категориях] субстанции и т.п., [поэтому универсалия существования] не является специфической» (bhāvaḥ sattā sāmānyameva, triṣvapi dravya-diṣvanuvartamānatvāt, na viśeṣaḥ).

³⁹ О разных интерпретациях этой сутры см.: Nozawa M. On the Vaiśeṣikasūtra 1.2.3. — Asiatische Studien/Études Asiatiques. 1994, vol. VIII, № 2, c. 833–844.

всего по той причине, что в ней видят свидетельство концептуализма или даже номинализма ВС. В самой ранней версии сутр с комментарием Чандррананды *sāmānya* и *viśeṣa* действительно не признаются самостоятельными категориями⁴⁰.

Терминология последних с трудом поддается переводу, поэтому, чтобы лучше понять, о чем речь, начнем с более простой сутры — ВС 8.6, а потом вернемся к ВС 8.5: *sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ dravyaguṇakarmasu* — «Познание в отношении субстанций, качеств и действий зависит от общего и особенного (*sāmānyaviśeṣa*)». По комментарию Чандррананды: «В отношении субстанции, качества и движения [вместе взятых] в зависимости от познавательного контакта субстанции и органов чувств и от „универсалии существования“ (*sattā*), [а в отношении субстанции, качества и движения по отдельности] в зависимости от специфической универсалии (*sāmānyaviśeṣa*) „субстанциальность“ и т.п. возникает познание в форме суждений: „существующее“ и „субстанция“ соответственно. В данной сутре *sāmānya* — это „универсалия существования“ (*sattā*), *viśeṣa* — „специфическая универсалия“ типа „субстанциальность“»⁴¹. В предыдущей же сутре по-иному: *sāmānya* — это все универсалии, начиная с существования, *viśeṣa* — лишь «конечные различители». Те и другие, следуя Чандррананде, воспринимаются в результате познавательного контакта органа зрения и субстанции, которым они присущи, но не зависят ни от универсалий, ни от «конечных различителей»⁴². Отсюда и наш перевод ВС 8.5: *sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvāt tata eva jñānam* — «Познание в отношении универсалий и „конечных различителей“ в силу отсутствия [в них] универсалий и „конечных различителей“ [опирается] только на них самих».

Согласно интерпретации японского исследователя Нозавы, в сутре утверждается, что универсалии и «различители», будучи воспринятыми, являются *aparekṣa*, т.е. причинами познания вещей, не зависими ни от каких других факторов⁴³. Кроме того, здесь действует столь

⁴⁰ Кстати, Чандррананда толкует сутру так: *sāmānya* зависит от познавательного акта включения (*anuvṛttibudhyapekṣa*), тогда как *viśeṣa* — от познавательного акта исключения (*vyavṛttibudhyapekṣa*), что еще больше вдохновляет сторонников концептуализма. Если универсалии зависят от познания, то они и существуют лишь в познании. Однако подобная интерпретация будет противоречить не только всей комментаторской традиции (на что, между прочим, указывает Хальбфасс), но, как нам представляется, и последующим сутрам, в которых доказывается отдельное от вещей существование универсалий, а также двум сутрам из 8-й книги, где утверждается, что познание зависит от универсалий.

⁴¹ *Dravyaguṇakarmasu dravyendriyasannikarṣāt sāmānyacca sattādeḥ sāmānyaviśeṣacca dravyatvādeḥ sat iti dravyam ityādi ca jñānamutpadyate. Iha sūtre sāmānyam sattā viśeṣa dravyatvādayaḥ, pūrvāsūtre 'nyathā* (BCЧ 8.6).

⁴² *Sāmānye sattādaṁ viśeṣeṣu cāntyeṣu taddarśinām dravyasannikarṣādeva jñānamutpadyate, na sāmānyaviśeṣebhyaḥ, teṣu tadabhāvāt* (BCЧ 8.5).

⁴³ *Nozawa M. On the Vaiśeṣikasūtra* 1.2.3, c. 824.

распространенное в вайшешике «антирефлексивное правило», согласно которому *A* не содержится в *A*, в данном случае универсалии и «конечные различители» не содержатся в универсалиях и «конечных различителях».

Учитывая этот контекст, а также прашастападовскую интерпретацию *buddhyapekṣa* как *buddhilakṣaṇatva* — «познавательный акт в качестве выводного знака», — некоторые современные исследователи пытаются привести свои переводы в соответствие с реалистической концепцией универсалий. Вот, например, перевод Хальбфасса: «В зависимости от [способа] познания (*buddhyapekṣa*) [универсалия] выступает как универсальный или специфический фактор»⁴⁴.

В этой сутре *sāmānya* и *viśeṣa* являются двумя разными словами, а не композитом *sāmānyaviśeṣa*, означающим «специфическую универсалию». Хальбфасс полагает, что оба они составляют разные ипостаси универсалии, зависящие от того, познаем ли мы ее как общий или как специфический фактор⁴⁵. Таким образом, хальбфассовская трактовка ВС 1.2.3 больше соответствует нашему переводу ВС 1.2.4, чем его собственному.

Перевод Хальбфасса согласуется также с интерпретацией Нарайна, подчеркнувшего значение энклитической частички *iti*, которая в санскритских текстах часто сигнализирует о том, что речь идет не о самих предметах, а об их понятиях, идеях или словесных обозначениях. В переводе последнего сутра выглядит так: «То, что это *sāmānya*, а это *viśeṣa*, зависит от понимания». Тем самым он подчеркивает, что не сами *sāmānya* и *viśeṣa* зависят от понимания, а только распределение ролей между ними в каждом конкретном случае. Опираясь на такое толкование, Нарайн⁴⁶ сближает эту сутру с пассажем из «Махабхашьи», где говорится, что употребление терминов *sāmānya* и *viśeṣa* зависит от намерения говорящего (*vivakṣā*).

В комментарии к Пан. 1.1.66–67 ставится вопрос: «Что есть общее?» и «Что есть особенное?»

«[Первый учитель говорит]: Корова — это общее. Черное — это особенное.

[Вопрос]: Разве черное не является общим, а корова — особенным?

⁴⁴ Halbfass W. On Being and What There Is, c. 239.

⁴⁵ Однако в переводах следующих двух сутр он отступает от этого толкования, трактуя *sāmānya* как универсалию, а *viśeṣa* — как специфический фактор: «Субстанциональность, качественность и подвижность являются универсалиями (*sāmānya*), так же как и специфическими факторами (*viśeṣa*)». Перевод явно неудачен, поскольку, как мы уже говорили, выступая в паре, *sāmānya* и *viśeṣa* играют роль однопорядковых взаимоотношений понятий, а «универсалии» и «специфические факторы» никак нельзя считать таковыми.

⁴⁶ Narain H. Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology, c. 209–210.

[Ответ]: Это тоже верно. Если общее есть в то же время особенное, а особенное — в то же время общее, то общее и особенное неопределимы. Но они определены. Каким образом? В соответствии с намерением говорящего. Если говорящий хочет сказать о корове как об общем, а о черном — как особенном, в этом случае корова будет общим, а черное — особенным. Если же он хочет сказать о черном как общем, а о корове — как особенном, черное будет общим, а корова — особенным.

[Другой учитель говорит]: Общее и особенное определены. Каким образом? Подобно отцу и сыну. Например, некто является отцом по отношению к кому-то одному и сыном по отношению к кому-то другому. Точно так же и в данном случае: он (объект) является общим по отношению к одной вещи и особенным по отношению к другой.

Таким образом, Патанджали, подобно ВС, представляет *sāmānya* и *viśeṣa* диалектически, как взаимосвязанные и взаимоотносительные понятия, определяемые только в отношении друг к другу. «Диалектика» общего и особенного может, с одной стороны, зависеть от точки зрения или от мнения говорящего (мнение первого учителя), а с другой — быть внутренним свойством самого объекта, которое мы можем выражать только в зависимости от его отношения с другими объектами (мнение второго учителя). В первом случае объект остается тем же, но выражается по-разному, во втором — сам объект содержит в себе обе потенции — быть и общим, и особенным, — которые и выражаются в языке. Можно согласиться с Нарайном в том, что и вайшешики (в упомянутом выше контексте), и грамматисты (в данном тексте) не вкладывают в эти понятия никакого онтологического смысла и говорят о чисто субъективных идеях⁴⁷. Однако хотелось бы обратить внимание на некоторые нюансы этой «диалектики» общего и особенного, отмеченные Патанджали. Если в первом примере (с черной коровой) характеристики общего и особенного применяются к объекту самому по себе, то во втором — к объекту в его отношении с другими объектами.

Мне представляется, что для вайшешиков характерна скорее вторая позиция, нежели первая, т.е. для них *sāmānya* и *viśeṣa* распознаются в вещах в том случае, если эти вещи реально или мысленно сравниваются с другими вещами. Шридхара так и говорит: «Пока не будет познания одной вещи как обладающей общим характером с другой вещью, нельзя выразить [идею] универсалии; пока не будет познания одной вещи как отличной от другой вещи, нельзя выразить [идею] специфического фактора» («Ньяя-Кандали», далее — НК, 189).

Поскольку частичка *itī* часто выделяет прямую речь, мне представляется, что более точным переводом сутры 1.2.3 будет следующий:

⁴⁷ Там же, с. 210.

«[Идеи] „[это] общее“, „[это] особенное“ зависят от буддхи („познавательный акт“, „понимание“)). Хотя в сутре не уточняется, в отношении чего возникают эти идеи, логично было бы предположить, что речь идет об обычных объектах, как и в примерах Патанджали.

Итак, ВС, в отличие от Прашаптады, еще не говорят о вечности универсалий, не называют их категориями, не упоминают их связь с «обобщающими» (*anuvṛtti*) и «дифференцирующими» (*vyavṛtti*) актами познания. Вместе с тем там намечено разграничение трех разных сущностей — «высшей» «универсалии существования», универсалий «среднего звена» и, наконец, «конечных различителей». В целом позиция ВС по отношению к этим трем сущностям еще достаточно расплывчата и допускает разные толкования, что доказывается существованием двух радикально различающихся версий системы категорий — версии Чандраматти, автора «Дашападатхы» (IV–VI вв. н.э.), и версии Прашаптады. Чандраматти, с моей точки зрения, более чутко улавливает дистинкции ВС. Он разводит эти три сущности по разным категориям: под *sāmānya* подразумевается только высшая универсалия (*sattā*), под *viśeṣa* — только *antyaviśeṣa*, что же касается специфических универсалий, то им отводится особая категория — *sāmānyaviśeṣa*. Прашаптада, как мы видели, включает последние в категорию *sāmānya*. Он же дает и систематическую концепцию универсалий. Возможно, что она опирается не только на ВС, но и на ранние комментарии к ним, не дошедшие до нашего времени.

Прашаптада

2.1. Теперь обратимся к тексту Прашаптады, посвященному категории *sāmānya*.

[361] Универсалия [бывает] двух видов — высшая и низшая. [Она] «проникает» свои объекты; [сохраняет] неделимую самость, пребывая во множественных индивидуальных проявлениях (*vṛtti*); реализует идею, соответствующую сущности ее собственной формы, в [познании] одного, двух, множества [объектов]; [ее] собственная форма пребывает целиком в [каждом из] многих субстратов одновременно, являясь [тем самым] причиной понятия включения.

Таким образом, в категории *sāmānya*, как и в категории *viśeṣa*, можно выделить две модальности — высшую и низшую. Высшая представлена двумя полюсами: «универсалией существования» (*sattā*), выступающей показателем родовой идентичности всего, что существует, и «конечными различителями», служащими вещам пределом их индивидуальной идентичности. Между этими двумя полюсами располагаются «низшие» *sāmānya* и *viśeṣa* — «специфические универсалии».

«Проникает» свои объекты (svaviṣayasarvagatam). Универсалии существуют не сами по себе, а только в определенных объектах (чем отличаются от идей Платона). В этом смысле они подобны качеству, которое всегда присуще субстанции и не существует отдельно от нее. Однако если качество может существовать в субстанции двумя способами: «проникая» ее либо целиком, либо только частично, то универсалии — только первым способом. Это уточнение, по мнению Шридхары, комментатора Прашастапады, было направлено против идеи повсеместного существования универсалий, с помощью которой мыслители, возможно самой вайшешики, пытались решить следующий парадокс: универсалии, будучи абсолютно неподвижными, неспособны передвигаться с одного места в другое, чтобы вступить в соединение с тем или иным объектом, но тем не менее в каждом вновь появившемся объекте, где бы он ни находился, уже содержится универсалия. Как она туда попадает?

Некая почтенная традиция, которая, возможно, восходит к одной из версий древней вайшешики⁴⁸ и с которой, как мы далее увидим, полемизирует здесь Прашастапада, утверждает, что все универсалии являются вездесущими, подобно акаше (эфиру или пространству, «пронизываемому» все вещи), но *проявляются* только в тех локусах, где имеются соответствующие им объекты (в остальных точках пространства они содержатся как бы латентно).

Строго говоря, идея вездесущести, или всепроникающего характера (sarvagatatva) универсалий, все же не является столь экзотичной для вайшешики, как это может показаться на первый взгляд. Согласно Прашастападе, субстанции, качества и движения «обладают характером общего и особенного (sāmānyaviśeṣatva)», то есть могут иметь универсалии (ПБ 14). Это значит, что акаша, время и направление, будучи субстанциями, тоже должны располагать своими универсалиями. Если это так, то каждая из этих универсалий обладает лишь одним субстратом. А коль скоро этим субстратом является всепроникающая субстанция, то и сама универсалия должна быть соответственно всепроникающей.

Однако мы не найдем у Прашастапады ни открытого подтверждения, ни эксплицитного отрицания подобного хода рассуждения. Он никогда не говорит об универсалии в связи с акашей, временем и направлением (но упоминает универсалию «атмановости», поскольку, несмотря на то что субстанция атмана также является всепроникающей, имеется множество атманов). Более того, он называет их «условными» терминами (paribhāṣiki), существование которых приходится доказывать с помощью логического вывода.

⁴⁸ В более поздние времена идею повсеместного существования универсалий поддерживал Вачаспати Мишра.

Это наводит на мысль, что вайшешики склонены были считать универсалиями только то, что имеет более одного субстрата. Если мы имеем дело с вещами, существующими принципиально, так сказать, в «одном экземпляре», то возникает вопрос: что нам дает идея универсалии? В случае акаши и ей подобных субстанций существование универсалий не добавляет ничего нового, а является простым удвоением сущностей (и субстанции, и универсалии являются вечными и всепроникающими).

К вопросу об универсалии акаши мы вернемся в связи с анализом Бхартрихари, а пока еще раз подчеркнем, что Прашастапада явно полемизирует с положением о «проникновении» универсалиями всего мирового пространства, что косвенно свидетельствует в пользу моего предположения о том, что он не признает наличия универсалии у акаши и подобных ей категорий. Этот же аргумент он развивает в конце раздела.

2.2. [Сохраняет] неделимую самость (abhinnātmaka), пребывая во множественных индивидуальных проявлениях (vṛtti). Эта важная характеристика свидетельствует о том, что с точки зрения вайшешики универсалия существует в каждом из своих объектов *вся целиком*, а не распределяется по ним отдельными «порциями».

Думается, что, подчеркивая неделимость универсалии во всех ее проявлениях, Прашастапада мог мысленно спорить с другой моделью репрезентации универсалий, о которой упоминает Патанджали в связи с ākṛti: родовая форма присутствует в индивидах как целое в частях, т.е. чтобы получить целое, нужно иметь в наличии все части (коммент. к Пан. 1.2.63, варттики 42–43)⁴⁹. С этой точки зрения, целое есть только сумма частей, и ничего больше; уберем одну часть, и целое перестанет быть целым (ср. модель родовой формы чисел в лингвофилософии: родовая форма числа два, три и т.п. относится соответственно к двум и трем индивидам; исчезни хотя бы один из этих индивидов, не будет и соответствующей родовой формы).

Однако если бы родовая форма вещей вела себя так же, как и родовая форма числа, то, во-первых, ее просто нельзя было бы познать (познающий не в состоянии «исчислить» всех индивидов, обозначаемых тем или иным словом), во-вторых, с исчезновением хотя бы одного индивида, обладающего этой формой, она бы тоже исчезла, и в этом случае родовая форма — вопреки утверждению акиртивадина — была бы невечной.

Заметим, что буквально ту же модель неделимого существования универсалии в индивидах вайшешики перенесли на отношение целого и составляющих его частей. У Прашастапады концепция части и целого (avayava-avaayaṇin) еще только намечена. Целое для него — это

⁴⁹ Автор варттик — предшественник Патанджали — Катьяна.

просто нечто, состоящее из частей (несводимость целого к сумме частей пока еще ясно не сформулирована). Отрицая буддийскую попытку свести целое к простой сумме частей, которая неизбежно влекла за собой признание его нереальности, авторы ньяи-вайшешики (уже после Прашастапады) предложили действительно оригинальную концепцию. На их месте было бы логично предположить, что то, что делает целое индивидуальной целостностью, — это особо тесная связь между частями, которую они называли присущностью. Но сторонники ньяи и вайшешики не искали легких путей. С их точки зрения, не связь частей объясняет целостность вещи, а тот факт, что целое *присуще* каждой своей части.

Мне долго было трудно понять, почему им понадобилось такое сложное и маловразумительное объяснение, пока я не занялась проблемой универсалий. И тут мне стало ясно, что в объяснении отношений частей и целого они просто использовали модель универсалий: *целое пребывает в своих частях, как универсалии — в индивидах*. Затем мне стали попадаться на глаза различные пассажи текстов, подтверждающие это предположение. В основном это были комментарии к ПБ о восприятии универсалий и специфических факторов, где первое фактически отождествлялось с восприятием целого, а второе — с восприятием отдельных частей (НК 189).

И в самом деле, кажется вполне логичным, что идея универсалии ассоциируется с целым, а не с отдельными частями, а спецификация, напротив, с частями. Более того, мне представляется, что сама идея целого как отличного от своих частей и возникла у вайшешиков и найяиков главным образом для объяснения универсалий. Точнее говоря, для объяснения того факта, что субстратом универсалии может быть лишь тот объект, который даже если он и состоит из частей, тем не менее несет в себе характер неделимого целого. Не случайно вайшешики никогда не говорят об универсалиях частей, например рогов коровы или листьев деревьев.

2.3. Реализует идею неизменного присутствия ее собственной формы (ātmasvarūpānugamapratyayaakāri) по отношению к одному, двум, множеству [объектов].

Универсалия пребывает в разных объектах всегда в одной и той же узнаваемой форме. Хотя разные коровы различаются по своим индивидуальным характеристикам, собственная форма «коровности» будет в них той же. В этом смысле универсалия порождает в сознании людей, которые познают разное количество коров, идею своей собственной формы. Из чего следует, что не идея лежит в истоке универсалии, а наоборот — *универсалия порождает идею самой себя*.

Во всех этих случаях речь идет об универсалиях, пребывающих одновременно во множестве объектов. Важно также понять уточнение Прашастапады относительно одного, двух и более объектов. Речь

идет, конечно же, о реализации универсалии в процессе познания, т.е. мы воспринимаем универсалию, даже если познаем единичный объект.

2.4. [Ее] собственная форма одновременно пребывает целиком в [каждом из] многих субстратов, являясь [тем самым] причиной идеи включения (anuvṛttipratyaḥ).

Универсалия, реализуя свою сущность в разных вещах, остается тем не менее неизменной. Дело не в том, что разные вещи, принадлежащие к одному классу, просто похожи по некоторым выделенным признакам. «Коровность» — это не просто совокупность отдельных классификационных признаков (такие, как хвост, подгрудок и т.п., которые по своей форме варьируют от индивида к индивиду), а сущность, самость, или, если угодно, «внутренняя форма» коровы, абсолютно одинаковая во всех индивидах. В этом смысле идея универсалии не основана на абстрагировании сходства (sādrśya), одинаковых характеристик или форм (sāgūrya) разных вещей, которое, как показывает мимансак Кумарила, не может стать основанием универсального понятия⁵⁰.

Другой аспект соотношения универсалии и ее субстратов заключается в том, что первая пребывает в них не только целиком, но еще и *одновременно*. Тем самым исключается возможность временного разброса, как если бы универсалия в разные моменты времени «вселялась» в разные индивидуальные объекты, оставляя другие объекты того же класса «незанятыми». Это значит, что если универсалия «коровности» присутствует в корове *A*, она одновременно присутствует и в корове *B*, и в корове *B*, и в бесконечном числе других коров.

Именно универсалия, с точки зрения Прашастапады, и делает возможным появление в сознании человека обобщающего познания — идеи включения того или иного индивида в класс подобных объектов либо подведения под понятие (вайшешиковский термин *pratyaya* можно перевести и как «понятие», и как «идею», и как «познание», и как «представление»). Однако в дальнейшем авторы ньяи-вайшешики оспаривают эту часть определения Прашастапады, отмечая, что не только универсалии, но и *upādhi* — искусственно наложенные свойства — тоже могут быть причиной обобщающего познания или общих идей. Очевидно, что Прашастапада еще не проводит строгого различия между «настоящей» универсалией и *upādhi*.

Однако вернемся к тексту и посмотрим, как Прашастапада отвечает на вопрос о механизме познания общего.

⁵⁰ «Шлокаварттика», «Акритивада» Кумарила (см. об этом: *Tomoyasu T. Sāmānya, Sārūpya and Sādrśya. Kumārila's Criticism of the Similarity Theory (Ślokaavārttika, ākrītvāda).* — *Journal of Indian and Buddhist Studies.* XXVI/1, December, c. 502).

2.5. [362] Каким образом? Когда объект за объектом познается как связанный с классом, а повторение этих актов познания [производит в атмане] мысленные отпечатки (*saṃskāra*), с опорой на которые происходит рассмотрение серии прошлых познаний [такого же класса], то именно тот элемент, который неизменно присутствует [во всей серии], и называется «универсалия».

Например, познавая одну корову в момент *A*, другую — в момент *B*, третью — в момент *C*, мы совершаем одни и те же познавательные акты, которые оставляют в сознании мысленные отпечатки. Если после длительного перерыва мы вновь встретим корову, то на наше актуальное познание наложится весь прошлый опыт и мы поймем, что каждый раз, несмотря на разные индивидуальные вариации, воспринимали нечто общее. Этим общим инвариантным фактором, который позволяет включить познанных нами разных индивидов в класс коров, и является универсалия «коровности».

Перед нами попытка доказать существование универсалий с помощью логического вывода. Но зачем понадобился этот вывод, если мы, по утверждению Прашастапады, воспринимаем универсалии непосредственно вместе с их субстратами⁵¹? Очевидно, что в этом разделе вайшешик приводит дополнительные аргументы, чтобы отстоять концепцию универсалии перед лицом критического натиска оппонентов.

2.6. [363] Из них высшей универсалией является бытие (*sattā*), поскольку служит причиной только идеи включения. Например, как в случае с кусками кожи, тканью, покрывалом и т.п., отличающимися друг от друга [по материалу, форме и т.д.], когда они связаны одним и тем же тесным отношением с темно-синей субстанцией [краски], применительно к каждой из которых возникает идея включения: «это темно-синее» и «это темно-синее» и т.п. Точно так же в случае с отличающимися друг от друга субстанцией, качеством и движением возникает идея включения, выраженная одинаково: «это существует» и «это существует»; она должна порождаться каким-то другим объектом, [чем сами эти категории]; то, что является этим другим объектом, установлено как существование. В силу связи с существованием понятие включения [выражается как]: «это существует», «это существует» и т.п., поэтому оно (существование. — *В.Л.*) есть только общее.

В этом абзаце Прашастапада предлагает свою интерпретацию ВС 1.2.7. и 1.2.8, подробно разобранных нами в предыдущем параграфе. Необходимость допущения «высшей универсалии» он обосновывает аналогией с процессом обычного познания. Пример с вещами,

⁵¹ [240] «Что касается бытия, субстанциальности, качественности, подвижности, присущих воспринимаемым субстанциям-носителям, [они] воспринимаются теми же органами чувств, что и их субстраты. Таково наше обычное восприятие».

принадлежащими разным классам, но тем не менее обладающими одинаковой темно-синей окраской, допускает две интерпретации. Можно предположить, что речь идет о формировании «низшей универсалии» темно-синей окраски (*nīlatva*), что было бы вполне логично, учитывая контекст, в котором приводится этот пример (моделирование процесса формирования «высшей универсалии»). В этом случае общепринятая убежденность исследователей в том, что для вайшешиков, как и для найяиков, универсалии коррелировали с естественными классами, окажется под вопросом. В природе не существует класса вещей, объединенных только тем или иным цветом, например класса темно-синих предметов, но существует универсалия темно-синего цвета. Однако в данном случае Прашастапада говорит не об универсалии цвета (он не употребляет термин *nīlatva*), а о темно-синей субстанции (*nīladravya*), подразумевая под этим какой-то естественный краситель, благодаря контакту с которым все названные материалы становятся темно-синими.

Симптоматично, что такому красителю Прашастапада уподобляет и «универсалию существования». Туманная «инаковость» «универсалии существования» по отношению к субстанциям, качествам и движениям, о которой говорят ВС 1.2.7–8, обретает у Прашастапады наглядность. Существование, подобно красителю, «окрашивает» все, что с ним соприкасается, вступает с ним в контакт (вспомним, что отличительной характеристикой субстанций, качеств и движений Прашастапада считает контакт с существованием, *sattāsambandha*, так он говорит о временном характере вещей). Оно включает вещи, как бы ни различались они между собой, только на том основании, что они «существуют». Тем самым существование становится несводимым к существующим вещам, т.е. субстанциям, качествам и движениям⁵².

В отличие от грамматистов Прашастапада в своей концепции бытия не проводит никакого разграничения между становлением и ставшим, процессом и вещью. Когда мы говорим, что та или иная вещь «существует» (*asti*), мы лишь констатируем присутствие некоего сущего, его «наличное бытие». Значит ли это, что универсалия существования (*sattā* — обратим внимание, что Прашастапада использует тот же термин, что и многие грамматисты для «реализованных вещей», выражаемых существительными) объединяет только ставшие вещи, а не процессы, ведь и действия тоже включаются в *sattā*?

В самом деле, действия тоже предикцируются глаголом *asti* («существует»), но в вайшешике это реализованные действия, или, как бы сказали грамматисты, действия, выраженные отглагольными сущест-

⁵² Было бы вполне логично ожидать, что вайшешики сделают *sattā* отдельной категорией. Однако по непонятным причинам версия вайшешики с десятью категориями (среди которых было и существование) в трактате Чандраматри «Дашападартха» не получила никакого распространения.

вительными (например, «бросание вверх» или «бросание вниз» — *utkṣepaṇa*, *arākṣepaṇa*) в качестве вещей, а не процессов. Иными словами, идея вечных универсалий соответствует совершенно статичный мир, в котором ничего не происходит. Даже появление и исчезновение вещей, в сущности, ничего не меняет, поскольку универсалии пребывают всегда⁵³.

2.7. [364] «Низшие [универсалии]» — «субстанциальность», «качественность» и «движимость», — являясь основанием понятий как включения, так и исключения, будут и общими и специфическими. Например, в отношении различающихся между собой земли и подобных [разновидностей субстанции] «субстанциальность» является общим, поскольку служит причиной [их] включения [в класс субстанций], тогда как в отношении качества, движения и т.п. — специфическим, поскольку служит причиной [их] исключения [из классов качества и движения]. Аналогично в отношении цвета и подобных различающихся между собой [качеств] «качественность» будет общим, поскольку является причиной [их] включения [в класс качеств], а в отношении субстанции и движения — особенным, поскольку служит причиной их исключения [из классов субстанции и движения]. Таким же образом в отношении бросания вверх и подобных [разновидностей движения], различающихся между собой, «движимость» будет общим, так как служит причиной [их] включения [в класс движения], а в отношении субстанции и качества — особенным, ибо служит причиной [их] исключения [из классов субстанции и качества].

[365] Также для «земляности», «цветности», «бросаемости вверх», «коровности», «горшковости», «падения», присущих как одушевленным существам, так и неодушевленным предметам, установлен статус (*bhāva*) «специфических универсалий», поскольку они служат причиной как включения, так и исключения. Эти же [универсалии] — «субстанциальность» и т.п. — являются преимущественно общими, поскольку [охватывают] огромное множество объектов, и названы специфическими иносказательно, в связи с тем что выступают факторами спецификации собственных субстратов.

«Низшие универсалии» (*aparasāmānya*) отличаются от «высшей» главным образом тем, что их «объем» ограничен какими-то собственными характеристиками самих вещей и поэтому не является всеохватывающим. Однако эти характеристики, в отличие от характеристики

⁵³ Возникает известное противоречие между концепцией универсалий и идеей циклического развития вселенной. Что происходит с универсалиями, когда в период космической ночи все вещи исчезают? Об этом задумывались поздние найянки и вайшешики.

«существует» («квантора существования»), выступают основанием не только для включения вещей в тот или иной класс, но и для их исключения (*vyavṛtti*) из других классов.

Прашастапада выделяет два уровня «низших универсалий»: первый, следующий непосредственно за уровнем «высшей универсалии» *sattā*, — универсалии субстанции, качества и действия (напомню, что оставшиеся три категории не имеют универсалий), затем универсалии, соответствующие их подклассам и подклассам подклассов, соответственно «земля», «цвет», «бросание вверх», а также «корова», «горшок», являющиеся разновидностями «земли», «падение», являющаяся разновидностью «передвижения». Каждая из названных универсалий первого уровня включает объекты универсалий (а не сами универсалии!)⁵⁴ второго уровня и по этой причине может рассматриваться по отношению к ним как «интегрирующая» (так в данном случае можно перевести все тот же термин *sāmānya*), тогда как по отношению к объектам других универсалий того же, первого уровня она будет выступать как «специфицирующая», «дифференцирующая», ибо ее применение исключит возможность применения других универсалий того же уровня.

Формы обозначения этих двух уровней, по Прашастападе, различаются. Универсалии первого уровня ввиду их большого объема называют «общими», «интегрирующими» (*sāmānya*), «дифференцирующими» (*viśeṣa*) их называют лишь иносказательно, когда хотят подчеркнуть, что они отличают свои объекты от объектов других универсалий. Универсалии же второго уровня обозначают термином *sāmānyaviśeṣa* — «специфическая универсалия», «ограниченная универсалия»⁵⁵.

На первый взгляд в следующем абзаце текста Прашастапада повторяет многое из того, что уже сказал выше, однако, судя по комментарию Шридхары, это не просто повторение пройденного, а новое разъяснение, предпринятое ввиду некоторых полемических выпадов оппонентов.

2.8. [366] То, что они («горшковость» и т.п.) являются иными категориями, чем субстанции, качество, движение, установлено в результате различия их характеристик. И по этой же самой причине они являются вечными.

[367] И они отличаются друг от друга ввиду ограничения [их] приложения к субстанциям и т.п. и в силу различия понятий.

⁵⁴ Универсалия не может содержать другие универсалии (антирегрессивное правило).

⁵⁵ Эта взаимокорреляция универсалий напоминает родо-видовые отношения, но никак не сводится к ним. «Универсалия (*jāti* или *sāmānya*), — замечает Раджа Дравид, — не эквивалентна роду или виду. Универсалия является атрибутом, общим множеству вещей, в то время как род или вид — это класс вещей, имеющих такой атрибут» (*Dravid R.R. The Problem of Universal in Indian Philosophy. Delhi, 1972, c. 35*).

И каждая из них является единой во всех своих субстратах, поскольку [во всех этих субстратах] ее характеристики одинаковы и отсутствуют признаки специфичности.

Шридхара полагает, что Прашастапада отвечает здесь на возражение противника теории универсалий (возможно, буддиста), который утверждает, что универсалия субстанции ничем не отличается от индивидуальной субстанции и поэтому нет смысла говорить о них как о разных вещах. В ответ Прашастапада указывает на различие их характеристик. Под «характеристиками» (*upalakṣaṇa*) имеется в виду различие познавательных актов (*buddhi*): согласно Шридхаре, в отношении универсалий познание имеет интегрирующий или буквально «инклюзивный» характер, тогда как в отношении индивидуальных вещей — чисто дифференцирующий, «эксклюзивный».

И по этой же самой причине они являются вечными. Коль скоро универсалии отличаются от конкретных вещей, которые изменчивы, они являются вечными. В противном случае универсалии возникали и исчезали бы вместе с вещами. Однако если универсалии одинаковы в своей вечности, то в чем же тогда они различны?

И они отличаются друг от друга ввиду ограничения [их] приложения к субстанциям и т.п. и в силу различия понятий. Причина их различия между собой лежит прежде всего в том, что каждая из универсалий, например «субстанциальность», «качественность» и «движимость», имеет ограниченную сферу приложения или присуща только своим собственным субстратам, а не субстратам другой универсалии, т.е. соответственно субстанциям, качествам и движениям. Кроме того, причина их различий заключается еще и в том, что в отношении каждой из них у нас происходит специфический акт познания, в результате которого возникает соответствующее понятие. Таким образом, различие универсалий объясняется не только реальным, онтологическим различием вещей, в которых они «экземплифицируются» (*vr̥tti*), но и «идеальным» различием понятий и представлений о них. Разумеется, для Прашастапады как реалиста в теории познания второе является следствием первого.

И каждая из них является единой во всех своих субстратах, поскольку [во всех этих субстратах] ее характеристики одинаковы и отсутствуют признаки специфичности. Здесь Прашастапада пытается доказать то, что он провозгласил ранее, а именно единство (*ekatvam*) универсалии во всех ее субстратах, выдвигая два аргумента: во-первых, идентичность (*aviśeṣa*, букв. «отсутствие специфичности») характеристик одной и той же универсалии во всех объектах, которым она присуща, во-вторых, отсутствие специфицирующих характеристик (*viśeṣalakṣaṇa*) у ее конкретных «экземплификаций». Иными словами, «инклюзивный характер» универсалии проявляется совершенно одинаково при познании любого из ее субстратов, поэтому не может быть

никаких специфических признаков, на основании которых можно было бы заключить, что в разных субстратах она познается по-разному.

2.9. [368] Хотя универсалии не ограничены в отношении своего местопребывания, тем не менее они «проникают» [только] свои собственные субстраты, ибо имеется ограничение, проистекающее из отличительных характеристик [этих субстратов] и из определенного сочетания причин, [их породивших]. И в интервалах [между их субстратами], поскольку ни соединение, ни присущность не функционируют, они (универсалии. — В.Л.) неопределимы.

Хотя универсалии не ограничены в отношении своего местопребывания, — т.е. субстраты или индивиды, в которых пребывают универсалии, могут находиться где угодно в пространстве и в этом смысле их протяженность никак не ограничена, — тем не менее они «проникают» [только] свои собственные субстраты, — т.е. универсалии занимают то же пространство, что и их субстраты, не выходя за его пределы. Чем это вызвано? ...ибо имеется ограничение, проистекающее из отличительных характеристик [этих субстратов] и из определенного сочетания причин, [их породивших]. Иными словами, индивиды, служащие субстратами универсалий, с одной стороны, имеют свои специфические характеристики, форму и т.п. (Шриджара ссылается на *ākṛti*, т.е. родовую форму коровы — совокупность горба, копыт, рогов, подгрудка и хвоста), с другой — они могут иметь специфическое происхождение, порождаться специфическими причинами (Шриджара приводит в пример нити как составные части ткани или глину как материальную причину горшка).

Из примеров Шриджары можно заключить, что универсалии в вайшешике тоже связаны с идеей *ākṛti* — родовой формы, но у нас нет никаких оснований считать, что универсалия «коровности» сводится только к ней. В данном контексте *ākṛti*, видимая форма, выступает скорее как одно из условий манифестации универсалии «коровности» в конкретном индивиде. Другим таким условием или, как бы сказал Прашастапада, фактором, ограничивающим манифестацию универсалии, является *pīuata*, способ, которым порожден индивид. Например, горшком будет называться только тот предмет, который не просто имеет определенную форму, но сделан определенным образом (в Индии горшки часто склеивали из двух половинок), а тканью — только то, что сделано из нитей (примеры Шриджары)⁵⁶.

Данный отрывок наводит меня на еще одно соображение. Прашастапада отмечает, а Шриджара подчеркивает, что индивиды являются

⁵⁶ Хотя вайшешики не обсуждали проблему универсалий в связи с имитациями родовой формы, например изображениями коровы, тем не менее можно видеть, что если применить второй критерий, то глиняная фигурка коровы не будет носителем универсалии «коровности», поскольку произведена иначе, чем живая корова.

не простыми «подставками» или «емкостями» для универсалий, а «полноценными» реальными вещами с их, и только их, специфическими свойствами. Можно ли понять это так, будто вайшешики признают, что носителем универсалий являются целостности, а не просто безличные индивиды? Анализируемый нами отрывок вполне допускает такое толкование. Если индивиды суть неповторимые целостности, то их характер может налагать определенные ограничения на возможность «заселения» теми или иными универсалиями.

И в интервалах [между их субстратами], поскольку ни соединение, ни присущность не функционируют, они (универсалии. — В.Л.) неопределимы.

Возвращаясь к спору со сторонниками повсеместного существования универсалий, Прашастапада добавляет, что если взять интервалы между субстратами универсалий, которые могут быть «не заполнены» объектами, но вместе с тем «заполнены» такими субстанциями, как акаша или местоположение, то нельзя определить, существуют в них универсалии или нет, поскольку мы познаем универсалии только вместе с воспринимаемыми объектами.

Вайшешика и грамматисты

3.1. Итак, мы рассмотрели реалистическую концепцию универсалий, разработанную в классической вайшешике Прашастапады. Однако не вызывает сомнения, что появление такой концепции — в основных своих аспектах — было подготовлено грамматистами, особенно спором между Вьяди и Ваджапьяной о значении слова (первый утверждал, что это индивидуальная вещь, второй — что родовая форма). Прежде всего обратим внимание на осознание грамматистами принципиальной разницы между индивидуальными объектами, с одной стороны, и чем-то, благодаря чему мы можем извлечь из их познания информацию, которая может быть полезной для познания других объектов, чем-то общим, повторяющимся в разрозненных индивидуальных актах познания, — с другой. Разведение по разным «углам» индивидуального и общего послужило основной предпосылкой онтологической концепции универсалий.

Как же это общее выражалось? Было ли оно изначально понято как некий совершенно независимый и самостоятельный фактор, универсалия? Комментаторы Патанджали — Каята и Нагеша — явно «модернизируют» мэтра, трактуя его *jāti* и *ākṛti* как универсалии в онтологическом смысле. В действительности эти понятия, которые тот иногда строго различает (как, например, в определениях *jāti* в Мбх к Пан. IV.1.63, где *jāti* представляет собой класс индивидов, познаваемый благодаря их *ākṛti* — родовой форме), часто употребляет как

взаимозаменяемые (например, в коммент. Пан. I.2.64), еще не несут в себе той необходимой независимости от индивидуальных объектов, которая характеризует универсалии вайшешиков.

Патанджали говорит о вечности *jāti* и *ākṛti*, имея в виду не вечность некой особой сущности, а только тот факт, что существование рода не прекращается с исчезновением отдельных индивидов — даже если отдельные коровы, носители родовой формы, умрут, класс коров не исчезнет, поскольку останутся другие индивиды, являющиеся его членами. Тем более что *nitya* (вечное) грамматист понимает в смысле *abhiṅsya* (повторяемость, инвариантность). Однако несомненно то, что идея неизменности, инвариантности рода подготовила почву для того шага, который сделали вайшешики, утверждая онтологическую вечность универсалий.

Следующим важным кирпичиком, заложенным грамматистами в фундамент будущей теории универсалий вайшешики, была идея единичности родовой формы в противовес множественности индивидуальных вещей. Признав эту идею, грамматисты не могли не столкнуться со следующей проблемой, сформулированной сторонником Вьяди: если родовая форма одна, то как она может пребывать одновременно в разных индивидах, ведь не может же один человек находиться одновременно в разных местах (см. дискуссию в Мбх по поводу Пан. I.2.64)? Акритивадин предлагает модель, объясняющую, каким образом одна неделимая сущность может пребывать во многих местах, а именно существование Индры во всех его изображениях. Однако из нее неясно: содержит ли индивид только часть единой родовой формы или всю ее целиком? В первом случае родовая форма класса есть сумма родовых форм индивидов, так что предписание принести в жертву корову может быть выполнено лишь в том случае, если все коровы принесены в жертву. Во втором случае родовая форма не просто едина, но еще и неделима. Акритивадин отдает предпочтение последней возможности: родовая форма вся и целиком присутствует в каждом индивиде. Чтобы понять слово «корова», не обязательно познать всех коров, существующих на свете; любая представительница этого класса животных будет полноценным воплощением «коровности».

Эту идею единичности и неделимости формы, которая сохраняется во всем множестве индивидов, вайшешика, как мы видели, применяет к универсалиям. Вместе с тем она «переключает» это противопоставление с количественного (универсалия одна, а индивидов много) на *качественный* регистр (универсалия единообразна, а индивиды — разные). Не случайно в анализируемом нами тексте Прашастапада постоянно подчеркивает неизменное различие между собой тех предметов, в отношении которых возникает идея общности («как в случае с кусками кожи, тканью, покрывалом и т.п., отличающимися друг от

друга... Точно так же в случае с отличающимися друг от друга субстанций, качеством и движением»⁵⁷).

Спор между Вьяди и Ваджапьяной, разбираемый Патанджали, приводит последнего к очень важному для последующей концепции универсалии выводу, что независимо от того, позицию которого из двух авторов мы разделяем, необходимо признать, что слово выражает оба — и индивидуальную вещь и родовое свойство (Мбх к Пан. I.2.64). Это значит, что реальным вещам присущ и индивидуальный и родовой аспект и только от субъекта зависит, какой из них он выражает в первую очередь, а какой — во вторую. Если следовать Ваджапьяне, то слово выражает прежде всего родовое свойство, но поскольку оно должно в чем-то локализоваться, оно подразумевает и этот индивидуальный носитель. По Вьяди, в первую очередь выражается индивидуальная вещь, а родовое свойство выступает ее характеристикой, которая отличает эту вещь от другой (bheda).

Эту узнаваемую из языка сущностную связь родового свойства с его индивидуальным носителем, которая составляла для грамматистов некий базовый *семантический* факт, вайшешики преобразовали в факт *онтологический*. Родовое свойство стало универсалией, индивидуальная вещь осталась индивидуальной вещью, и между ними, как между двумя разными онтологическими сущностями, было установлено отношение присущности (samavāya). Это во-первых.

Во-вторых, в процессе познания универсалия вайшешики, как и jāti в концепции Вьяди, тоже может выступать в роли дифференцирующего фактора познания viśeṣaṇa. Например, в процессе восприятия субстанций, качеств и движения вслед за неопределенным восприятием только их собственной формы (svarūpālocanamātra) наступает этап, который комментаторы называли savikalpa-jñāna, букв. «познание, опосредованное ментальными конструкциями». Прашастапада описывает его так:

[235] [Затем] в результате контакта атмана и манаса, в зависимости от спецификаторов (viśeṣaṇa) [познаваемого объекта, таких, как]: (1) общее, (2) особенное, (3) субстанция, (4) качество, (5) движение, возникает чувственное познание [в форме суждения]: (1) «существующая» (2) «субстанция», (3) «относящаяся к классу земель корова», (4) «белая, рогатая» (5) «движется».

Мы видим, что, как и в грамматической традиции, Прашастапада строит свой анализ вербального суждения в соответствии с семантической схемой: объект есть индивидуальная вещь «белая рогатая корова», которая «движется»; ее характеристиками или предикатами выступают категории, перечисленные в соответствии с принципом «от общего к частному». В этом списке «общее» соответствует «высшей

⁵⁷ См. выше, ПБ 363.

универсалии существования», а «особенное» — «универсалии субстанции».

Таким образом, концепция универсалий синтезировала в себе то, что приписывали родовой форме, с одной стороны, Ваджапьяна, а с другой — Вьяди, т.е. объединяющий, обобщающий и вместе с тем индивидуализирующий, дифференцирующий потенциал познания (anuvṛtti, yuvṛtti).

3.2. Мы не можем взять на себя смелость судить, кто из грамматистов и когда стал трактовать jātī как универсалию, произошло ли это под влиянием буддийской критики или независимо от нее, под влиянием онтологической концепции универсалий вайшешики или в результате развития некоторых онтологических идей в рамках самой философии языка. Все эти вопросы составляют предмет отдельного исследования. Одно можно сказать с уверенностью — ко времени жизни Бхартрихари (V в. н.э.) отождествление или скорее смешение идеи jātī как рода, с одной стороны, и универсалии — с другой, получает довольно широкое распространение среди грамматистов, о чем и свидетельствует труд Бхартрихари «Вакьяпадия» («О слове и предложении», V в., далее — ВП⁵⁸).

Бхартрихари

4.1. Здесь мы займемся анализом «Джати-самуддеша», главы из III канды ВП, в которой представлены разные точки зрения на универсалию в качестве значения слова. Термин jātī, который у Патанджали (и у Гаутамы), как мы видели, имел скорее значение «род», чем «универсалия», Бхартрихари отождествляет с akṛti, что дало повод М.Биардо перевести его как «род»⁵⁹. Однако нам представляется, что во времена Бхартрихари термин jātī уже широко употреблялся в значении универсалии, причем универсалии «среднего звена», той, что вайшешики называли «специфической» (sāmānyaviśeṣa) или «низшей» (aparāsāmānya) и той, что соответствовала родо-видовым отношениям. В таком же смысле употребляет jātī и Ватсьяна⁶⁰, живший, возможно,

⁵⁸ Ссылки даны по изданию: *Vākyaapadīya of Bhartṛhari with the Commentary of Helārāja*. Kaṇḍa III, pt 1. Ed. by K.A.Subramanya Iyer. Poona, 1963 (Deccan College Monograph Series, 21).

⁵⁹ *Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique.* — École Pratique des Hautes Études. Sorbonne. Sixième section: Sciences Économiques et Sociales. Le Monde d'Outre Mer, Passé et Présent. Première Série. P., 1964, с. 382–383.

⁶⁰ Для Ватсьяны sāmānya — это «чистая универсалия», как, например, «существование» (sattā), тогда как jātī — это обычная универсалия, подобная «коровности» или «горшковости».

немного раньше Бхартрихари. Поэтому мы будем, как и Айер, переводить *jāti* как «универсалию».

Чем интересен Бхартрихари для нашего исследования? Что может добавить он к пониманию концепции универсалий вайшешики? По нашему мнению, важность труда Бхартрихари заключается в том, что в нем дана совершенно иная, чем в вайшешике, перспектива, или, если угодно, стратегия обращения с универсалиями. Главное ее отличие от вайшешики — опора не на внешнюю, а на внутреннюю реальность — реальность сознания и языка. Бхартрихари интересен прежде всего теми вопросами и теми проблемами, которые он ставит как грамматист.

Сама постановка этих вопросов имеет для нас особую эвристическую ценность, поскольку задает совершенно новую систему отсчета, которая позволит нам оценить концепцию универсалий вайшешики, как если бы мы смотрели на нее с позиции индийских грамматистов. А коль скоро, знакомясь с универсалиями «по Бхартрихари», мы будем — вольно или невольно — соизмерять его представления о них с вайшешиковскими, то у нас как раз и получится то искомое «перекрестное» освещение проблемы с разных точек, но *внутри* той же культурной парадигмы, та «внутренняя компаративистика», которая является основной целью данной работы.

4.2. Начнем с карики, где излагается точка зрения тех сторонников универсального значения слова, которые считали, что универсалией, выражаемой словом, в первую очередь является его собственная универсалия.

(3.1.6) Каждое слово выражает прежде всего свою собственную универсалию, затем эта [собственная универсалия] мысленно налагается на универсалию объекта [слова].

В данной карике *jāti* понимается очень близко к «форме» (*gūṛa*) или к «родовой форме» (*ākṛti*); возможно, она неявно отсылает к Пан. 1.1.68⁶¹, сутре, призывающей грамматистов делать различие между собственной формой слова (*svagūṛa*) как тем объектом, к которому относятся различные грамматические правила, и его значением (*artha*), которое в этих случаях нерелевантно. Универсальный аспект этой формы выражается в том, что, как поясняет Хелараджа, комментатор этой части ВП, она остается той же при разных произношениях. Речь может идти или о некоей звучащей и воспринимаемой на слух универсальной форме, соответствующей набору «базовых звуков» (*prakṛtadhvani*), или о спхоте (*sphoṭa*), но понимаемой не как носитель

⁶¹ Svam gūṛaṃ śabdasaṃjñā (Пан. 1.1.68) — «[Когда некая грамматическая операция касается слова, упомянутого в сутре, следует понимать, что речь идет] о собственной форме слова, [а не о его значении; иначе говоря: данное слово не подразумевает другие слова, имеющие тот же смысл, за исключением случаев], когда это слово является техническим термином» (уточненный мною пер. Рену).

смысла, а как носитель собственной звуковой формы слова⁶². Хаубен видит в содержании данной карики образец модели «двух уровней» слова: «звукового» и «означающего»⁶³.

Как бы ни трактовал Бхартрихари универсалию слова, для данной дискуссии важно то, что, схватываемая в первый момент познания, она налагается затем на универсалию объекта слова, которая воспринимается во вторую очередь. Нужно ли это понимать так, что реальным значением слова является универсалия объекта, а универсалия самого этого слова просто иллюзорно налагается на нее?

В следующих кариках (7–10) Бхартрихари пытается обосновать эту точку зрения, причем делает это так, что создается впечатление, будто он старается избежать обвинений в регрессе в бесконечность:

(3.1.7) Подобно тому как сущность, [пребывающая] в качестве красного цвета, приписывается в языке (vyapadīśyate) красителю⁶⁴ и в результате познавательного контакта с тем, что соединено (т.е. красителя и куска ткани. — В.Л.), воспринимается даже в одежде и т.п.

(3.1.8) Подобно этому, в результате связи слова и объекта — универсалия, пребывающая в слове, рассматривается (kalpate) как следствие [другой] универсалии, поскольку в словесном выражении [она] приписывается универсалии объектов.

Симптоматично, что Бхартрихари говорит о «сущности» (tattva) качества красного цвета в отличие от «красных» вещей. Тем самым он недвусмысленно, на мой взгляд, выражает идею универсалии как некой неизменной эссенции, которая, как он выражается, «пребывает (avasthita) в своем субстрате». Хотя различие между универсалией (универсальным свойством) слова и универсалией (универсальным свойством) значения, проведенное в этом тексте, не находит никакого соответствия в вайшешике и даже категорически противоречит ее реалистическим (в эпистемологическом смысле) установкам, о чем мы скажем позже, обращает на себя внимание поразительное сходство наглядных моделей, с помощью которых каждая из сторон пытается убедить нас в своей правоте (ср. эссенцию темно-синей краски у Прашастапады).

⁶² В ВП 1.81 упоминается точка зрения, в соответствии с которой форма спхоты воспринимается как нечто нераздельное с дхвани (sphoṭarūpā vibhāgena dhvaner grahaṇam), подобно тому, разъясняют комментаторы, как красный цвет прозрачного кристалла воспринимается как реальный, если его расположить рядом с красным цветом. Есть еще и другая точка зрения, согласно которой спхота представляет собой универсальное свойство (jāti), которое манифестируется индивидуальными дхвани (ВП 1.93).

⁶³ Hauben J.E.M. The Sambandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language. Groningen, 1995, с. 90 (Gonda Indological Series, vol. II).

⁶⁴ В тексте kaṣāya — особое вещество красновато-желтоватого цвета растительного происхождения, используемое в качестве красителя для ткани.

Вайшешики с помощью этой модели стремились показать, что выраженное в языке представление о субстанциях, качествах и движениях как о «существующих», подобно представлению о темно-синих вещах, обязано некой реальности, отличной от самих этих субстанций, качеств и движений, и что этой реальностью является универсалия существования. Если проинтерпретировать идею вайшешики в терминах Бхартрихари, то мы получим следующее: универсалия слова «темно-синий» и соответственно «существующий» опирается на универсалию объектов, т.е. темно-синего красителя и существования соответственно.

Таков механизм познания. У самого Бхартрихари он представлен иначе — слово связано с объектом так же, как краситель и ткань. В силу этой связи, как поясняет Хелараджа, универсалия слова налагается на универсалию объекта. Поэтому познание универсалий объектов зависит от познания универсалий слов, и получается, что познание одних универсалий зависит от познания других универсалий, а значит, универсалии вещей зависят от универсалий слов. Тем самым нарушается принцип вайшешики, провозглашенный еще в ВС, суть которого сводится к тому, что в универсалиях и конечных различителях не может быть универсалий и «конечных различителей» (см. ВСЧ 8.5).

(3.1.9) Если применить правило «одного остающегося» (ekaśeṣa) к слову «универсалия», то это может относиться к универсалии универсалий; в выражении «универсалия слова» [подразумевается], что среди универсалий слова имеется универсалия [универсалий].

Правило ekaśeṣa (Пан. 1.2.64), объясняющее, каким образом одно слово может выразить множество объектов, иными словами, образование множественного числа для слов одинаковой формы, применяется, как показал Патанджали, в том случае, если считать, что значением слов являются индивидуальные вещи. Если применить это правило к слову «универсалия», то множественное число — «универсалии» будет подразумевать не только конкретные универсалии вещей или слов, но и универсалию универсалий, которая будет таким же индивидом, как и другие универсалии. Эта же универсалия универсалий подразумевается и в выражении «универсалия слова».

(3.1.10) Универсалия слова, [пребывающая] в словах, определяется как отличная от слов, и сама эта универсалия функционирует как превосходящая (atikramya vartate) универсалию «универсалии слова» (śabdajātiva).

Выражение «функционирует как превосходящая» (atikramya vartate) интерпретируется Хелараджей в смысле «включения» универсалии «универсалии слова» в универсалию слова⁶⁵, т.е. как превосходство

⁶⁵ Биардо переводит данное словосочетание по аналогии с первой частью карики: если в ней говорится об отличии рода слова от самих слов, то во второй род слов отли-

в смысле объема понятия⁶⁶. Таким образом он стремится показать, что признание универсалии слов, которое с неизбежностью приводит к признанию универсалий и у таких слов, как «универсалия слова», не влечет за собой регресса в бесконечность, которого так старательно избегают вайшешики, поскольку все универсалии слов, включая универсалию универсалий и т.п., остаются как бы на одном уровне, а не надстраиваются друг над другом. Универсалия будет всегда значением слова, даже если это слово «универсалия».

4.3. В 11-й карике предлагается иная точка зрения:

(3.1.11) [Некоторые слова] выражают универсалии объектов, но все [слова] выражают универсалии, поскольку значения слов устанавливаются в соответствии с определением их языковой функции.

Основой этого подхода является опора на функционирование языка⁶⁷. Язык обращается со словами типа «корова» точно так же, как и с абстрактными терминами, т.е. и те и другие являются именами существительными с определенными грамматическими и семантическими функциями. Они способны передавать значения, которые являются универсалиями. Реальный характер объектов, которые они обозначают, не играет никакой роли. Та же мысль развивается и в следующей карике:

(3.1.12) Если считать значением слов универсалию, то, учитывая, что и общее (jāti) и специфическое (viśeṣa) зависят от слов, [они] будут носить характер универсалии. По этой причине они [слова. — В.Л.] выражают универсалию.

Обращает на себя внимание, что в этой карике Бхартрихари использует один и тот же термин — jāti в двух смыслах: сначала в смысле универсалии, а затем в паре с viśeṣa, что дает основания предположить, что он имеет в виду вайшешиковскую оппозицию sāmānya-viśeṣa как «общего и специфического», «рода и вида». Если принять такую интерпретацию, то получится, что, с точки зрения «универ-

чается от рода слов (*Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique...*, с. 297).

⁶⁶ Хаубен считает, что если эта универсалия только «налагается» на значение, принцип вайшешики, согласно которому у универсалии не может быть других универсалий, остается в силе (*Hauben J.E.M. The Sambandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language*, с. 90).

⁶⁷ Как разъясняет Хелараджа, в этой карике излагается точка зрения тех грамматистов, которые считают, что концепция наложения необязательна, поскольку слово может выражать универсалию объекта непосредственно, и это относится не только к таким простым случаям, как слова «корова», но также и к абстрактным терминам, таким, как jāti. В этом случае позиция грамматистов, как подчеркивает Хелараджа, отличается от позиции вайшешиков. Главной заботой грамматистов являются исследования природы значений слов, а не природы вещей. Они обнаруживают, что во всех универсалиях, передаваемых словами, есть некая общая характеристика, которая может рассматриваться как другая универсалия и поэтому обозначается термином jāti.

салистов», не только род выступает как универсалия, но и вид тоже будет универсалией, поскольку тоже выражается словами. Такое утверждение нисколько не противоречит вайшешике, которая, как мы помним, включала родо-видовые отношения в понятие универсалии. Однако, судя по комментарию Хелараджи, под *viśeṣa* может подразумеваться не столько вид, сколько некая индивидуальная вещь, носящая имя собственное. Если принять трактовку Хелараджи, то придется признать, что Бхартрихари трактует оппозицию *jāti-viśeṣa* не в смысле вайшешиковской *sāmānya-viśeṣa*, а в смысле грамматической оппозиции рода и индивида, *jāti-vyakti*. Фактически карика утверждает, что язык придает универсальный характер всем словам, будь то родовые и видовые имена и даже имена собственные (ср. дискуссию в Мбх по поводу Пан. V.1.119). С точки зрения языка нет принципиальной разницы между общим и особенным, между общим и индивидуальным.

4.4. В 14-й карике Бхартрихари пытается доказать, что даже такие слова, как *viśeṣa*, обозначают универсалию, поскольку выделяют некую общую черту, свойственную всем объектам, обозначаемым этим словом:

(3.1.14) Или допустим, что свойство включения (*anupravṛtti*) составляет универсалию, которая [пребывает] во всех универсалиях, тогда как общее свойство исключения (*vyavṛtti*) есть универсалия, которая [пребывает] в индивидуальной вещи.

Речь идет о вайшешиковской концепции познавательных актов включения и исключения, которые в своем чистом виде соотносятся соответственно с «универсалией существования» и с «конечными различителями». Вайшешики вовсе не утверждали, что все универсалии коррелируют только с познавательными актами включения. «Низшие» или «специфические универсалии» могут, по Праштападе, быть основанием как включения, так и исключения. Однако Бхартрихари обращает внимание здесь на чисто лингвистический момент вайшешиковской концепции. Даже если, следуя вайшешике, мы используем слово *antyaviśeṣa* только по отношению к вечным субстанциям, которые абсолютно несводимы друг к другу и не имеют никаких общих характеристик, само употребление этого термина говорит о том, что их предельная специфичность является той общей характеристикой, благодаря которой оно возможно.

4.5. Далее грамматист показывает, что даже такие термины вайшешики, которые обозначают один-единственный объект, как, например, акаша, тоже могут считаться универсалиями.

(3.1.15) Представление об определенном месте (*deśa*) составляется в зависимости от свойств объекта, который находится в соединении [с акашей]; в отношении [таких] мест существует универсалия акаши.

Термин *deśa*, означающий буквально «ограниченное пространство», «место, занимаемое объектом», в следующих кариках приобретает смысл пространственной части, что в общем логично, поскольку в вайшешике считалось, что вещи, находящиеся в акаше, как бы делят ее на части. Хелараджа замечает, что речь идет о трех вечных и всепроникающих субстанциях вайшешики — акаше, времени (*kāla*), направлении (*diś*), две из которых — акаша и направление — составляют то, что соответствует европейским представлениям о пространстве.

Эти субстанции обладают единой и неделимой природой, хотя могут принимать на себя деления, заданные пространственными параметрами связанных с ними материальных вещей, например горшок занимает определенное место в пространстве, посредством которого, как считают вайшешики, вступает в соединение с акашей. Это место, как бы «выкроенное» из акаши, никоим образом не делит ее на части. Вопрос Бхартрихари о возможности универсалии в отношении таких субстанций, как акаша, направление и время, затрагивает реальную проблему вайшешики, поставленную Прашастападой в следующем тексте:

[60] В отсутствие подвидов (букв. «низших родов», *apara-jāti*. — В.Л.), которое объясняется единичностью акаши, времени и направления, три технических обозначения [«акаша», «время» и «направление»] называются «конвенциональными» (*pāribhāṣiki*).

Субстанции акаша и т.п. единственны в своем роде (чем отличаются от субстанции атмана, которая хотя и всепроникающа, как и они, но тем не менее представлена во множестве экземпляров — индивидуальных душ). Поэтому термины, которыми они обозначаются, образуют особую семантическую категорию — *pāribhāṣiki*⁶⁸. Отличие этих терминов от «нормальных» заключается в том, что они являются конвенциональными, т.е. принимаются «по договоренности».

Чем обусловлена необходимость такой конвенции? В первую очередь, тем, что соответствующие субстанции не могут восприниматься непосредственно органами чувств и поэтому их существование должно доказываться с помощью логического вывода. Обычно этот вывод строится по следующей схеме: имеется некое наблюдаемое или признаваемое всеми явление, например звук. В системе вайшешика звук является качеством, а это значит, что он должен пребывать в каком-то субстрате. Далее следует «доказательство от противного» — этим субстратом не может быть ни одна из субстанций вайшешики, поэтому остается допустить, что ею является акаша. Таким образом, имя «акаша» условно присваивается субстанции — носителю звука. Так же условно причине понятий «раньше», «позже», «одновременно»,

⁶⁸ О значении термина *pāribhāṣiki* в поздней литературе ньяи и вайшешики см.: Ganeri J. Vyāḍi and the Realist Theory of Meaning. — *Journal of Indian Philosophy*. 1995, vol. 23, с. 403–428.

«поздно», «рано» и т.д. присваивается имя «время», а причине понятий «близко», «далеко» и т.д. — имя «направление». И дело не только в условном характере этих терминов (в конце концов все слова, по вайшешике и ньяе, являются результатом соглашения), а в том, что их значение воспринимается нами не непосредственно, а лишь косвенно, из каких-то других явлений.

Это позволяет нам предположить, что термин *pāribhāṣiki* свидетельствует об отрицании вайшешиком универсалий у акаши и т.п. Судя по всему, именно такое положение и пытается оспорить Бхартрихари, указывая на возможность следующей интерпретации: места, которые занимают вещи, находящиеся в акаше, могут считаться разными ее субстратами, и поэтому соответствующий термин тоже будет обозначать универсалию. Иными словами, универсалия этого термина будет обычной универсалией «среднего звена» в том смысле, что она пребывает в более чем одном субстрате.

Аргументация продолжается в следующих кариках:

(3.1.16) Подобно тому как в таких вещах, как и горшок не имеющих частей, [есть тем не менее] части (атомы глины. — В.Л.), соединенные [друг с другом], так и в акаше, не имеющей частей, имеются соединенные [друг с другом] части.

В вайшешике горшок часто выступает моделью, так сказать, механического целого, которое связано со своими частями отношением присущности, хотя создание горшка происходит механическим путем — через соединение его частей (атомов глины) друг с другом. Используя эту модель, Бхартрихари хочет показать, что, подобно горшку, акаша тоже представляет собой целостность, присущую своим частям, которые сами соединены друг другом.

(3.1.17) Познание, которое имеет своим субстратом вещи в их различии, распространяется на все, что находится в [отношении] соединения, [тогда как] познание различия прекращается, [если речь идет] о вещах, находящихся в [отношении] присущности.

Иными словами, речь идет о двух типах отношений, признаваемых в вайшешике, — *saṃyoga*, механическом соединении, которое может временно связывать совершенно разные вещи, имеющие отдельное существование (например, птица и дерево), и *saṃavāya* — тесном отношении присущности, связывающем причину и следствие, часть и целое, субстанцию и качество и т.п., которое невозможно нарушить без нарушения целостности получающегося в результате объекта (например, глина и горшок, нити и ткань).

Хотя горшок производится путем соединения атомов глины, в готовом виде он представляет собой сплошную субстанцию, в которой части совершенно неразличимы. В этом смысле восприятие дифференцированных частей глины прекращается с превращением горшка в единое целое, связанное со своими частями отношением присущности.

(3.1.18) По этой причине считается, что части, находящиеся в отношении соединения, играют второстепенную роль, [тогда как] те, что находятся в отношении присущности, играют главную роль ввиду неразличимости частей [в целом].

Иными словами, то, что соединено временно и механически, воспринимается по отдельности и поэтому не составляет целого. Части же горшка не воспринимаются отдельно от него, поэтому они играют главную роль в определении целостности этого предмета. В этом же самом смысле можно понимать и целостность акаши. Хелараджа отмечает, что речь идет о присущности вещей, занимающих место в акаше, самой этой акаше. Из чего вытекает, что всепроникающая акаша выступает для нас как разделенная на части из-за тех вещей, которые в ней находятся.

Цель всех этих рассуждений заключается в том, чтобы доказать, что акаша, даже если, подобно вайшешикам, считать ее единой, неделимой и всепроникающей субстанцией, может иметь универсалию, выражающуюся словом «акаша». Это возможно, поскольку, воспринимая вещи, мы также воспринимаем пространство, которое они занимают, а коль скоро это пространство есть часть акаши, то можно сказать, что мы воспринимаем субстраты универсалии акаши.

По замечанию М.Биардо, «Бхартрихари отождествляет *diś*, пространство, и *ākāśa*, эфир, различаемые вайшешикой, как соответственно субстанциальную среду, которая измеряет вещи, и пятый элемент, субстанциальную опору звука»⁶⁹. Однако акаша в вайшешике выполняет функции не только носителя звука, но и пространственного вместилища вещей (не случайно вайшешики ставят вопрос об отношении атомов и акаши), тогда как *diś* выступает как принцип их локализации в определенных направлениях⁷⁰. Кроме того, термин *pradeśa*, *deśa* («точка», «место») является общим для *ākāśa* и *diś*, о чем свидетельствуют такие выражения, как *ākāśadideśa* — «место в акаше и тому подобном», т.е. *diś* (ПБ 186–188 и др.).

В этом отношении интерпретация Бхартрихари не противоречит вайшешике. В чем она действительно ей противоречит, так это в том, что не акаша, а универсалия акаши рассматривается как целое, присущее своим частям.

4.6. В следующих кариках Бхартрихари формулирует положения, явно близкие его собственной доктрине.

(3.1.20) В зависимости от внешних ограничивающих условий (*upādhi*) [универсалия выступает] или как разделенная, или как

⁶⁹ *Biardeau M.* Théorie de la Connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique..., с. 299.

⁷⁰ *Lysenko V.* Vaiśeṣika Notions of *ākāśa* and *diś* from the Perspective of Indian Ideas of Space. — *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Poznań Studies in the Philosophy of Science and Humanities.* Vol. 59. Amsterdam, 1997, с. 417–447.

неделимая. Это разворачивание (ргарайса) [дифференциации] в отношении вещей, находящихся в становлении, осуществляется лишь при условии их изначальной связанности [друг с другом]⁷¹.

(3.1.21) Ни единство, ни множество, ни существование (*sattva*), ни несуществование вещей, находящихся в становлении, не обнаруживаются в их самости, если они изначально не связаны [между собой].

(3.1.23) По этой причине все потенции-силы, обладающие разными дифференцирующими характеристиками, такие, как субстанция и т.п., служат реализации целей человеческой жизни, только когда они [рассматриваются] как изначально связанные [друг с другом], а не в изоляции.

Несомненно, что способность содержать в себе все потенции-силы принадлежит одной-единственной вещи. Предположение о различии сущностей вещей, находящихся в становлении, беспочвенно. Очевидно, что под «субстанцией и т.п.» Бхартрихари имеет в виду категории вайшешики. Характерно, что он не возражает против самой системы категорий, а только предлагает рассматривать ее иначе, в континуалистской перспективе. Думаю, что нельзя яснее сформулировать основные различия в общих принципах вайшешики и веданты, чем это сделал Бхартрихари в процитированных выше кариках. Его пафос сводится к тому, что в основе всякого различия должно лежать некое единство — вещи различаются, потому что связаны. Пафос же вайшешики заключен в прямо противоположном: вещи связаны, потому что различаются, или не может быть связано то, что изначально не различено. Иными словами, основа мира не только множественна, но и разнообразна. Отсюда вытекает фундаментальная роль «конечных различителей», содержащихся во всех вечных субстанциях.

Однако континуалистская интерпретация системы категорий, предлагаемая грамматистом, строго говоря, не является ни ведантистской, ни тем более адвайтистской. С точки зрения ведантистов, категории не могут быть ничем иным, как только *upādhi* — онтологически иллюзорными, гносеологически искусственными разграничениями в единой неизменной основе. Бхартрихари, начав с того, что все дистинкции имеют внешнюю основу, зависящую от *upādhi*, приходит к признанию

⁷¹ Затронут космогонический аспект дифференциации (который совершенно отсутствует в переводах Айера и Биардо (*Iyer S.K.A. The Vākyapadīya of Bhartṛhari. Kāṇḍa III. Part 1. English Translation by K.A.Subramanya Iyer. Poona, 1971, c. 21 (Deccan College Building Centenary and Silver Jubilee Series, 71); Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique..., c. 280*). Для Бхартрихари важно подчеркнуть, что дифференциация является вторичной, производной, поскольку зависит не от внутренней природы вещей, которые изначально тесно связаны друг с другом, а лишь от внешних ограничивающих условий — *upādhi* (ведантийский термин).

за категориями практической и сотериологической роли (служат реализации целей человеческой жизни), однако с той оговоркой, что при этом они должны рассматриваться как взаимосвязанные. Это возможно, если придать им статус шакти, вполне реальных потенциалов-сил единого Брахмана-Слова.

4.7. Отношению универсалий и индивидуальных вещей посвящены следующие карикатурки:

(3.1.25) Не возникает то, универсалия чего не существует. Универсалия задействует причины (индивидуальные вещи. — В.Л.), чтобы проявить себя самое.

(3.1.26) Обретя опору среди вечных и невечных причин, универсалии снова и снова приходят в проявленное состояние в каких-то следствиях.

Очевидно, что Бхартрихари говорит здесь об онтологической концепции универсалий, причем использует ее, чтобы решить одну из фундаментальных философских проблем, возникающих в связи с признанием принципа соответствия языка и реальности. Проблема заключается в том, чтобы объяснить, каким образом возникает то, что раньше не существовало. Если оно не существовало ни в какой форме (как утверждают сторонники асаткарьявады — доктрины непредсуществования следствия в причине), то оно и не может возникнуть. Если же оно предсуществовало в виде некоего непроявленного зерна (что соответствует саткарьяваде — концепции причинности, согласно которой следствие предсуществует в причине), то никакого возникновения не происходит.

С точки зрения лингвистического анализа проблема стоит еще острее. Если считать, что язык выражает то, что существует, то как мы можем говорить о возникновении чего-то нового?

Бхартрихари обращается к этой проблеме в ВП 3.7.7, где она иллюстрируется примером: «он изготавливает горшок». Для грамматиста горшок является одной из карак, средств реализации действия, которая называется *karman*, «объект». Но каким образом он может исполнять эту роль, если еще не создан, не существует? Решением этого парадокса как раз и может послужить доктрина универсалий. Возникновение новой вещи (горшка) возможно благодаря «предсуществованию» универсалии («горшковости»), которая в этом случае играет роль инструментальной причины (*nimitta-kāraṇa*) в его производстве. Правда, вайшешики говорят не о «проявлении», «манифестации», а скорее о «пребывании» или «функционировании» (*vṛtti*) универсалий в вещах. Ни Канада, ни Прашастапада не обсуждают вопрос, в какой момент производства вещи она обретает свою универсалию. Присутствует ли «горшковость» в атомах глины, претерпевающих обжиг в процессе производства горшка, или она появляется только тогда, когда горшок уже готов к употреблению? Об этом Бхартрихари говорит так:

(3.1.27) По отношению к тому действию, которое находится в процессе реализации, [как и по отношению к реализованному действию], универсалия является средством реализации. Она побуждает действия проявлять их собственные субстраты.

С этой точки зрения именно универсалия («горшковость»), а не индивидуальная вещь играет роль караки, или средства реализации действия, обретая тем самым свой новый субстрат — горшок. Мысль о том, что слово выражает только универсалию, а никоим образом не индивидуальную вещь (как, например, в ньяе, где объектом слова признается не только универсалия и родовая форма, но и сама индивидуальная вещь), иллюстрируется примером с зеркалом (ВП 3.3.28). Мы называем лицо, отраженное в зеркале, «лицом», а не «зеркалом». Точно так же индивид, «проявляющий» универсалию, служит ее «зеркалом», но это не отражается на слове, которое его обозначает. Однако несмотря на то, что силой слова нельзя передать индивидуальную вещь, последняя помогает усмотреть различия в субстанции (ВП 3.3.29), подобно тому как разные органы чувств, которые мы сами не воспринимаем, передают нам дифференцированную информацию об объектах (ВП 3.3.30–31).

4.8. Теперь Бхартрихари обращается к точке зрения, которая, возможно, ему наиболее близка:

(3.1.33) Существование (*sattā*), разделенное на [существование] коров и т.п. в соответствии с делением объектов, связанных с ним, и названо универсалией. На ней основаны все слова.

Корень, основа, абстрактные суффиксы *-tva*, *-tal* — все эти элементы выражают, по Бхартрихари, в конечном итоге только «универсалию существования». Именно она передается глаголами как имеющая временную последовательность, а существительными — как законченная вещь (ВП 3.3.34–35). Именно «универсалия существования» благодаря выразительной силе слова выступает в шести модификациях (рождение, существование, рост, изменение, деградация, разрушение) (ВП 3.3.36–39). Среди факторов, которые способствуют тому, что единая «универсалия существования» воспринимается как нечто дифференцированное, Бхартрихари называет различия: 1) в ее субстрате (*āśraya*), который представляет собой совокупность разных вещей, 2) в ее собственных элементах (*svamātrā bhāva*), 3) в сущностях, ей противоположных (*vyatireka*), и, наконец, 4) в ее собственных потенциях-силах (*svaśaktaya* — ВП 3.3.40).

В свете этих положений универсалии, выражающие родо-видовые отношения, выступают как чисто условные и в конечном счете нереальные. Хотя вайшешики, как мы знаем, и признавали за универсалией «существование» некое превосходство по отношению к «средним» универсалиям (не случайно они называли ее «высшей»), это не отражалось на онтологическом статусе последних. В такой плюралистической

системе, как вайшешика, признание существования общего принципа не влекло за собой попыток свести к нему принципы более частные. Этим вайшешика отличается от философии убежденного мониста Бхартрихари, который постоянно дает понять, что все, что вайшешика считала отдельными категориями, является на самом деле разными способами говорения или словесного выражения одного и того же фундаментального принципа. Можно назвать его «субстанцией», «качеством», «действием», «универсалией», но, как бы мы его ни называли, речь всегда идет все о том же Слове-Брахмане.

4.9. Очевидно, что «универсалия существования» не зависит ни от каких объектов, она есть всегда, но как быть в таком случае с остальными универсалиями, которые манифестируются в преходящих вещах? В 42 и 43-й кариках Бхартрихари как раз и обращается к проблеме вечности таких универсалий, представляя нам два возможных подхода к этой проблеме. Согласно первому (ВП 3.3.42), субстрат универсалий сохраняется даже в период космической ночи (*pralaya*), поскольку разрушение вещей происходит не одновременно, а постепенно. В соответствии со вторым (ВП 3.3.43), когда все различия поглощены конечной причиной (*prakṛti*)⁷², универсалии становятся своими собственными субстратами (*svāśraya*) и тем самым обретают статус *dravyasattva*, что переводится как «чистая субстанция» (учитывая, что грамматисты часто использовали *dravya* и *sattva* как синонимы, выражающие субстанцию, повторение одного и того же смысла усиливает его степень).

По комментарию Хелараджи, эта «чистая субстанция» есть не что иное, как великая универсалия. Он также отмечает, что, согласно вайшешике, универсалии в период пралайи существуют безо всяких субстратов. Вьомашива обсуждает возможность исчезновения всех субстратов (Вьомавати, 143)⁷³. Подобные размышления встречаются и у более поздних авторов ньяи-вайшешики, таких, как Удаяна и Апараркадева⁷⁴. Что же касается Прашастапады, то он не оговаривает никаких исключений из общего правила, в соответствии с которым универсалии всегда в чем-то «экземплифицированы», т.е. обязательно имеют субстрат-носитель.

Однако это и другие его положения вступают в противоречие с доктриной космической ночи (*pralaya*). Если в период последней нет

⁷² Совсем необязательно, что пракрити отсылает здесь к космогонии санхьи, этот термин мог использоваться в грамматических текстах для обозначения первопричины в самом широком смысле слова.

⁷³ Ссылки даны по изданию: *Prāśastapadabhāṣyam* by *Prāśasta Devacharya* with *Commentaries* (up to *Dravya*) *Sekti* by *Jagadīśa Tarkalaṃkara*, *Setu* by *Padmanabha Miśra* and *Vyomavati* by *Vyomaśivācharya* (to the end). Ed. *Gopinath Kaviraj*. Benares, 1924–1931 (reprint 1983).

⁷⁴ *Potter K. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, c. 139.

ничего, кроме атомов и душ, то что является носителем всех многочисленных универсалий «среднего звена»? Могут ли отдельные атомы, существующие в несвязанном виде, выполнять эту функцию? Определенно нет, поскольку атомы являются скорее носителями предельной специфичности, «конечных различителей» (*antyaviśeṣa*). Значит, универсалии в период пралайи окажутся без субстрата. Выход, который подсказывает Бхартрихари, а именно превращение универсалий в их собственные субстраты, возможен только в рамках монистической системы, сводящей все «средние» универсалии к «универсалии существования». Для вайшешики он неприемлем, поскольку она настаивает на сохранении в период пралайи качественного разнообразия, реализующегося в «конечных различителях». Так что Прашастапада оставил своим последователям нерешенную проблему.

4.10. Если Прашастапада, как мы помним, утверждал, что универсалии «проникают» только свой субстрат, а не все субстраты, то Бхартрихари в ВП 3.1.44 ссылается на некую традицию (*smṛti* — не с ней ли спорил Прашастапада?), которая придерживается скорее второй альтернативы. В соответствии с ней «брахмановость» (*brāhmāṇatva*) и т.п. присутствуют во всех живых существах (*sarvaprāṇi*), но проявляются только в отдельных субстратах. Проявившись, они производят свои следствия. В этом смысле существование универсалий отличается от ее проявления. Для последнего требуются дополнительные условия⁷⁵.

Чрезвычайно интересный для нас вывод делает из этой карики Хелараджа. Он отмечает, что с этой точки зрения можно считать, что все универсалии существуют во всех конечных вещах, в том числе и в атомах. Тем самым решается проблема субстратов универсалий в период пралайи — ими становятся атомы и другие вечные субстанции. Например, универсалия «горшковости» и т.п. тоже существует в период пралайи, поскольку она «запечатлевается» в атомах.

Таким образом, разведя «существование» и «проявление» универсалий, мы решаем проблему пралайи. Но нельзя забывать, что вайшешики не проводили такого различения. Оно скорее характерно для мимансаков, но последние не признавали пралайи. Возможно, для Прашастапады это был бы выход из затруднительного положения, в которое он попал из-за доктрины пралайи, но у нас нет никаких сомнений относительно того, что он знал, но, несмотря на это, отрицал доктрину «вездесущести» универсалий.

⁷⁵ О том, каковы они, можно составить представление по следующей карике, где Бхартрихари ссылается на другой возможный вывод, сделанный исходя из этой точки зрения, который заключается в том, что универсалии могут проявляться не только в вещах, но и в их изображениях. Чтобы предотвратить подобные толкования, Бхартрихари уточняет, что универсалии становятся причиной дхармы и адхармы только в том случае, если они проявляются в живых существах (ВП 3.1.45).

4.11. К проблеме природы универсалий в сравнении с природой индивидуальных вещей Бхартрихари возвращается в 92-й карике. Вот эта карика в переводе Биардо:

(3.1.92) Недифференцированная форма, сходство, силы-потенции, составляющие сущность [бытия], — таковы синонимы универсалии.

По мнению Биардо, первая из этих точек зрения напоминает веданту, вторая выражает мнение буддистов и только третья принадлежит самому Бхартрихари⁷⁶.

Однако более вероятным мне представляется другое толкование, опирающееся на комментарий Хелараджи, которого придерживаются Айер и Хаубен⁷⁷. Согласно ему, речь идет только о двух точках зрения: первая выражается словами *abhedarūpam sādṛṣyam*, что переводится как «сходство, заключающееся в неразличении формы», вторая, *ātmabhūtāḥ śaktayas*, трактуется как «силы, являющиеся сущностью вещей». Причем обе рассматриваются как возможные интерпретации идеи того, что универсалии не являются чем-то большим, чем индивидуальные вещи.

Мы знаем, что основными оппонентами доктрины универсалий были буддисты школы Дигнаги и Дхармакирти, яростно отстаивавшие позиции номинализма. Суть их возражений сводилась к тому, что универсалии являются абсолютно искусственными ментальными конструкциями. В реальности нет ничего, кроме индивидуальных вещей, а то, что вайшешики и иже с ними называют универсалиями, является отражением в языке сходства самих вещей, которые мы познаем. Иначе говоря, в универсалиях нет ничего, что не принадлежало бы самим вещам, поэтому только сами вещи, а не универсалии производят в нашем сознании общие идеи. Модификацией этой точки зрения может быть мнение, что универсалия не является чем-то большим, чем потенции-силы самих вещей.

В следующих кариках Бхартрихари плавно переходит к противоположной позиции (универсалии являются чем-то большим, чем сходство самих индивидов или их потенции-силы):

(3.1.93) Даже если из желания держать палку можно составить [представление] о палке, неверно, что по этой же причине, в силу той же способности [иметь желание], формируется [идея] держателя палки.

(3.1.94) Неверно, что на основании желания как инструментальной причины появляется идея желающего, поэтому даже при наличии способности [иметь желание] мысль [о держателе палки] опирается на другой субстрат.

⁷⁶ *Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique...*, с. 300.

⁷⁷ *Hauben J.E.M. The Sambandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language...*, с. 94.

Если верить Хеларадже, то Бхартрихари излагает здесь мнение вайшешики. Представление о держателе палки (daṇḍī) возникает на основании контакта индивида и палки, причиной же этого контакта является желание данного индивида взять палку. Однако нельзя сказать, что именно это желание и является основанием нашего представления о держателе палки. Последнее опирается на другой субстрат, которым является контакт палки и индивида. Точно так же необходимо постулировать иной субстрат для схождения наших познавательных актов. Тем самым доказывается необходимость существования универсалий как чего-то независимого от индивидуальных вещей⁷⁸.

Следующая карика, по Хеларадже, тоже защищает позиции сторонников универсалий, но с точки зрения языковой практики:

(3.1.95) Поскольку в конце всего останется неопределенная собственная природа [вещей] или [их способность], языковая практика будет немыслимой.

Я понимаю эту карикю следующим образом: если для объяснения слов мы будем апеллировать не к универсалиям, а к собственной природе или способностям вещей самих по себе, то это может привести к полной неопределенности, поскольку для объяснения природы той или иной вещи нам придется прибегать к другим, более фундаментальным вещам, а для их объяснения — к третьим, пока в конце всех вещей не останется нечто неопределимое. Очевидно, что этот аргумент не является развитием аргументов вайшешики, а принадлежит скорее всего грамматистам, сторонникам универсалий как значений слов.

(3.1.98) [Понятие] единства достигается при условии, если оно применяется только один раз [к одному объекту], [или] если оно повторно применяется к объектам, чья сущность имеет сходный вид, [или] если исключается различие индивидуальных объектов, сущность которых различается.

4.12. Во всех трех упомянутых случаях понятие единства, как можно видеть, обязано познанию объектов, а не соответствующей универсалии. Это свидетельствует о том, что мы имеем дело с буддийской точкой зрения, согласно которой универсалии являются чисто ментальными конструкциями⁷⁹. Именно ее и излагает Бхартрихари в последующих трех кариках.

⁷⁸ Надо признать, что для иллюстрации концепции вайшешики пример выбран не слишком удачно. В ВС данный пример приведен в контексте спора с мимансаками о связи слова и его значения. Даже после пояснений Хелараджи остается вопрос: какое отношение к доказательству «инаковости» универсалий по отношению к вещам может иметь данный пример?

⁷⁹ С точки зрения Айера, опирающегося на Хелараджу, в этой карике Бхартрихари рассуждает о понятии схождения (*Iyer S.K.A. The Vākyapadīya of Bhartṛhari...*, с. 69), Биардо цитирует эту карикю как выражение взглядов самого Бхартрихари (*Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique...*, с. 302–303).

(3.1.99) Так же как идея, отличная [от других идей], постигается как идентичная [им], вещь, имеющая форму, отличающую [от других вещей], «схватывается» как та же, [что и они].

(3.1.100) Слова, выражающие все вещи, имеющие одинаковую форму, не несут в себе различий, и само различие не фиксируется.

(3.1.101) Поскольку специфические характеристики (*viśeṣa*) — те, которые пребывают в знании, слове и объекте, очень трудно распознать, признается ли единство знания и т.п.

В сущности, речь идет о том, что язык неспособен передать индивидуальность, специфичность познаваемых нами вещей. Более того, он не может донести до нашего сознания индивидуальность не только вещей, но и слов, и самого познания. Именно по этой причине мы фактически отождествляем друг с другом слова, мысли и объекты. С точки зрения буддизма это отождествление свидетельствует о наличии специфических механизмов познания, которые приводят к постоянному воспроизведению в нашем сознании ложных конструкций (*kalpana*), препятствующих истинному видению реальности.

Хотя Хелараджа имеет все основания приписывать данные взгляды буддистам, нам представляется, что и сам Бхартрихари мог бы подписаться под ними. Вспомним, что он неоднократно подчеркивал многообразие реальных вещей и субъективный характер способов его выражения: «Поскольку объект может быть представлен как содержащий в себе все или ничто, то только слово, чьи выразительные потенции (*śakti*) строго ограничены, есть единственная опора [выражения реальности]» (ВП 2.434).

4.13. (3.1.102) Так же как у всех объектов есть универсалии, у всех концептов (*jñāna*) тоже есть универсалии. Последние дают доступ к объекту с точки зрения тех, кто верит в тесную связь (*samsargadarśana*), т.е. синоним присущности.

В комментарии к ВП 3.7.9 и 3.11.12 Хелараджа определяет *samsargadarśana* то как вайшешиков, то как мимансаков (ВП 3.7.15). Признавали ли вайшешики универсалии концептов, отличных от универсалий вещей? Никаких определенных утверждений на этот счет нет ни у Канады, ни у Прашастапады. Однако сама эта идея, строго говоря, не противоречит положениям вайшешики. С точки зрения терминологии *jñāna*, *buddhi*, *upalabdhī* и *pratyaya* являются синонимами (ПБ 112). Главное, что следует сказать о *jñāna* и его синонимах, — это их зависимость от атмана, качествами которого они являются. Это и определяет их инструментальный характер, зависимость от конкретного контекста, что, в частности, проявляется в невозможности дать им какое-то более или менее однозначное толкование и перевести одним словом, ибо в разных контекстах их значение меняется, и если в одном случае мы можем перевести *jñāna* как «мысль», «концепт», «идея», то в другом — это будет «акт познания» и т.п. Не исключено,

что, как и другие качества, jñāna может иметь свою универсалию, которая будет чем-то вроде «способности иметь jñāna». Как объяснить синонимичные обозначения познавательного качества, такие, как buddhi, jñāna и т.п.? С какой универсалией они связаны? Ни Прашаптапада, ни его комментаторы ничего не говорят по этому поводу.

Более того, обращает на себя внимание то, что Прашаптапада никогда не применяет абстрактных суффиксов, выражающих универсалию, к психологическим качествам и никогда не прибегает к последним в объяснении познавательных процессов. Получается, что de jure они как бы признаны, но de facto не имеют никакого употребления.

Подводя итоги нашему анализу теории Бхартрихари, хотелось бы обратить внимание на следующий момент. Исходя из того, что грамматист отдает предпочтение значению предложения по сравнению со значением отдельных слов, можно предположить, что из всех изложенных в этой главе точек зрения он солидаризируется скорее всего с теми, в которых универсалии как значения слов не являются чем-то раз и навсегда фиксированным и установленным, с теми, в которых статус универсалий не абсолютен, а зависит от разных других факторов. В этом отношении мы можем отметить ВП 3.1.11, где утверждается, что универсалии зависят от языкового употребления, а также ВП 3.1.33–39, где объявляется их зависимость от высшей «универсалии существования», или ВП 3.1.40, где они рассматриваются как потенции-силы существования. По моему мнению, Бхартрихари мог симпатизировать и буддийским взглядам, высказанным в ВП 3.1.98–101, где подчеркивается неспособность языка выразить индивидуальность вещей.

Из этого закономерно вытекает, что Бхартрихари вряд ли мог солидаризироваться с вайшешикой в том, что касается ее понимания универсалий как вполне определенных и фиксированных в пространственно-временных параметрах онтологических сущностей. Но вместе с тем он обнаруживает стремление вписать вайшешиковскую концепцию в горизонты своей собственной системы. Симптоматично, что он делает это через śakti — потенции-силы, которые являются в его системе самым динамичным, открытым, но вместе с тем и самым неопределенным понятием. Благодаря шакти бытие предстает как вечно свершающийся и никогда не завершающийся процесс становления, который наш обычный язык просто не в состоянии «ухватить» ни в его всеобщности, ни в его индивидуальности. Поскольку языковая способность тоже является формой этого бытия, то слова нашего обычного языка, как и вещи нашего обихода, — суть разнообразные проявления его (Слова-Брахмана) шакти, не имеющие абсолютного значения.

О.В.Мезенцева

КОНЦЕПЦИЯ БОГА В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Среди трех видов универсалий, признаваемых индийскими теоретиками древности и средневековья, а именно «высшее», «низшее», «промежуточное» (para, арага, рагāрага), понятие Бога относится к «высшему» виду (para) как к универсалии всех универсалий. Это, впрочем, не дает никаких оснований называть индийскую традицию богочентристской. Смыслообразующим для индийской культуры является понятие «спиритуальность»; как раз вокруг него формируются различные варианты ответов на важнейшие жизнесмысловые вопросы. Только в двух из шести даршан (в веданте и ньяе) понятие Бога разработано столь детально, что его можно в той или иной мере сравнивать с пониманием Бога в других традициях. И все же проблема теоретического осмысления высшего существа и его связей с миром могла в Индии в определенные периоды выходить на передний план, если к тому складывались определенные условия (обострение общинных отношений, проблема выбора путей развития, поиски взаимоприемлемого идеала общественного устройства и путей его достижения и пр.).

К началу XIX в. в Индии сложилась такая ситуация, когда выяснение отношений между разными религиями понималось как неотложная задача. Более того, крепло сознание, что такая задача остро стоит и перед человечеством в целом. На Конгрессе религий в Чикаго (1893 г.) предметом обсуждения были выбраны слова из книги пророка Малахии: «Не Отец ли един всем нам? Не один ли Бог сотворил нас?» (2:10), а дискуссии развернулись вокруг следующих вопросов: понимание природы Бога; доказательства существования Бога; зло должно быть устранено из жизни, ибо оно есть грех против Бога; подчинение божественному нравственному закону есть обязательное условие достижения человеком счастья¹.

Признано, что в новое и новейшее время вся философская деятельность в Индии сводилась в основном к разработке фундаментальных парадигм мышления, базовых топиков, способов аргументации и мно-

¹ The World's Parliament of Religion. Chicago, 1893.

гих концепций, либо частично, либо полностью взятых из веданты. О веданте и ее роли в философской жизни Индии написано достаточно много и в нашей стране, и за рубежом². Тем не менее нам не известна ни одна работа, специально посвященная уяснению представлений о Боге в неоведантизме. Нам представляется, что изучение этой темы позволило бы полнее представить духовную атмосферу страны, оценить усилия лучших ее философов-гуманистов в их деятельном стремлении к созданию возвышенного общечеловеческого идеала, к возбуждению в каждом человеке благородных чувств и действий, мыслимых как единственно соответствующих человеческой природе и сближающих носителей различных культурных традиций.

Веданта в разработке проблемы универсалий занимает позицию, сходную с европейским концептуализмом: общее (*sāmānya*) находится не вне и не над предметами, сущностями и явлениями, но объединяет главнейшие общие атрибуты всех единичных (*viśeṣa*) предметов; при этом общее и единичное понимаются как находящиеся в тождестве. Центральной проблемой средневековой веданты как раз и была проблема уяснения соотношения *sāmānya* и *viśeṣa* как проблема соотношения Брахмана и Атмана. Разработана эта тема в учениях ведантистов-классиков (Шанкары, Рамануджи, Мадхвы, Бхаскары и др.) была столь тщательно, что теоретики нового времени по сути, пожалуй, и не смогли добавить что-либо к этому, даже если бы такой аспект этой темы был им интересен.

Но и сама проблема универсалий, по нашему мнению, мыслилась неоведантистами иначе — она сместилась в область, которую можно назвать областью универсалий мировой культуры, универсалий мировых цивилизаций, универсалий единого человеческого общежития. Образ Бога как универсалии всех универсалий мыслится ими теперь как общечеловеческий сущий идеал и действительность одновременно, как конечное в бытии и ценности. Созданию такого учения о Боге неоведантисты уделяли много внимания, и в принципе это предполагало решение трех взаимосвязанных задач: демонстрации или подтверждения существования Бога; по возможности определения природы Бога; уяснения основных характеристик отношения между Богом и миром, Богом и человеком.

1. Понятие личностного Бога как отправная точка разработок неоведантистов.

Большинство теоретиков XIX–XX вв. придерживалось понимания Бога как Сагуна Брахмана (*saguṇa brahman*, или личностный Бог), т.е. шли вслед за Рамануджей. Зачинатель реформации индуизма,

² Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; Фаликов Б.З. Неиндуизм и западная культура. М., 1994; *Malhotra S.L. Social and Political Orientations of Neo-vedantism. Calcutta, 1970; Hirianna M. Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1976; Рыбаков П.Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981, и др.*

с именем которого связывают начало философии Индии нового времени, Р.М.Рой писал так: «...стремиться [поклоняться] Одному Вечному Существу похоже на естественное свойство в людях, и оно присуще всем членам человеческого сообщества в равной степени»³. Свами Дайянанда Сарасвати, К.Ч.Сен, Вивекананда, ранний Ауробиндо, Ганди, Тагор разделяли понимание Бога как Сагуна Брахмана⁴. По нашему мнению, такая трактовка Бога в значительной степени определялась стремлением увязать индуистское понимание Бога с христианским и исламским, для которых решение Шанкары о Ниргуна Брахмане (nirguṇa brahman, Абсолют, лишенный характеристик) было непонятно в принципе. Панентеистическое видение мира в неоведантизме доминирует: Ишвара имеет как трансцендентные, так и имманентные аспекты. Как трансцендентный Бог, он не зависит от мира множественности душ и явлений. Как имманентный Бог, он сам — принцип этой очевидной множественности. Бог в учениях неоведантистов всецело контролирует космос, но он не есть неподвижный, недоступный, неизменный Абсолют. Бог активен, наделен любовью, обладает внутренней личностной полнотой и ярко выраженным личностным сознанием. Представление о Боге как Абсолюте, лишенном качеств и характеристик, несвойственно всему XIX веку и стало разрабатываться в шанкаровском духе намного позже. В 30-е годы XX в. Ауробиндо писал об Ишваре совсем иначе, чем неоведантисты XIX в.: «Абсолют, Спирит, Сельф, лишенный пространственных и временных характеристик, Сельф, манифестируемый в Космос и Владыку природы, — вот что мы называем Богом»⁵. Позднее о Брахмане в понятиях, сходных с шанкаровскими, т.е. как о Ниргуна Брахмане, будет писать и С.Радхакришнан⁶.

Шанкара, как известно, различал два вида характеристик Брахмана. Первая из них, *svaṅūpalakṣaṇa*, т.е. сущностная, состоит из «сат, чит, ананды» (*sat, cit, ānanda*). Вторая называется *tatasthalakṣaṇa*: это случайная характеристика Брахмана, относящаяся к тому уровню, когда Брахман понимается как наделенный способностью творить, поддерживать и разрушать мир. Творение, поддержание и разрушение мира суть характеристики самого мира, они не могут иметь отношения к Брахману, который по своей сущности неопределим, не есть ни причина, ни результат; творение же мира есть случайная, акцидентальная характеристика Брахмана, не затрагивающая его сущность.

³ The English Works of Raja Rammohan Roy. Pt 4. Delhi, 1982, c. 945.

⁴ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. — Дайянанда грантхамала. Ч. 1. Аджмир, 1925, гл. 1 (на хинди). *Sen K.Ch. Lectures in India*. Calcutta, 1954; *Свами Вивекананда*. Практическая веданта. М., 1993, с. 64–65; *Gandhi M.K. My God*. Ahmedabad, 1962, и др.

⁵ Sri Aurobindo Birth Centenary Library. Vol. 19. Pondicherry, 1972, c. 697–698.

⁶ The Philosophy of Sarvepally Radhakrishnan. N. Y., 1952, c. 10–11, 796.

Неоведантисты мыслили Брахмана-Ишвару иначе: он наделен сущностными, а не случайными характеристиками; он есть актуальность, а не потенция; он — реальность, а не иллюзия; он — волящий агент, вкуситель деяний человека, а не пассивный наблюдатель действий людских душ⁷.

Все неоведантисты признавали Бога творцом мира (Бог онтологически предшествует космосу), но для них допустим был и такой вопрос: является ли Бог единственной экзистенцией, или же он существует наряду с другими экзистенциями, хотя, может быть, и является наиболее значимой среди них?

Только Свами Дайянанда отказался считать Брахмана-Ишвару первосущностью, первосилой и первоосновой мира, он определил основания мира так: «Бог, индивидуальные души и материальная причина мира (пракрити) безначальны... Они являются причиной универсума... Эти три сущности вечны. Их атрибуты, природа и деятельность тоже вечны»⁸. Свами Дайянанда демонстративно соединил в своем учении элементы веданты, санкхьи и вайшешики и так и назвал его — «трайтавада», т.е. «учение о троичности». Его решение, по сути, есть отход от веданты, и практически все теоретики-неоведантисты XIX–XX вв. не приняли его. Р.М.Рой, К.Ч.Сен, Свами Вивекананда, М.К.Ганди, Р.Тагор и другие считали Сагуна Брахмана единственным основателем мира, не признавая наличия рядом с ним и на равных иных сущностей, сил и субстанций.

Неприятие многобожия было одной из самых заметных сторон неоведантизма уже со времени деятельности Р.М.Роя⁹. Позднее его активно поддержал Свами Вивекананда («С самого начала я хочу сказать вам, что в Индии нет политеизма»¹⁰). Отказ от политеизма и идолопоклонства обеспечивал согласие (и, как казалось тогда, взаимопонимание) индуистов с представителями христианской и мусульманской традиций, однако вся система базовых констант индуистского миропонимания (сансара, мокша, карма, дхарма), всецело увязанная с положением о различных потребностях человека, обусловленных его «гунным» естеством, обосновывала, соответственно, многообразие религиозных потребностей. Индуистская традиция в принципе исходит из того, что разные способы выражения религиозного чувства являются видимым подтверждением базового положения о том, что Нечто Одно Единое в состоянии манифестировать себя по-разному. Как для Шанкары, так и для Рамануджи признание разных путей

⁷ The English Works of Raja Rammohun Roy. Vol. 1. Calcutta, 1901, с. 215, 219; Ghosh A. The Ideal of Karmayogin. Paris, 1960, и другие работы.

⁸ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш, с. 322, 323, 791.

⁹ Первым это подробно проследил Р.Б.Рыбаков (см.: Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма).

¹⁰ Свами Вивекананда. Практическая веданта, с. 344.

к наивысшему приемлемо и с теоретической точки зрения обосновано всеми составляющими их учения. Учение Шанкары предельно элитарно: он адресует джнянамаргу (путь знания) только самым подготовленным людям, число которых исключительно мало. Рамануджа объявлял наилучшим путь бхакти, хотя допускал и иные пути (Гитабхашья, VII.20–25).

Настаивая на вере в единого Бога, неоведантисты с неизбежностью вынуждены были утратить системность подхода. В учении Рамануджи признается пять модусов Бога — Брахман как Наивысшее (как Парабрахман), вьюхи (его эволюты, т.е. формы, принимаемые для творения, — Нараяна, Васудева), Бог как наисокровеннейшее Я в душе каждого человека, подобное «молнии в сердце голубого облака», Бог как арча, идол (ибо после совершения особой церемонии для последователя Рамануджи изображение Бога считается не куском камня или дерева и пр., а жилищем Бога), наконец, Бог как аватара — спускающийся в земные миры в опасные для человечества периоды (Шрибхашья, I.1.1).

Стремление же неоведантистов отвести от индийской традиции упреки христиан в язычестве, в «варварском» поклонении камням, деревьям и пр. привело их в конечном счете к разрушению внутренней связанной системы Рамануджи.

2. Понимание сущности Бога (теургия).

Практически все неоведантисты ориентировались на решение Рамануджи, неизменно подчеркивавшего совершенство Бога и наличие у него такого числа благих характеристик, которые обычному человеку даже трудно себе представить (Шрибхашья, I.1.1). Это сближало их мирочувствование с христианским: в нем, как известно, высшая добродетель и стремление подражать в своей духовной жизни образу евангельского Бога в конце концов оказываются тождественными. Неоведантисты исходили из того, что вера в Бога, как бесконечно совершенную живую личность, является врожденным свойством человека, в душе его начертан образ Бога и заложено его искание. Доказательства бытия Бога, за редким исключением (Свами Дайянанда), не присутствуют в учениях неоведантистов XIX в., несмотря на то что многие западные и индийские доказательства бытия Бога (в ньяе, к примеру) совпадают, хотя они и расположены в иных теологических матрицах (космологическое, телеологическое, нравственное и др.).

Внерациональное уведомление (шрути) о Боге остается и в новое время авторитетным источником сведений о Брахмане и дхарме, хотя просветительское признание очистительной силы разума приводит к критике писания, более всего заметной у Свами Дайянанды и Вивекананды. В итоговом для XIX в. учении Вивекананды, по сути, отвергается априористический метод Шанкары, который ставил перед собой задачу свести воедино уже данные истины упанишад и продемонстри-

стрировать рациональность, когерентность и внутреннюю непротиворечивость основанной на них его системы мировидения. Веды для Шанкары суть некогда испущенный Брахманом корпус истин, они со-вечны творению, имперсональны и непогрешимы (Брахмасутра-бхашья, 1.3.30 и 1.3.39).

Откровения Вед для Шанкары перекрывают ограниченность человеческого разума, но для Вивекананды Веды не суть источник познания (pramāṇa), они для него суть опыт (anubhava), а суперчувственная перцепция выше верования, чтения, размышления о прочитанном¹¹. Непосредственный опыт познания Высшего для Вивекананды всегда возможен, и нет никаких оснований полагать, утверждал он, что этим опытом были отмечены только великие риши древности¹². Он считал, что истины добываются, приобретаются человеком примерно так же, как ученый в своей области открывает те или иные законы¹³; естественно, что не любой человек способен к этому, моральные качества, безусловно, необходимы, и умственные способности должны быть весьма развиты. Но для него важно, что истины откровения могут быть найдены и сегодня, поскольку вечность Вед означает для Вивекананды наличие бесконечного, не ограниченного ничем резервуара истин. Если вечен Бог, рассуждал он, то и его знание вечно вместе с ним, т.е. Веды не суть законченное творение¹⁴, и сам факт открытия новых истин подтверждает безграничный объем доступных человеку истин, коррелятом которых является не ограниченное ничем всеведение Бога.

Вивекананда оказал огромное, пожалуй, еще недооцененное влияние на М.К.Ганди: для обоих мыслителей роль книги оказалась сведенной к минимуму. Сами ведийские тексты суть запись реальных спиритуальных откровений. «Мудрецы... нашли эти факты, и если мы сделаем то же самое, мы поверим, но не раньше этого»¹⁵, — говорил Вивекананда. «Верификация, — продолжал Вивекананда, — есть единственное доказательство религиозной истины»¹⁶. То есть священное писание играет для него роль гипотезы (arthapatti), тексты Вед могут быть приняты как приблизительное представление об истине и человек в опыте непосредственного прозрения может либо убедиться в их правильности, либо отказаться от них, либо добавить к ним свои собственные, поскольку критерием истинности суждений Вед для Вивекананды является единственно их идентичность с иррациональным, интроспективным личным опытом.

¹¹ Swami Vivekananda. The Complete Works. Calcutta, 1947, vol. 1, c. 232; vol. 7, c. 9, 142; vol. 8, c. 255 и др.

¹² Там же, vol. 1, c. 139; vol. 3, c. 354; vol. 6, c. 463–464; vol. 7, c. 142.

¹³ Там же, vol. 5, c. 135.

¹⁴ Там же, vol. 4, c. 367.

¹⁵ Там же, vol. 2, c. 163.

¹⁶ Там же, vol. 7, c. 7.

Допустимо утверждать, что значение работы с текстом писания, проникновение в сущность речений, снятие сомнений — что играло такую огромную роль на протяжении всей истории толкования Вед — во многом едва ли не отрицаются. Алогичность и отсутствие интеллектуальной проясненности постоянно сопровождаются пренебрежением к книжной учености. Именно после Вивекананды М.К.Ганди активно ввел в свои выступления тропы: метафоры, смысло-образы, образы-понятия, значение которых практически не поддается рациональному прояснению (то, что Ганди вкладывал в максимы «Бог есть любовь» или «Любовь есть Бог», вряд ли возможно ясно сформулировать). По сути, Ганди вслед за Вивеканандой признал правомерность применения для познания Бога тех же гносеологических средств, которые адекватны любой культуре, — соответственно уникальность и исключительность писания, столь важные в традиционном индуизме, у него едва ли сохранены вообще. Но отсюда возрастает роль человека, наделенного высокими моральными качествами, интеллектуальными потенциями, а авторитет гуру, всегда столь высокий в индийском обществе, дополнительно подкрепляется уверенностью в его способности легко овладеть высшими истинами.

Мистическое переживание, личный опыт видения высшей реальности, которую все религии называют Богом, выходят на первый план. Утверждается превосходство душевного переживания над деятельностью рассудка, доминирует не рациональный, а эмоциональный компонент в познании. Возможно, что влияние Рамануджи, признававшего не только Веды, но и тантры и агамы как авторитетные источники (Шрибхашья, II.2.43), подкрепляет суждение о том, что важнее всего не тексты, а личный опыт человека, близко стоящего к Богу (М.К.Ганди), и его «внутренний голос», обеспечивающий прямое общение с Высшим (т.е. один из модусов Бога, по Раманудже). В основе такой оценки опыта и роли в обществе «знающего» лежит представление о том, что Бог есть во всех культурах наивысшая ценность и знание человека в той же степени верно, в какой оно соответствует или приближается к божественному. Опыт единения с Богом (ощущения, присутствия, познания Бога) понимался неоведантистами как общее достояние, способное объединить последователей индуизма, ислама, христианства. Изначально предполагалось, что мистический опыт несопоставим с научным, неповторяем, недоступен проверке, не может быть разделен, но все же он одновременно реален и понят всеми, кто его пережил. Как бы ни описывался такого рода опыт, он всегда сохраняет в себе одну характеристику: сближает людей, к какой бы общине они себя ни относили.

3. Оправдание Бога (теодицея).

В принципе ответ на вопрос о том, кем и каким образом сотворен мир, возможен и без допущения Бога. Но признание Бога творцом

мира в любом учении с неизбежностью подводит к вопросу о природе зла (или страдания) в мире. Уже в самхитах были представлены разные версии происхождения космоса, и наиболее уточненная из них — о происхождении всего сущего из космического Единого (РВ X.129) — стала доминировать во всей индийской культуре.

В других традициях есть, как известно, иные варианты понимания творения. Дуализм, к примеру, предполагает творение мира из хаотичного субстрата всего физического бытия, когда Бог отчасти преобладает несовершенство данного материала, а материя понимается как источник несовершенства мира и двойственности его сущностей и явлений. Иное решение проблемы добра и зла дает пантеизм: утверждается, что Бог безличен, а мир лишен самостоятельности и независимости. В зороастризме объяснение совсем иное: вся полнота добра отождествляется с богом Ахурамаздой, а наличие зла вызвано изначальным присутствием в мире Арьямана, вечного противника Ахурамазды. В представлениях зороастрийцев борьба между этими двумя в равной степени укорененными в бытии началами обусловлена самим фактом их присутствия в мире. Движение истории мыслится как победа над злым началом в мире и утверждение царства добра.

Веданта не приемлет подобных решений. Уже в ранних упанишадах отмечалось, что добро и зло переплетено в мире. Традиция исходит из того, что сами по себе все сущности и явления материального мира наделены статусом нейтральности и только человек сообщает им благую или неблагую природу.

Онтологические основания веданты не допускают положения о субстанциальности зла, но теоретики-ведантисты тем не менее не освобождались от ответа на очевидный вопрос: как связать признание присутствия страдания в мире с признанием божественного происхождения мира? Все возможные варианты ответов на этот вопрос — Бог может снять страдание, но не хочет; Бог хочет снять страдание, но не может; Бог не хочет снять страдание и не может — означали бы отрицание благой природы Бога и его всемогущества, что было бы невозможно по самому определению природы Бога.

Логически эту проблему можно решить двумя способами: во-первых, признать, что есть такие усилия и действия человека в мире, которые в принципе могут уничтожить страдание; и во-вторых, найти оправдание Бога. Первое решение неприемлемо для ведантистов, ибо они вслед за санкхьей (Ишваракришна, Санкхьякарика, I) постулируют наличие страдания в мире как сущностной характеристики бытия. Ведантисты выбирают второе решение: наличие страдания в мире не умаляет величия Бога, т.е. ответ на экзистенциальное вопрошание о зле и добре они видят в оправдании, теодицее Бога.

Уже Шанкара отмечал трудности в связи с пониманием зла в теологии, ибо изначально не предполагается, говорил он, наличия у Ишвары

такой характеристики, как злая воля (Брахмасутрабхашья, II.1.33). Та же тема разбиралась и до Шанкары, в тех упанишадах, которые принимали определенные теистические допущения. Именно в них впервые появилось представление о мире как игре Бога (līlā). В «Брихадараньяка упанишаде» Яджнавалкья говорит, что Атман, проходящий оба мира, остается все тем же, он словно воображает, он словно играет; пространство, воспринимаемое им в двух состояниях, сна и бодрствования, есть площадка, поле для игры (IV.3.7, 14, 18).

Впервые в развернутом виде категория лилы встречается в сутрах Бадараяны: «Творческая активность Брахмана есть всего лишь игра, как мы видим из [нашей] жизни» (Бадараяна сутры, II.1.33). Творение мира не есть активность Бога, подчиненная заранее определенной цели; в ней нет ни очевидного, ни скрытого мотива. Творение понимается как игра: Бог творит мир через игру, в процессе игры и ради самой игры. Он творит мир от избытка творческого могущества, он играет ради удовольствия и сознания своего могущества.

Как объяснить наличие страдания в мире и совершенство Бога? Ответ такой: Бог творит мир, но не творит закон кармы, и сам он не подчинен этому надмировому универсальному закону. Иными словами, индийская традиция принимает положение о том, что первопричина мира есть Бог-творец, но одновременно утверждает, что творение лишено смысла или цели. Можно сказать, пожалуй, что веданта все же нашла логическую возможность разделить эти три, казалось бы, в принципе неразделимые начала (Бог, мир, страдание).

Неоведантисты искали примирения с христианами. Но они не могли согласиться с двумя принципиальными положениями христианской традиции: креационизмом и признанием свободы воли человека (ибо человек понимается в христианстве как наделенный силой различать добро и зло) как причины страдания. Согласно христианскому пониманию, отношения Бога и человека суть отношения внешние: Бог сотворил человека и дал ему бессмертную душу; Бог сотворил мир и дал ему статус независимого. В христианской традиции Бог не имманентен миру, но и не всецело трансцендентен. Он сотворил мир из самого себя по предвечным идеям своего божественного сознания. Материя явилась из небытия по желанию Бога, она совершенно отлична от него и не есть развитие божественного существа. Бог разрешил зло к существованию в мире с тем, чтобы человек личным откликом на зло явил, актуализировал свои потенциальные качества. Бог любит творение, он выступил из единичности по причине своего богатства, преизбыточности, ибо Бог не скуден. Бог упорядочивает и гармонизирует мир, он не разлит в нем до бесконечности.

В веданте иное решение: в ней в принципе нет оснований для креационизма; мир не создается из «ничего», он проистекает от Бога. Признание глубинного единства человека и мира в духовной первоос-

нове и внутреннего соотношения Бога и человека составляло систему смыслообразующих положений веданты. Неоведантисты прилагали все силы, чтобы сохранить эти положения, они настаивали на том, что минимизация страдания или зла, достигаемая с помощью категории лилы, убедительнее, чем решение теоретиков христианства о свободе воли человека и объяснение наличия зла в мире свободным творчеством человека. Вивекананда, к примеру, писал: «Я слышал, что люди на Западе говорят: мир создан для нас»; не соглашаясь с этим, он напоминал, что «червь, ползающий под твоими ногами сегодня, — это Бог в будущем»¹⁷ — таково решение ведантистской традиции, ибо мир есть «объективированный Бог»¹⁸. При всем стремлении найти общие позиции для теоретиков неоведантизма нового и новейшего времени было важно сохранить хотя бы ведантистский минимум, подкрепить через обращение к категории лила понимание человеческого заблуждения как причины страданий в мире, показать в полемике с христианами превосходство непровиденциального характера истории мира.

Через категорию лила обосновывался и идеал деятеля харизматического толка. Он понимался как *jīvanmukta*, *līlāvādin*, бескорыстный творец-игрок, создающий мир как артист, как художник; он — преобразователь и движитель мира по праву. Идея «гуруизма» не нова, но в XIX в. в учении Вивекананды впервые был отвергнут тот аспект спиритуальной активности святого, который предполагал закрытость, отсутствие интереса к жизнедеятельности окружающих, даже алогичность, необъяснимость действий. В теоретическом плане Ганди многим был обязан Вивекананде, сформировавшему представление о *дживанмукте* и *лилавадине* как руководителях общественных преобразований, которым в диалектике отношений индивида и общества принадлежит решающая роль. В то же время лидер движения при всей своей харизме вынужден был постоянно доказывать свою праведность. Он словно бы опередил других людей во времени, но не вышел за пределы идеала, сформированного традицией в целом («Плод знания Брахмана должен быть видимым» — Брахмасутрабхашья, II.1.4). Люди искали в Ганди воплощение «наиболее приближенного к идеалу совершенного человека». Во время борьбы за независимость в 20–40-е годы публиковалось немало книг, в которых Махатму Ганди называли «чародеем универсума» или «вторым Кришной», спустившимся в наш мир, чтобы возвысить угнетенных, освободить поработенных и «распространить любовь на весь мир»¹⁹. Но при этом не его субъективное предпочтение объявлялось нормой; напротив, характер конкретного решения должен был соответствовать традиционным

¹⁷ Там же, vol. 5, с. 326.

¹⁸ Там же, vol. 1, с. 106.

¹⁹ *Indra. Ahimsa-yoga, or Srīman Mohat Gita*. Lahore, 1945.

представлениям об «истинном» как наделенном всей полнотой традиционных аксиологических характеристик. Недопущение лжи исключало закрытость решений и утаивание реального положения дел; правомочность сомнения исключала безнравственность неосмысленного подчинения; поисковый характер действий сводился к готовности к исправлению ошибок и поиску компромисса.

Ганди невольно находился под контролем масс: характеристика лидера движения мыслилась в неразрывной связи с идеалами нравственного и осмысленного действия, доступного проверке человеческими коллективами. Получается, что для того, чтобы с меньшей вероятностью ошибиться в решении вопроса, кто может быть руководителем общественных преобразований, разрушающих установившиеся нормы жизнедеятельности, и подчиняющихся его решениям широких масс, жаждущих перемен, ведантистская традиция сделала все для сохранения ценностей, накопленных за века. Она санкционировала проверку любого действия (какая бы цель при этом ни ставилась) на соответствие утвердившимся нормам нравственности и на доступность нововведений рациональному постижению. Можно сказать, пожалуй, что тогда были найдены два мощных ограничителя потенциальной возможности общества утратить собственно человеческие черты и превратиться в биокolleктив, лишенный веками наработанных идеалов, ценностей, норм и правил.

4. Деятельность Бога в истории (теофания).

Понятия «аватара» и «инкарнация» в религиоведении часто используются как взаимозаменяемые, хотя между ними есть, и весьма существенная, разница. Аватары в индуизме многократны и предreshены, тогда как в христианстве пришествие Христа — уникальное событие, определившее всю историю этого вероучения. Аватара в индуизме есть нисхождение Бога во всей полноте его собственно божественных характеристик (его тело — *śuddha sattva*, наичистейшее), а в христианстве Иисус — одновременно носитель и божественных, и человеческих характеристик. При этом они непреложные, т.е. не смешивающиеся друг с другом. Аватара в индуистской традиции свободна от действия профанического мира, тогда как судьба Иисуса понимается как неразрывно вплетенная в круговорот человеческого бытия. Вопрос о возможном взаимовлиянии двух традиций обсуждается в продолжение двух столетий. Чаще всего высказывается точка зрения, согласно которой определенные индийские представления о нисхождении Бога в земной мир по-своему сказались на сложении христианских представлений о рождении Бога-сына.

Отношение неоведантистов к аватаре определялось двумя обстоятельствами. Решалась проблема признания вмешательства Бога в дела мира. Теоретически здесь не было никаких осложнений: согласно основаниям вишишта-адвайты, космос всецело зависит от Бога, и все,

что есть в мире, находится под его влиянием. Дальше вопрос конкретизировался следующим образом: помогает ли Бог человеку, во-первых, и может ли человек самостоятельно познавать природный мир и действовать в нем, во-вторых? Вмешательство Бога, сопоставимое с христианским представлением о водительстве Бога, также вполне увязывалось с вишишта-адвайтой, обеспечивая дополнительную уверенность в правильности осуществляемых преобразований. Поэтому ранний Ауробиндо и, позднее, М.К.Ганди настаивали на роли Бога как явного помощника в осуществлении перемен. Для них обоих обращение к помощи Бога служило и дополнительным обоснованием мессианства Индии, показывающей всему миру новые способы решения важнейших жизнесмысловых проблем. Ганди полностью воспринял логику рассуждений раннего Ауробиндо, хотя и использовал ее уже для обоснования собственной программы, отличной от построений последнего: Бог дал начало миру и продолжает пребывать во всем как бытие и сила; его вмешательство в дела мира всегда ощутимо²⁰.

Но кроме того, существовало и иное, вполне обоснованное решение: Бог не вмешивается в дела природного мира, ибо в этом нет необходимости — он дал миру законы, по которым мир развивается, и нет таких сил, которые в состоянии эти законы нарушить. Управление Бога душами и миром понимается как поддержание незыблемого порядка природного течения событий и явлений. Чтобы жить в этом мире в согласии с волей Бога, этот мир надо познавать — такова была линия рассуждений Р.М.Роя, Свами Дайянанды, Свами Вивекананды. Они протестовали против традиционных упований на постоянную заботу Бога о человеке (так, в Южной Индии распространена связанная с учением Рамануджи религиозная концепция «бхакти котенка»: кошка в минуту опасности хватается своего детеныша и переносит в надежное место, а на Севере — «бхакти обезьяны»: детеныш ее всем телом прижимается к матери, ища защиты). «Человек велик только своими великими делами»²¹, — утверждал, к примеру, Свами Дайянанда, — а «усилие выше, чем судьба, ибо усилие и определяет судьбу»²². Сходные идеи высказывал и Вивекананда, порицая тех, о ком можно сказать так: «Мы ничего не хотим делать сами. Мы хотим, чтобы Личностный Бог, Спаситель или пророк сделали все за нас»²³. Он считал, как и Свами Дайянанда, что собственные усилия человека делают излишними обращения к Богу, ибо просить Бога о помощи — это «все равно что копать колодец на берегах Ганги»²⁴, и недостойно

²⁰ Ghosh A. The Ideal of Karmayogin. Pondicherry, 1960, с. 4; Tendulkar D.G. Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi. Vol. 8. Bombay, 1952, с. 176.

²¹ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш, с. 460.

²² Там же, с. 793.

²³ Swami Vivekananda. The Complete Works, vol. 8, с. 131.

²⁴ Там же, vol. 1, с. 378–379.

так строить свою жизнь, чтобы намеренно оказаться «беспомощным и зависимым от других» и быть не в силах сделать что-нибудь для себя²⁵.

Эти теоретики разрывали системность вишишта-адвайты, в которой роль Бога-Спасителя и вера в чудо играют (как и в христианстве) важнейшую роль. Они резко критиковали сближение аватары и инкарнации, усматривая в Раме и Кришне лишь исторических героев, и утверждали, что Бог, который является в конкретном месте и в конкретное время, меняя суть сущностей и явлений, не может быть универсальным, а человек сам по себе столь силен, что нуждается только в опоре на собственные силы²⁶.

5. Роль этики.

Пределы концептуальной совместимости христианства и индуизма обнаружили достаточно быстро. Однако интерес к диалогу никогда не был утрачен, и перспективным оказалось обращение к этическим основаниям вероучений для выявления общности подходов к основам человеческого общежития. Выход этики на первое место и явился результатом поисков общезначимого и взаимоприемлемого во всех религиях как превосходящего все особенное и специфическое. Теоретики, уже начиная с Р.М.Роя, стремились с просветительских позиций преодолеть провинциализм, найти универсальное в универсальности человеческой личности, в родовых характеристиках человека. Попытка Свами Дайянанды проанализировать различные писания с позиций их соответствия нормам логического рассуждения и здравого смысла продемонстрировала не только бесперспективность, но и общественную опасность подобных поисков²⁷, и деятельность, направленная на уяснение проблемы истинности разных священных писаний, была оставлена.

В центр была поставлена проблема любви в христианском ее понимании. Как известно, христианство основывается на доктринах «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим...» и «возлюби ближнего своего как самого себя» (Евангелие от Марка, 12, 31–32). Признается, что Бог сотворил мир из любви к человеку, он послал Иисуса в мир из-за любви к людям, он наделил человека благодатью из-за любви к нему. Метафизические и нравственные основания христианства нераздельны, и на них основывается социальное требование «люби ближнего».

Не так в индуизме. Он знает любовь человека к Богу (бхакти), но нигде речь не идет о любви к ближнему. Бхакти к тому же не единст-

²⁵ Там же, vol. 8, с. 131.

²⁶ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртва пракаш, с. 294–295, 447 и др.; *Swami Vivekananda. The Complete Works*, vol. 1, с. 371.

²⁷ Мезенцева О.В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды. М., 1994, гл. V.

венный путь к Богу. Кроме того, согласно традиции, не любовь, а высшее знание есть то наилучшее, что один человек может дать другому.

В индуизме сравнительно с Новым заветом дается более детальный список нравственных требований (*sādhāraṇa dharma*): Гита называет двадцать семь (XVI.1–3), «Законы Ману» — десять характеристик идеального верующего (VI.92); о требованиях благого поведения упоминают даже некоторые упанишады, хотя проблема морального поведения подвижника для них неактуальна (Чхандогья упанишада, III.17.4; Брихадараньяка упанишада, V.2.1–3). Но принципа любви среди названных требований нет; наиболее близки к нему такие принципы, как сострадание, милосердие, негневливость и пр.

На первый взгляд кажется, что принцип ахимсы ближе всего к христианскому требованию любви. Эта категория вероятнее всего впервые была разработана в джайнизме, где является важнейшей поведенческой нормой. Она существенна в буддизме и важна в индуизме. Допустимо связывать зарождение понятия ахимсы с неприятием ведийско-брахманистской практики жертвоприношения животных, постепенно замененного некровавыми приношениями. Ошибочно отождествлять ее с требованием любви к человеку или с «Золотым правилом». Индуизм (как и джайнизм, и буддизм) видит в страдании сущностную характеристику человеческого существования и признает справедливым универсальность действия закона кармы. Ахимса понимается как риша, заслуга, дисциплинирующий элемент нормативного поведения верующего, изначально способного на насилие. «Махабхарата» содержит много сентенций об ахимсе как наивысшей дхарме (Шанти парва, ССЛХII, 2 и др.), но и в ней, как и в других индуистских источниках, находится немало примеров описания насильственных действий (Законы Ману, III.164; IV.148; Бхагавадгита, II, 19–37; XVIII, 59–60 и др. — примеров можно привести значительно больше).

Ахимса не есть любовь, содержание этих понятий разнится принципиально: недопущение насилия направлено на сохранение, сбережение запаса спиритуальности самого потенциального вершителя насилия. Ненасилие не требует любви к другому; состояние, реакция, чувства того человека, на которого насилие могло бы быть направленным, во внимание не принимаются. Для того же, кто мог бы стать объектом насилия, этот принцип принимает значение скорее правовой, чем нравственной нормы: право насильственно разрушить или уничтожить иную целостность никакому человеку в индуистской традиции не дается. То есть ахимса в индуизме конкретна, а любовь в христианстве расплывчата: она может быть, на нее можно уповать, к ней можно взывать, но она обладает внутренней обязывающей силой. Неоведантисты вынуждены были признать, что те требования, которые предъявляют человеку христианская мораль и индийское кастовое общество, существенно разнятся. Они должны были согласиться

с тем, что христианское мироощущение предполагает доверие к человеку, уверенность в благородстве его намерений, высоте нравственных характеристик, тогда как индуизм предстает как система жестких правил, не дающих человеку возможности выбора.

Неоведантисты не были прожектерами и отличали идеальное от эмпирического, желаемое от реально существующего в любой традиции. Они подчеркивали, что и христианская, и индуистская традиция признают, что в природе человека есть нечто, что препятствует торжеству этического идеала. Христианство определяет человека как греховное существо, индуистская традиция называет эгоизм человека непреодолимым, а способность человека заблуждаться — сущностной его характеристикой. Брахман (Бог) есть тотальный шифр, всеобщий референт человечества, если представлять это человечество мысленно. Бог дробится на множество джив, разделенных временем, силой, желаниями. Махавакья «То есть Ты» не предполагает утверждение любви одного человека к другому. Она лишь в свернутом, предельно лаконичном виде фиксирует представление о целостности принципиально разнородной на данный момент множественности.

Уже Р.М.Рой пытался внедрить альтруистическую этику, хотя и не мог найти для нее оснований в вишишта-адвайте, которой он придерживался: «Тот, кто желает вечного блаженства, должен смотреть на другого как на самого себя и считать его счастье и несчастье своим собственным»²⁸. Вивекананда сделал следующий шаг. Он разрабатывал «философию единства», в которой Бог мыслится как предельная всеобщность. Используя махавакью упанишад «Атман равен Брахману», он как бы перевел коренное положение христианства о любви к ближнему на язык индуистской метафизики: «Индуизм учит, что Атман абсолютен и вездесущ, а следовательно — бесконечен. Но не может быть двух бесконечностей, они будут ограничивать друг друга и потому станут конечными. Душа каждого человека — это неотъемлемая часть Мировой Души, которая бесконечна. Поэтому, причиняя вред ближнему, человек на самом деле приносит вред самому себе. Это главная метафизическая истина, лежащая в основе всех этических норм»²⁹.

Для М.К.Ганди такая трактовка стала основой нового толкования принципов «истина» и «ненасилие», на которых он и строил свою программу³⁰. Он отождествлял ненасилие с любовью и призывал к тому, чтобы каждый воспитывал в себе чувство любви ко всему человечеству³¹. Ганди смог обосновать идентичность средств и целей

²⁸ The English Works of Raja Rammohun Roy. Pt II. Calcutta, 1946, с. 200.

²⁹ Свами Вивекананда. Практическая веданта, с. 367.

³⁰ Мезенцева О.В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. М., 1985, с. 26–31.

³¹ Gandhi M.K. Non-violence in Peace and War. Vol. 2. Ahmedabad, 1962, с. 241.

в политике, что было принципиально новым для индийской культуры. В его учении повторена мысль Вивекананды: «Я... верю в принципиальное единство людей и всего живого... если духовно совершенствуется один человек, то весь мир совершенствуется с ним, и, когда деградирует хотя бы один, весь мир переживает упадок»³².

К категории «любовь» обращались и другие мыслители. Мировоззрение Р. Тагора, к примеру, опиралось на базовое для него положение о том, что только любовь способна разрушить барьеры между людьми, и тогда Реальность манифестирует себя в полном виде, давая каждому человеку непреходящее чувство радости³³.

6. Пути познания Бога.

Новое время выдвинуло на передний план представление об имманентном Боге, близком человеку, действующем на лучшие импульсы человека, относящегося к нему как отец, который не терпит неправедные дела, но любит сына. Такое понимание, как уже говорилось, в целом более всего сопоставимо с пониманием Бога у Рамануджи. Учение Рамануджи обладает логической завершенностью и внутренней связанностью. Оно предполагает бхакти-маргу, главное в мироощущении и поведении человека отводится всепоглощающей любви к Богу, делается упор на чувственные, эмоциональные компоненты в Богопознании. Вишишта-адвайта главным в человеке называет не действие, а намерение, внутреннее состояние; ценен не факт, но акт. В ответ на «упоенность человека Богом» в вишиште допускается освобождение его от накопленной кармы. Для вишишты основная характеристика Бога — милосердие. Согласно Раманудже, Ишвара преисполнен сострадания к людям — желает счастья и в мире сансары, и в состоянии освобождения всем наделенным душой. «Сам Бог всецело сосредоточен на том, чтобы увеличивать счастье до наивысшей степени, и именно поэтому может простить множество грехов, накопившихся с течением времени» (Шрибхашья, I.2.12). Кроме вишишты, в индийской традиции нет иной системы, в которой принималось бы положение об освобождении человека от действия закона кармы волей Бога.

Новое время между тем очень осторожно подходило к признанию бхакти-марги как пути единения с Богом и бескомпромиссно отдало предпочтение карма-марге³⁴. Скорее всего это определялось интуитивно почувствованной необходимостью в некотором контроле за участниками общественных движений. Постоянно подчеркивая обязательность для каждого человека полного освоения нравственных норм, которые являются принадлежностью только человеческого коллектива,

³² Gandhi M.K. Young India 1924–1926. Madras, 1927, с. 431–432.

³³ Tagore R. The Religion of Man. L., 1949.

³⁴ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш, с. 362–363; Свами Вивекананда. Практическая веданта и др.

и признавая субстанциональное единство всех сущностей «проявленного» мира онтологическим обоснованием нравственности, Свами Вивекананда не скрывал своей озабоченности тем, что ценности, выработанные за многие века индийской цивилизацией, могут отойти на задний план, отторгнуться той огромной массой людей, которые еще в полной мере не овладели ими и тем более пока еще не в силах возбудить в себе чувство любви ко всему человечеству.

Свами Вивекананда не преувеличивал возможности своих соотечественников: стремление к совершенству свойственно только человеку, но, поскольку желание Наивысшего еще не реализовано человеком, живущим и действующим в мире, возможность животных, «брутальных» действий вовсе не исключается. Мир земного существования не может быть ничем иным, как миром, где нет всей полноты блага, и невозможно ожидать от человека действий, противоречащих его природе, поскольку он — существо, которое «в своих мыслях и поступках пляшет под дудку пракрити»³⁵. В таком случае естественно, что ориентиры задаются людьми, чье нравственное и интеллектуальное превосходство не ставится под сомнение, а регуляторы общественного поведения общезначимы и универсальны. Бхакти-марга (хотя бы в потенции) асоциальна: действие, в основе которого лежит чувство, может иметь самое разное и, что вполне допустимо, противоречащее иным выражение, оно не может быть точно предсказано и безошибочно определено. Правда, индийская культура защищала социальную организацию общества, что проявилось в двух положениях учения Рамануджи: во-первых, любое действие, чтобы быть признанным, должно быть моральным, и, во-вторых, кастовая организация общества необходима (Гитабхашья, XVIII.5). Все же бхакти-марга означала бы превышение меры свободы и самостоятельности человека в его решениях и поведении, которая казалась желательной теоретикам XIX и первой половины XX в.

Однако одновременно все неоведантисты сохранили положение Рамануджи о всепоглощающей любви человека к Богу (Р.М.Рой, Свами Дайянанда, Свами Вивекананда, М.К.Ганди, Р.Тагор³⁶), очевидно желая иметь общие позиции с христианством и исламом. Внимание к «Бхагавадгите» в XIX и XX вв., по нашему мнению, в значительной степени связано с тем, что впервые именно в ней было оформлено учение о Боге, любящем человека и ищущем его любви, т.е. учение, лишь зачатки которого содержались в упанишадах (Шветашватаре, Ише, Катхе и др.). Интересно, что М.К.Ганди никогда не интересовался «Артхашастрой», уже хорошо известной в его время, потому что

³⁵ *Swami Vivekananda. The Complete Works*, vol. 7, c. 150–152.

³⁶ *The English Works of Raja Rammohun Roy. Pt II. Calcutta*, c. 69 и др.; *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртва пракаш*, гл. I; *Свами Вивекананда. Практическая веданта*, с. 352–353; *Gandhi M.K. My God. Ahmedabad*, 1962; *Tagore R. The Religion of Man*.

это сочинение представляло совсем иную традицию политической культуры. Между тем требовать всепоглощающей любви к Богу и не принимать бхакти-маргу нелогично: за что любить Бога, если он не спасает? Неоведантистов же противоречие не смущало: они одновременно делали упор на милосердие Бога, согласно вишишта-адвайте, как на центральное свойство божественной воли, и вместе с тем утверждали непреложность действия закона кармы³⁷. Верить в то, что Бог может освободить от накопленной кармы, повторял, к примеру, Дайянанда Сарасвати, значит верить в то, что Бог несправедлив³⁸. Они словно бы намеренно не замечали, что признание автономности действия закона кармы делает признание Бога излишним (как в мимансе, буддизме и джайнизме).

Наши выводы таковы:

1. Проблема универсалий в новое и новейшее время в Индии не разрабатывалась как проблема соотношения Атмана и Брахмана, что было свойственно классической веданте. Все внимание неоведантистов было сосредоточено на поисках возможностей универсального синтеза исторических обликов Бога как признанной всеми традициями наивысшей ценности, начала и смысла бытия любого человеческого коллектива.

2. Сфера понимания наиважнейшего в отношениях человека и Бога смещается в сторону воления и действия человека. Поиски универсального в общечеловеческом бытии начинались с того, что универсальное может быть основано на выявлении общих законов действия разума, т.е. общих законов логики, методологических норм и правил (Дайянанда Сарасвати, ранний Вивекананда), но позднее моральный закон, неотделимый от Бога, занял самодовлеющее место. Теоретические исследования проблемы бытия Бога и его связей с миром реализовались в утверждении моралистической функции мировоззренческих разработок проблемы Бог—мир—человек. В мировидении всех неоведантистов XIX—XX вв. (от Р.М.Роя до А.Гхоша и С.Радхакришнана) гуманизм мыслился как важнейший принцип совместного человеческого общежития и не отделялся от Бога.

3. Наблюдается стремление сохранить специфику веданты в неприятии креационизма и положения о свободе воли человека в христианстве как причины страдания в мире. Неоведантистские учения более всего ориентировались на вишишта-адвайту, хотя в конечном счете системность и внутренняя связанность учения Рамануджи оказались в полной мере разрушенными. Не признавались аватара и арча как модусы Бога, отрицалось чудо, исключалось уничтожение кармы волей Бога, на первое место была выдвинута не бхакти, а карма-марга. Ни одно из учений XIX — первой трети XX в. не может быть названо

³⁷ Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш, с. 286, 530.

³⁸ Там же, с. 530.

иначе как *учением*, ибо они не обладают ни когерентностью, ни цельностью, ни логической связанностью.

Общность практически-политических вопросов и духовно-нравственных проблем, вставших перед Индией в новое и новейшее время, и ее вовлеченность в общемировые процессы обусловили то направление поисков универсального, которое допустимо назвать плодотворным. С Богом неоведантисты связывали наивысшее в бытии и ценности в любой культуре. Они не стремились к синтезу мировоззренческих принципов Востока и Запада, но искали опору для полноценного диалога. Отсюда их подход к Богу как к основанию существования и значения всего сущего означал понимание общности важнейших жизнесмысловых вопросов, разрабатывающихся в разных культурных ареалах, при одновременно признаваемой уникальности конкретной культуры и конкретной исторической ситуации.

Е.А. Фролова

КОНЦЕПЦИИ ГРЕХА В ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Мы сами определяем себя, но в Нем.

Ибн Араби

Проблема греха — лабиринт, войдя в который трудно выбраться с уверенностью, что прошел все его закоулки и узнал до конца путь спасения. Трудности в определении его на протяжении веков остаются камнем преткновения для глубочайших умов. Сознвая это, я попробовала найти в лабиринте, вероятно не лучший, но свой путь.

Грех — прежде всего религиозное понятие, однако его осмысление выводит за рамки теологии и ставит многие философские проблемы, касающиеся онтологии и гносеологии; через него открываются особенности этического сознания, определяемого вероучением.

Верующий обычно представляет себе грех как множественность грехов, грехов конкретных и описанных в качестве таковых. Но есть и грех как общее понятие, именно о нем и будет идти речь в данной статье. В «Философской энциклопедии» грех обозначается как «моральное зло, состоящее в нарушении воли Бога» (с. 128). Это определение сразу же ведет к необходимости уточнить, что подразумевается под волей Бога и какова природа зла.

В культурах языческих¹, зачастую довольствовавшихся весьма смутными представлениями о смерти, понятие греха или отсутствует, или развито слабо. Даже в греческой мифологии в царстве Аида тени умерших просто блуждают, тоскуя по своим земным делам, и лишь позже появляется представление о судилище для мертвых, которое за прегрешения перед богами обрекает смертного на мучения. В доисламской бедуинской культуре понятие греха ближе всего к понятию вины перед родом или скверны, прежде всего физической (зараза, нечистота, гниль, мертвечина, смрад и т.п.). Человек оберегал жизнь

¹ Имеется в виду языческая культура не во всем ее многообразии, а регионально близкая исламу — бедуинская, античная.

рода, отторгая такого типа угрозы, и это долго сохранялось в отношении к болезни не просто как к злу—беде, злу—напасти, но и как к моральному злу, угрожающему выживанию и силе сообщества; это сохранялось и в неприятии «грязных» профессий (могильщики, мясники, медики-кровопускатели и т.п.). На этот смысл «скверны» наложилось и значение ее как чего-то непотребного, мерзкого — нравственного растления, разврата («Очистим себя от всякой скверны плоти и духа»²). В зороастризме это выразилось в негативном отношении к «бесполезному», прилагаемому и к человеку. Нравственное отождествлялось с полезным для общества — с тем, что помогает его сохранению и выживанию в борьбе со злом, — а в конечном счете и для мира в целом. В противовес некоторым практическим выходам подобного морального утилитаризма возникли такие религиозные установления, как запрет на убийство детей и стариков.

Здесь же встает и проблема «фундаментальности» зла. Зороастризм, в котором ислам видел врага, а вслед за ним и манихейство положили этические категории добра и зла в основание бытия, построив на их борьбе всю онтологию. Монотеистическим религиям, отказавшимся принять дуальность мира, пришлось решать трудновыполнимую задачу — объяснять наличие зла вопреки благим божественным намерениям. Из этой трудности теологи выходили по-разному. Самый простой как будто выход — отнести зло на счет дьявола. Но само введение дьявола уже является попыткой обойти трудность — проблему предопределения, которое и злой силе придает смысл благодати. Сложности, с которыми столкнулся при этом монотеизм и из которых пыталась найти выход христианская теология, выразительно представлены в труде Л.П.Карсавина «Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв.». В нем автор приходит к выводу, что могущественное положение дьявола вырастает из самих основ христианского учения; монотеизм содержит в себе угрозу невольного отрицания справедливости Божьей. Бог — начало справедливости, и «то, что восхотел Он, справедливо потому, что Он этого восхотел»³. Создав мир, Бог проявил свою милость, и все сотворенное уже в силу того, что оно получило бытие, является благом, в том числе и то, что человек воспринимает как зло. В исламской культуре об этом писал Ибн Араби: «Милость всеобща в обретении бытия: милостью к мукам дал Он им бытие»⁴. Поэтому «когда говорят: это существует потому, что так восхотел Бог, не следует спрашивать, почему восхотел Он, ибо нет никакой причины у Причины». Эти слова Ига из Св. Виктора передает

² Второе послание к коринфянам 7,1.

³ Карсавин Л.П. Сочинения. Т. II. Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв. СПб., 1997, с. 119.

⁴ Ибн Араби. Геммы мудрости. — Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 248.

Карсавин⁵, который свое отношение к данной проблеме выражает следующим образом: монотеизм может решить эту моральную проблему «двумя путями: или признав ее мнимую, а единого Бога — стоящим по ту сторону добра и зла (что робко намечается, например, в определениях добра как воли Божьей), или отказавшись от самого себя, т.е. утверждая и благодать единого Бога, и — рядом с Ним — исконный источник зла. Таким образом, для монотеизма неизбежен либо аморализм, либо дуализм, если только он не обратится к глубочайшему философско-мистическому умозрению»⁶. Дуализм же, полагает Карсавин, «раскалывает мир, разрушает его единство, вносит разделение в само человеческое естество... и, в конце концов, не в силах решить даже основную для него моральную проблему, так как признание светлого Бога более сильным — лишь непоследовательность и уступка монотеистической религии»⁷.

В объяснении природы добра и зла, к чему мы будем неоднократно возвращаться, возникает и другая трудность. Если всё (в том числе и малейшие действия людей) предопределено, если в мире властвует лишь жесткая необходимость, то для чего Богу нужны люди — они превращаются в такую же мелочь, как и все остальное, не более значимую, чем камень, песок. «Сведи к необходимости всю жизнь, и человек сравняется с животным»⁸. Но если есть Бог, то есть и какая-то цель творения — почему Бог не довольствовался своей самодостаточностью, а излил ее, сотворив мир, причем сделал человека «венцом творения»? И хотя некоторые философы (среди арабских — аль-Фараби) отклоняли идею цели как причины порождения мира, другие (некоторые суфии) принимали ее, усматривая в человеке существо, которое в силу своей разумности «одушевляет» мир, выводит его из состояния небытия к существованию. Но тогда человек выступает уже в качестве существа, в котором Бог нуждается, чтобы и мир, и сам Бог не превратились в самодостаточное единое небытие. Но поэтому же Бог нуждается в человеке именно как существе разумном, т.е. наделенном силой, имеющей божественный источник, но ставящей человека лицом к Богу, как бы напротив него, дистанцированно от него. Человек обретает пусть мизерную, но самостоятельность, обособленность, свободу. Он не может творить произвольно, как Бог, но он может делать выбор из того, что находится перед ним, что ему предлагается. Так вводится еще один становящийся центральным в определении поведения человека момент — ответственность его перед

⁵ Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности, с. 129. Ср. тезис «би ля кайфа» в исламе.

⁶ Там же, с. 133.

⁷ Там же.

⁸ Уильям Шекспир. Король Лир. Пер. Б.Пастернака. — Уильям Шекспир. Полное собр. соч. Т. 6. М., 1960, с. 489.

Богом. Именно в связи с этим возникает основное содержание понятия греха как понятия теологического. В сфере житейского, социального опыта его коррелятом выступает «вина». Но само это различие предполагает введение представлений о двух разных судах — суде мирском и суде божественном.

В античной культуре, в том числе и философии, вознаграждение и кара, которые человек получает от богов, рассматриваются как имеющие отношение и к земному миру. Уже здесь и теперь человек обрекается на страдания за непослушание или постыдный поступок, здесь и теперь он может быть богами обласкан. В зороастризме божественное поощрение описывается так: «Ты жен пригодишь, Митра, и добрые повозки, постели и подушки даешь домам высоким, где праведный, с молитвой твое зовущий имя, свершая возлиянья, к тебе взывает, Митра»⁹; «Взывают к Митре ратники, склонившись к конским гривам, прося себе здоровья, коням в упряжках силу, прося способность видеть врагов издалека...»¹⁰, «...и к первым, кто восхвалит его со всею верой, и помыслом и силой, к тому и обернется, тому поможет Митра»¹¹.

Но и в античности, и в Авесте, преодолевающей политеизм, наряду с упомянутым появляется новое измерение — не просто представление, но идея загробной жизни, которая повлекла за собой и иное понимание воздаяния — воздаяния посмертного. У того же Митры, божества, связанного с поклонением Солнцу, есть восемь подручных, которые «сидят на всех высотах, повсюду наблюдая, следят везде за теми, кто нарушает слово. Они их замечают, они их различают...»¹². А затем, после кончины человека, вершится посмертный суд над его душой — на весах, которые держит божество порядка и справедливости, взвешиваются все благие или злые мысли, слова и дела покойного.

Именно это измерение как одно из главных, но уже четко сформулированное вносит ислам в культуру арабов и соседних народов, на которые распространилась его власть.

В сознании аравийца эпохи язычества, джахилийи, господствовало представление о неумолимом роке. «Судьба решает, и все подвластно ее рукам» (Лабид); «И как ни гонись за славой — бойся путей судьбы, достанет она тебя и в море, и в небесах» (Зухайр); «Из нас любого схватит судьба слепая» (Амр ибн Кульсум). Именно эта слепота судьбы, невозможность предвидеть ее действия, была страшна, превращала человека в подобие животного, увертывающегося от напастей.

⁹ Авеста. Гимн Митре, VIII. Пер. И.М.Стеблин-Каменского. Душ., 1990, с. 61.

¹⁰ Там же, II, с. 56–57.

¹¹ Там же, II, с. 56.

¹² Там же, X, с. 45.

Следы такого сознания, и следы весьма значительные, содержатся и в Коране: «Где бы вы ни были, схватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях... Скажи: „Все — от Аллаха“» (4:80). Подобных аятов множество. И тем не менее, несмотря на доминирование в Коране утверждений о божественной предопределенности, апеллирует он все же к сознанию человека, к его способности свободного выбора. Одновременно своими установлениями, божественными предписаниями он как бы руководит этим выбором, ориентирует человека в его действиях, указывает правильный путь, и только от человека теперь зависит, что он предпочтет: по видимости успешную, но нравственно (и в глазах Бога) порочную посюстороннюю жизнь, за которой последует посмертное наказание, или жизнь, возможно трудную, но праведную, согласующуюся с божественными предначертаниями и сулящую посмертное блаженство. Уже не рок управляет жизнью, а сам человек с помощью Бога.

Но если нет рока и нет жесткого, неотвратимого предопределения, то что такое грех?

В христианстве это нарушение божественных заповедей, выполнение которых должно спасти людей от гибели. В основании божественного обращения к человеку лежит и вера в него, сохраняющего в душе образ Бога, и недоверие к нему, утратившему в акте первородного греха чистоту божественного подобия, противопоставившему себя Богу и обреченному отныне поступать по своему усмотрению, но и нести за это ответственность. Грех, совершенный прародителями, наложил неустрашимый отпечаток на человеческую натуру — она лишилась первоначальной благодати, когда, поддавшись соблазнам Сатаны, «ослушался Адам Господа своего и сбился с пути» (Коран, 20:119), — натура человека отяготилась злыми помыслами.

Уже с первых веков существования христианства в нем возникло мощное направление (Пелагий, Юлиан Экланский, ранний Августин, восточное, православное, христианство), противостоявшее взгляду на первородный грех как на родовое проклятие и отстаивавшее концепцию греха как личного выбора. Но с точки зрения католицизма, строго придерживающегося слова Библии, пелагианство было ересью. Тот же Августин позже не хотел признаваться, что его «Я» «добровольно сбивалось с пути»¹³. Католический догмат о врожденной склонности человека к греху был закреплен в 1546 г. Тридентским собором в форме «Декрета о первородном грехе».

Несмотря на то что обряд крещения снимает с человека груз первородного греха, человек не очищается полностью, поскольку натура его испорчена принципиально — крещение только порождает надежду на то, что освободившийся от греховного наследия человек своей

¹³ Аврелий Августин. Исповедь. Пер. М.Е.Сергеенко. М., 1991, с. 120.

добродетельной жизнью, противостоянием злу оправдывает дарованную ему божью милость. Думается, что не только и не столько страх перед наказанием за недостойное поведение, сколько милость и сознание вины перед Создателем и надежда на его милость становятся моральным стержнем деяний христианина. Грех прародителей должен все время напоминать ему о его ущербности и возможности поддаться власти злого начала, он должен постоянно укрощать злые поползновения. Таким образом, активизатором, исходным стимулом совершенствования у христианина является сознание несовершенности его натуры; противостояние ей, победа над ней ведут к спасению. Возможно, в связи с этим такой сильный акцент христианство делает на понятиях совести, искупления, раскаяния.

Многое в понимании греха в исламе сходно с пониманием его в христианстве. Однако в исламе в отличие от христианства нет учения о первородном грехе. По словам Айши, супруги пророка Мухаммада, Адам обратился к Богу со словами покаяния, молением о прощении, просьбой наделить его верой, которая заполнила бы до краев его сердце, и обещанием беспрекословного подчинения верховной воле. Если, согласно Ветхому завету, Господь, изгоняя Адама и Еву из рая, сказал Адаму: «...проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей»¹⁴ — и если только Христос искупает родовую вину человека, то в исламе Бог внял мольбе Адама, сказав: «Адам, Я простил грехи твои». Бог принял покаяние Адама и направил его на истинный путь¹⁵.

Некоторым намеком на подобие первородного греха в исламе является рассказанная якобы самим Мухаммадом легенда о том, что произошло однажды с трехлетним будущим пророком, когда он жил еще в племени Бану Саад, в семье Халимы. К игравшему с молочным братом Мухаммаду подошли двое одетых в белые одежды мужчин (ангелы). Они положили Мухаммада на землю, вскрыли ему грудь, вынули сердце и удалили из него каплю черного цвета (скверну), очистили сердце и внутренности и, вложив их обратно, удалились.

Но эта легенда все же не концептуализировалась в идею первородного греха, она только дала намек на несовершенство плоти, о чистоте, здоровье которой надо постоянно заботиться; к тому же пророкам, имамам и другим божьим избранникам заранее прощены возможные прегрешения.

У основателя секты азракитов Нафи б. аль-Азрака есть утверждение о том, что дети многобожников попадут в ад вместе со своими

¹⁴ Быт. 3, 17.

¹⁵ См. об этом: Коран, 20:122, а также подробное освещение данной концепции в кн.: *Ибрагим Т., Ефремова Н. Мусульманская священная история*. М., 1996, с. 30 и сл.

отцами¹⁶. Но учение аль-Азрака считалось еретическим, несовместимым с исламом. Подобные взгляды исповедовала и секта «сторонников вопроса» (*aṣṣāb as-su'āl*); согласно ее учению дети верующих — верующие, дети неверующих — неверующие¹⁷. Но здесь речь идет скорее не о первородном грехе в строгом смысле, а о бремени традиции, в которой живет и воспитывается человек.

Преобладающим же мнением среди мусульманских теологов является такое, согласно которому Адам совершил не тяжкий грех, а прегрешение, незначительный, непреднамеренный проступок¹⁸. Вероятно, поэтому в исламской культуре нет одного строгого общего понятия «грех» и, наоборот, имеется несколько слов, выражающих это понятие: 'исм, занб, хати'а, хавб и хавб кабир, ал-кабира ал-мутлақа, или просто кабир, и др.

Человек (ребенок) приходит в этот мир не отягощенным грехом. И задача его — избежать впадения в грех, не творить зла. Находящихся в здравом уме безгрешных людей нет, но почва, на которую они ступают, дает исходную свободу от греха; она если и не позитивна, то во всяком случае нейтральна по отношению к ним — все остальное зависит от самих людей.

Однако выбор предполагает свободу выбирать. Животное при этом руководствуется чувствами; человеком же могут двигать чувства, страсти, но они далеко не всегда помогают сделать правильный выбор, оставляя человека в состоянии животности. Только разум дает возможность оценить характер чувственных устремлений и направить их на правильный путь. Идея абсолютной предопределенности разбивалась практикой жизни; юриспруденция, шариат могли действовать лишь при признании свободы выбора у человека. И это зафиксировано в Коране: только разумный, знающий Закон ответствен (см., например, 4:2; 4:33). Прегрешение, рожденное незнанием, совершенное по неведению, прощительно, «ведь у Аллаха — обращение к тем, которые совершают зло (ас-сӯ') по неведению» (4:21). Если, например, мусульманин попадает в такие условия, когда он не может определить направление к Мекке, в сторону которой должно обращаться во время молитвы, он вправе произвольно установить для себя это направление — никакого греха он не совершит, поскольку у него не было нужного знания. Непременным атрибутом добродетели и греха является, таким образом, намерение, которое движет человеком.

Кади Абд аль-Джаббар довольно детально разработал концепцию разума именно в связи с проблемой намерения, ответственности человека за свои поступки, с проблемой вменяемости ему вины. Неправильно,

¹⁶ См.: *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. Пер. С.М.Прозорова. М., 1984, с. 113.

¹⁷ Там же, с. 117.

¹⁸ См.: *Ибрагим Т., Ефремова Н.* Мусульманская священная история, с. 31.

рассуждает он, вменять что-либо в обязанность безумному, раз он не может понять знаки, которые ниспослал ему Аллах. Понятие разумности находится в зависимости от понятия зрелости человека, аффективного состояния души и т.д.¹⁹

Поскольку разумные способности у разных людей различны и только редкие люди, подобные пророкам, способны сразу найти правильный путь, то остальным через них даруется откровение, следование установлениям которого должно охранить человека от дурных дел.

Наиболее тяжкими, великими грехами (ед.ч. — ал-кабйра ал-мутлақа) являются многобожие, безбожие (куфр) и вероотступничество. К числу тяжких относятся также убийство, прелюбодеяние, воровство, пьянство и т.п. Совершение их влечет непереносимое наказание. Коран гласит: «...которые обижают людей и злодействуют на земле без права, для этих — наказание мучительное!» (42:40). И воздаяние злом есть «такое же зло» (42:38). Но это уже скорее грехи перед обществом, хотя опосредованно и перед Аллахом, поскольку нарушают его заветы. Остальные грехи считаются малыми (ед.ч. — ас-сағйра). Тяжкий грех — это фактически отказ от Бога, но даже этот грех не фатален для человека, он может быть в конечном счете смягчен покаянием или искуплением адскими муками. Что касается остальных видов греха, то степень их тяжести и соответственно кары зависит от характера данных человеку установлений — от обязательных до нерекомендуемых. Хотя среди некоторых мутазилитов существовало мнение, что любое отступление от религиозных указаний есть великий грех и малые грехи в итоге складываются в великие, тем не менее в суннизме малые грехи, поскольку они, совершенные одними, не очевидны для других людей, обычно не предполагали обязательного наказания в этой жизни, тем более серьезного. Ответ за них согрешивший будет нести перед Богом.

Если понятие «божественный закон» толковать расширительно, распространять его на все сферы бытия, жизни, тогда любое отклонение от Порядка (а в таком случае каждый шаг становится отклонением) есть нарушение, грех. Но Бог как будто уточняет, определяет человеку нормы его поведения, заповедует правила жизни. И если человек нарушает закон, установленный обычаем, то (поскольку развитая теология оставляет человеку область человеческого: «Богу — богово, кесарю — кесарево») в этом случае речь будет идти скорее о вине — вине не перед Богом, а перед социумом, человеком.

Сопоставление исходных установок двух мировых религий: принятие идеи первородного греха и отклонение ее — требует более подробного ответа на важный теолого-философский вопрос — об «онтологии» добра и зла.

¹⁹ См.: Зайне Х. Аль-'акл 'инда-л-му'тазила. Тасаввур ал-'акл 'инда ал-Кади 'Абд ал-Джаббар. Бейрут, 1978.

В зороастризме добро и зло изначально, они представляют двух разных богов, борющихся друг с другом. Человек же, поскольку в нем, как и в мире, происходит столкновение этих начал, выбирает, причем выбирает свободно, сторону того или иного, включаясь в космическую борьбу. Но остается неясно, что стимулирует человека в принятии его решения: преобладание того или иного начала в его природе или какие-то внешние причины? В манихействе зло в человеке обусловлено тем, что он сотворен из тьмы, в которой заключена искра божественного света. Сам по себе человек не может побороть темное начало, для своего спасения он нуждается в помощи, в руководстве, которое приходит в образе Иисуса и приносит знание, «гносис».

Монистические религии поставлены перед необходимостью объяснить происхождение зла — как могло благое начало породить его и для чего. Одна из многочисленных версий состоит в том, что Бог не является абсолютно благом.

Платон утверждал — и это потом, принимая, почти дословно воспроизводит в «Афоризмах государственного человека»²⁰ аль-Фараби, — что благо есть «то, что существует ради него самого»²¹, и это Бог. Из данного постулата вытекает, что зло, существующее в мире и в душе человека, исходит не от Бога, его источник — дьявол. «Я спрашивал, что такое греховность, и нашел не субстанцию: это извращенная воля, от высшей субстанции, от Тебя, Бога, обратившаяся к низшему, отбросившая прочь „внутреннее свое“ и крепнущая во внешнем мире»²². Как замечает Л.П.Карсавин, «факты религиозно-морального опыта ведут к дуализму»²³, в котором Бог предстает благом, но при этом теряет свою единственность и всемогущество.

В связи с этим снова встает вопрос о допускаемой двойственной природе Бога, порождающего как добро, так и зло; правда, здесь зло выступает уже как благое начало, позволяющее установить справедливость в отношениях Бога и человека. Зло — это не изначальное зло, а лишь искушение человека со стороны Бога, который хочет удостовериться в истинности и прочности любви к нему, в желании человека обрести посмертное блаженство лицезрения Бога. Ибн Араби перелагает библейскую историю искушения Моисея, которого Бог «подверг многим испытаниям, дабы истинно осуществилось в нем терпение ко всему, чем испытает Бог. И первое, чем Бог испытал его, было убийство египтянина»²⁴. Убивая его, Моисей покорно исполнял приказ Бога. Человек при этом оказывается просто орудием Господа, исполняет его волю. «И убил ты душу, и спасли Мы тебя от заботы и испы-

²⁰ аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.-А., 1978, с. 196.

²¹ Платон. Диалоги. Пер. С.Я.Шейнман-Топштейн. М., 1986, с. 430.

²² Аврелий Августин. Исповедь, с. 183.

²³ Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности, с. 126.

²⁴ Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 268.

тали испытанием» (Коран, 20:41). Воплотивший в себе в прошлом разделенную дуальность добра и зла, ветхозаветный Бог остается во многом языческим богом, тождественным року. Новый завет, а потом и Коран открыли верующему иной образ Бога. Допущенное Богом зло наполняется позитивным содержанием — оно на первых порах позволяет выявить «здоровые» человеческие особи, способные на правильный выбор.

Другая теологическая версия состоит в утверждении того, что Бог совершенен, но творение его несовершенно, и человек тоже, и для того, чтобы выявить в нем благодать, чтобы помочь ему освободиться от зла, указать на него, Бог испытывает человека — заставляет задуматься над ценностями жизни, над ее смыслом. Сами страдания (зло) окрашиваются в цвет блага — ведь преодолев страдания, смирившись перед ними, человек обретает посмертное блаженство. Мутазилиты-джуббаиты, взгляды которых излагает аш-Шахрастани, считали: «Наилучшее — не самое приятное, а самое полезное впоследствии и самое правильное в этом мире, хотя бы это и было мучительным, неприятным... Нельзя говорить, что Всевышний способен сделать нечто лучше того, что он сделал рабу своему»²⁵. А сам аль-Джуббаи полагал: «Всевышний знает, что человеку принесет пользу воздаяние только с предшествующим страданием»²⁶. Все, что происходит с человеком в этом мире, является, с точки зрения Ибн Араби, воздаянием. «И верно, что ислам есть воздаяние, как и то, что религия — ислам, а ислам есть повиновение, так что повинуется человек и приятному, и неприятному, то есть воздаянию»²⁷. И даже посмертные муки неверного есть благо, ими он искупляет возможный покой в последующем. «В аду установлены наказания... дабы [грешники] очистились, а затем были помилованы»²⁸.

Наконец, есть еще один подход к решению проблемы — это опирающаяся, по сути дела, на аристотелевское учение концепция нейтрального характера тварного мира. Все, что существует в мире вне и помимо человека, не имеет никакого отношения к добру и злу. Эти понятия выражают только отношение человека к вещам, влияющим на его жизнь, оценку им их влияния, оценку им мира, в котором он живет, и самого себя в этом мире. «Там, где нет восприятия, там нет ни наслаждения, ни страдания»²⁹.

Бог сотворил мир в целом, в дальнейшую судьбу творения он не вмешивается. Бог в этом смысле не порождает зла, только миропорядок, и благ он лишь потому, что сотворил мир.

²⁵ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 79.

²⁶ Там же, с. 82.

²⁷ *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Пер. А.Д.Кныша. СПб., 1995, с. 184.

²⁸ Там же, с. 194.

²⁹ *Ибн Сина*. Книга знания. Пер. А.М.Богоутдинова. — Избранные философские произведения. М., 1980, с. 154.

В этом контексте само бытие становится благом, злом же является небытие. Как писал об этом Ибн Сина: «Существование... достойнее несуществования... Несуществование всего доброго есть зло, и основа зла есть небытие»³⁰.

В остальном же Бог-творец предстает скорее как абсолютно чистая сущность — он лишен почти всех атрибутов: не обладает ни телом, ни формой, не является ни субстанцией, ни акциденцией, не имеет ни ширины, ни длины и т.д., т.е. он не имеет всех тех определений, которыми оперирует сознание человека, он не может быть описан в подобных терминах. Поэтому единобожие, если оно последовательно, не допускает приписывания Богу и качеств добра и зла. Бог не ответствен за зло, с которым имеет дело человек. «Все существующее истинно, поскольку оно существует»³¹. От человека, от его воли зависит, как он будет трактовать зло и благо и как он будет поступать.

Как писал Марк Аврелий (а идеи стоиков находили поклонников в исламском мире), боги «возложили всю ответственность впасть или не впасть в действительное зло на самого человека»³². «Если о какой-нибудь из вещей, которая не в твоей власти, ты представишь, что она по благу или во зло, неизбежно... станешь порицать богов и ненавидеть людей... Если, напротив, мы сочтем за благо или зло только то, что в нашей власти, то не останется никакого основания ни бога обвинять, ни по отношению к человеку становиться в положение врага»³³.

В исламе во многом аналогичные точки зрения отстаивали мутазилиты, исмаилиты, суфии и фаласифа. Мутазилит Васил ибн Ата говорил: «Человек — творец добра и зла, веры и неверия, повиновения и послушания, и ему воздается за его действия»³⁴. Считая, что добро и зло исходят от нас самих, другой мутазилит, ан-Наззам, утверждал: «Аллах всевышний не отличается властью над злодеяниями и грехами, они неподвластны Создателю всевышнему»³⁵.

Несколько иначе излагает идею «нейтральности» Бога Ибн Сина: «Абсолютная щедрость Бога является источником истинного бытия»³⁶. Она порождает как благо (хайр), так и зло (шарр) — «зло акцидентально заключено в самом предопределении»³⁷. Но это зло не онтологическое, а соотносительное, рожденное отношениями человека и человека, человека и мира, человека и Бога. Подобное же утверждает и аль-Фараби: «Зло совершенно не существует ни в чем

³⁰ Там же, с. 183.

³¹ Августин. Исповедь, с. 183.

³² Марк Аврелий. К самому себе. Пер. В.Б.Черниговского. М., 1998, с. 35.

³³ Там же, с. 86.

³⁴ аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах, с. 57.

³⁵ Там же, с. 62.

³⁶ Ибн Сина. Указания и наставления. Пер. М.Диноршоева, Н.Рахматуллаева и Т.Мардонова. — Избранные философские произведения, с. 358.

³⁷ Там же.

в этих мирах, и вообще ни в чем, бытие чего совершенно не зависит от воли человека, все эти [миры] являются благом»³⁸. «Таким образом, — рассуждает аль-Фараби дальше, — благо бывает двух разновидностей: благо, которое совершенно не имеет своей противоположностью зло»³⁹, т.е. абсолютное благо, понимаемое как «то, что предпочитают ради него самого»⁴⁰, и благо, которое имеет своей противоположностью различные виды зла, т.е. является чем-то полезным для достижения счастья в противоположность злу, которое так или иначе мешает этому»⁴¹.

Наиболее последовательно понимание онтологической нейтральности Бога выражали исмаилиты, оно вытекало из до конца продуманной концепции единобожия, таухида.

Однако беспристрастность Аллаха кончается, когда человек начинает нарушать гармонию, порядок. Включая в мировые процессы деяния человека, от сотворения ни доброго, ни злого, ни безгрешного, ни греховного, Аллах возлагает на него обязанность сохранения Порядка. И здесь уже справедливость проявляется как моральная категория.

«Первый сущий, — пишет аль-Фараби, — справедлив, Его справедливость заключена в его субстанции... Когда бытие исходит из Него, множество предметов объединяется, скрепляется и упорядочивается таким образом, что образует единую систему и становится как бы единым бытием»⁴².

Аль-Газали излагает идущую от предания и отличную от фаласифа и мутазилитов концепцию, которая трудно согласуется с идеей свободы выбора. Ситуацию изначального предопределения человека к совершению дурных или благих поступков и, таким образом, наказанию или спасению аль-Газали обрисовывает весьма жестко и даже жестоко. Бог, желая отдалить от себя ненавистного ему раба, буквально подстрекает его к греху. «Этот раб — проклятый изгнанник, лишенный Божественного присутствия, и если даже он был изгнан силой... он все равно должен быть ненавистен и отвратителен всем любящим [Аллаха]»⁴³, — таков приговор Аллаха.

Аль-Газали предстает здесь как сторонник предопределения. Но дело в том, что, во-первых, он излагает в данном случае предание и, во-вторых, отвергая мнение, что Аллах лишь благ и зло не от него, аль-Газали относится как к невежественному также и к утверждению, что добро и зло от Аллаха, т.е., по сути дела, он ставит под сомнение

³⁸ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 236.

³⁹ Там же, с. 238.

⁴⁰ Там же, с. 196.

⁴¹ Там же.

⁴² аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 229.

⁴³ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Пер. В.В.Наумкина. М., 1980, с. 257.

безусловную истинность пересказанного выше предания и, подводя итог, пишет: «Снятие покрыва с этой истины недозволено, поэтому нужно молчать и поступать согласно морали шариата. Пророк... сказал: „Предопределение — тайна Всевышнего, не открывайте же ее“»⁴⁴.

Здесь же отмечу еще, что изложенный взгляд аль-Газали созвучен суфийской концепции создания Аллахом мира и человека по своему образу, концепции их как зеркала, в котором Аллах зрит себя: «Он не видит в зеркале ничего, кроме Себя Самого»⁴⁵. Он любит этот мир, и человек, как подобие Аллаха, его своеобразная ипостась, должен соответствовать своему предназначению, явленному божественному миропорядку, в котором все гармонично, все благостно и зло не есть, по божественному счету, зло, а есть одна из форм проявления любви, которую надо принимать в любом виде и отвечать любовью, ибо только так человек сможет снова вернуться к своему творцу. Если человек будет смотреть на мир таким образом, он поймет, что этот мир как божественное творение абсолютно благ. Когда же он начнет оценивать вещи применительно к себе, то возникнет понятие блага в другом, соотносительном смысле, блага, имеющего противоположностью зло. Так, благом ему представляются здоровье, сытость, совершенство знания, истина и т.п., а «боль представляется познающему бедствием и злом»⁴⁶. Ибн Араби напоминает, что Пророку был, например, отвратителен запах чеснока, но именно запах, а не само растение: «Ведь не бывает отвратительной воплощенная сущность, отвратительно бывает то, что из нее является»⁴⁷.

Создав Адама и присовокупив к нему Еву, сотворив человеческую плоть и допустив вмешательство Сатаны, Бог как будто предопределил грехопадение неискушенных прародителей⁴⁸. Но можно посмотреть на это падение и иначе. Бог наделил людей духом, тем самым дав им некоторую самостоятельность. В их воле было так или иначе воспользоваться ею, и то, что они поддались искушению, совсем не было неизбежно. Задним числом человек может предъявить (и предъявил) много претензий Создателю. Зачем он создал женщину? Ведь если ему нужно было для чего-то (для чего?) человеческое потомство, то почему бы не плодить одних Адамов или андрогинов (мужеженщин)? Пусть бы Адам сохранил в целости свои ребра. Зачем наделять человека знанием? И вообще, зачем ему нужен был человек? Наконец, возникает вопрос: зачем Творец создал этот мир? Но этот вопрос заставляет посмотреть на то, что такое грех, намного масштабнее, связав человека с космическим замыслом. И, наверное, пытаюсь найти выход

⁴⁴ Там же, с. 258.

⁴⁵ *Ибн Араби. Мекканские откровения*, с. 180.

⁴⁶ *Ибн Сина. Указания и наставления*, с. 361.

⁴⁷ *Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 283.

⁴⁸ См.: I Кор. 15, 50 и сл.

из антиномий, человеческий ум внутри разных культур и религий решает проблемы этих культур и религий и человечества вообще.

Достаточно драматично вырисовывается картина греха и в исламе.

Большая часть аятов провозглашает предопределение Аллахом всех событий на земле. Ибн Араби в трактате «Изображение окружностей» пишет об этом так: «Всеславный есть изволяющий, а не делающий выбор, и в бытии нет возможного, но есть лишь необходимо сущее и невозможное»⁴⁹. Однако весьма значительную часть аятов составляют свидетельства о том, что есть земные дела, которые, согласно Божьей воле, предоставлены решению человека, Аллах же только наблюдает и оценивает его мысли и поведение. Без воли Аллаха ничего не может произойти в вешнем мире (даже волос с головы упасть, даже листок на дереве шелохнуться), мысли же человека неподвластны Аллаху, но они подсудны ему, и намерения, пусть и несовершенные, учитываются Аллахом.

Как уже отмечалось, Аллах является изначально благим в отношении человечества (и именно человечества, а не отдельного человека) в том смысле, что он не обрекал его на первородную греховность. Согласно мутазилитам, дихотомия добра и зла никак не связана с Богом, носителем справедливости.

Аллах — абсолютное совершенство, он свободен от любых недостатков. Он еще может отождествляться со своим творением (миром в целом), которое поэтому так же совершенно, но он не тождествен отдельным творениям. Эту мысль развивают и фаласифа. В результате процесса творения происходит, по аль-Фараби, распад целого, отпадение отдельных сущих от целокупности. Они именно в силу того, что отделены, лишаются абсолютного совершенства; оно в них убавлено, появляется недостаточность, недостаток чего-то⁵⁰. «Те душевные качества, благодаря которым человек совершает добрые поступки и прекрасные действия, являются добродетелями, а те, из-за которых он совершает порочные дела и безобразные действия, являются подлостями, недостатками, низостями»⁵¹. Все сущее, располагаясь по ступеням в зависимости от близости к Богу или удаления от него, наделено большим или меньшим совершенством. «К некоторым видам совершенства присоединяется несовершенство или низменное качество»⁵². «Что касается существующих вещей, которые [расположены] ниже небесных тел, то они обладают крайним несовершенством бытия»⁵³. Но несовершенство творений не есть зло, их бытие нейтрально. Даже расположенные на более низкой ступени бытия и потому менее совер-

⁴⁹ Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 45.

⁵⁰ аль-Фараби. Философские трактаты, с. 203.

⁵¹ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 172.

⁵² Там же, с. 80.

⁵³ Там же, с. 84.

шенные сущие, такие, как минералы, растения, животные, не имеют отношения к греху. Добро и зло, грех — продукт или удел человека, его постижения или непостижения мира, Истины.

Применительно к позиции фаласифа о понятии греха говорить даже не вполне корректно; у них речь идет не о религиозном грехе, а о пороках души, поведения, о «болезнях души»⁵⁴. Аль-Фараби отвергает точку зрения, согласно которой Аллах «заботится о своем творении так же, как правитель заботится о своих подданных, не имея непосредственного касательства к делам хотя бы одного из них»⁵⁵. Столь же неверными он считает и попытки возложить на Аллаха ответственность за «порочные, предосудительные и безобразные поступки людей»⁵⁶. Аль-Фараби, как и многие мутазилиты, утверждал, что Бог распространяет свою власть на самые общие процессы мироздания, частные же события происходят уже сами из более глобальных действий. Поэтому в поведение человека Бог также не вмешивается. К тому же с человеком у него особые отношения, поскольку человек наделен им особым даром — разумом и волей, которые делают его не простым сущим, а существом, ответственным перед Богом за свое существование, природное и социальное, включающее и существование окружающих сущих. Бог не навязывает человеку свою благодать, он ее только предлагает, оставляя выбор за ним самим. Таково же положение человека и перед лицом Сатаны, который в отличие от Бога агрессивен по отношению к нему, но, встречаясь с «Я» человека, его душой, не может рассчитывать на покорность.

В мутазилизме акцентируется кораническая идея исходной негреховности человека; душа его — *tabula rasa*, на которой пишется история семьи, рода, культуры. Пока она еще не овладела знаниями и не стала активным интеллектом, способным самостоятельно перерабатывать эти знания и руководствоваться ими, т.е. пока она еще не стала индивидуальностью, «Я», ей нужен наставник, учитель, отчасти берущий на себя ответственность за судьбу этой души. «Греховность» выносится вовне, ложится на внешние обстоятельства. Но это лишь до тех пор, пока личность не сформировалась, а сформируется она или нет — за это будет держать ответ сам человек. Если не сформируется, но останется тем не менее непорочной, Аллах будет к ней милостив, если же она приобретет «форму», то в зависимости от ее содержания душа станет принадлежать Богу или дьяволу, но уже по воле самого человека. Как учил аль-Фараби, «каждый человек... с начала своего существования от природы наделен способностью, благодаря которой его действия... бывают такими, как положено, и бывают не такими, как положено... Причина этого заключается в том, что у человека есть

⁵⁴ Там же, с. 173.

⁵⁵ Там же, с. 254.

⁵⁶ Там же, с. 255.

потенциальная способность к совершению как безобразных, так и прекрасных действий... Возможность безобразного в них равна возможности прекрасного»⁵⁷.

Рассуждая далее об амбивалентности человеческого существа, аль-Фараби обращает внимание на такую его грань, как нрав, «природное», не вполне зависимое от человека качество, которое во многом связано с еще более «природной» организацией человека — с его телом и, далее, с плотью, материей.

В христианстве хотя и немало мыслителей, для которых был неприемлем взгляд на материю как на зло (Августин был противником манихейской идеи зла, корнящегося в субстанции материи), тем не менее доминирующим объяснением природы зла и греха было именно такое: человек зачат во грехе и рожден в мерзости, и поэтому вся его жизнь — попытка очиститься от них.

В исламе же скорее наоборот — преобладающим, исходящим из учения Мухаммада был взгляд на тело, плоть, материю как на субстанцию, сотворенную Аллахом и потому принципиально не презираемую, не принижаемую. Отношение к плоти, близкое к христианскому, было, пожалуй, лишь в суфизме, который требовал подавления плоти, очищения от «мутности материальных элементов, от скверны материального»⁵⁸:

Рассудок запрещает греховные поступки,
Но к ним влечет природа и требует уступки...
Нет на свете греха. Что же мы осуждаем его?
Право, было бы лучше свое упрекать естество.
(аль-Маарри)⁵⁹

Подобная трактовка есть и в исмаилизме, согласно которому природное является источником порока и страдания. Аль-Кирмани считал, что зло возникает от «претерпевающей воздействие» первоматерии, от неформленной материи, поэтому являющейся «пределом разложения», «вредного для живого»⁶⁰.

Прослеживается подобное отношение и в объяснениях фаласифа: «Мы погружены в материю, она является причиной того, что наша субстанция удалена от Первой субстанции»⁶¹; «то, что свободно от материи, ближе всего расположено к Первопричине»⁶². Но близость

⁵⁷ Там же, с. 8–9.

⁵⁸ Хрестоматия по исламу. М., 1994, с. 71.

⁵⁹ Абу-ль-Аля аль-Маарри. Стихотворения. Пер. А.Тарковского. М., 1979, с. 109, 134.

⁶⁰ Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума. Предисл., пер. с араб. и коммент. А.В.Смирнова. М., 1995, с. 128–129.

⁶¹ аль-Фараби. Философские трактаты, с. 220.

⁶² Там же, с. 310.

с позицией суфиев здесь лишь внешняя. Философы, наследовавшие в данном случае Аристотелю и утверждавшие идею единства формы и материи, не могли учить о принципиальной «низости» материи. Есть градация в системе мироздания, в расположении сфер сущего, вытекающем из последовательности творения мира из Единого. Кстати, последняя сотворенная вещь — человек оказывается, по существу, ближе всего остального к Богу. «Некоторые думают, что соединение души с телом не является естественным, что человек — это и есть душа, а присоединение тела к ней портит ее и искажает ее действия, что пороки исходят от души по причине соединенности ее с телом, что ее совершенство и добродетель состоят в том, чтобы освободиться от тела»⁶³. Эти воззрения аль-Фараби считает порочными, и здесь он не может полностью согласиться с Платоном, считавшим тело темницей души. Неприемлемость мнения, что «злой человек является злым только из-за сочетания души с телом», он выражает и в другом трактате: «Человек не может быть наделенным с самого начала, от природы, добродетелью или пороком. Он не может от природы быть предрасположен к состояниям, [связанным с] добродетелью или пороком»⁶⁴, «природное состояние не называют ни добродетелью, ни пороком...». Когда же «к природным состояниям и предрасположениям к добродетели или пороку присоединяются подобные им нравственные качества и они закрепляются привычкой», тогда устранить их становится трудно⁶⁵.

В «Афоризмах государственного человека» аль-Фараби утверждает также, что «этические добродетели и пороки возникают и закрепляются в душе в результате многократного повторения действий», как это бывает, например, в искусстве письма⁶⁶.

Возможно, подобное имел в виду и Ибн Араби, комментируя коранический аят (24:26) и замечая, что «дурные женщины — для дурных мужчин и дурные мужчины — для дурных женщин, благие женщины — для благих мужчин и благие мужчины — для благих женщин»⁶⁷. Здесь выражена не только идея предназначения, но и мысль о закреплении блага благом и порока пороком.

При наличии разных нюансов и отступлений главенствующей идеей, и достаточно последовательно проводимой в исламской теологии и философии, является идея всеблагости Творца — в том смысле, о котором говорилось раньше. Грех в таком контексте предстает как нарушение Закона, Порядка, установленного Богом, как вторжение в гармоническую систему мироздания. «Грех есть беззаконие» (I Иоанн. 3, 4) —

⁶³ Там же, с. 367–368.

⁶⁴ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 180.

⁶⁵ Там же, с. 182.

⁶⁶ Там же, с. 179.

⁶⁷ Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 283.

беззаконие метафизическое, онтологическое. И совершить его может лишь человек, который выступает здесь не как индивид, а как род, выделенный из остальных тварных вещей. Это особое положение человека определяется наличием у него сознания и свободы выбора — выбора не из двух наличных процессов, тенденций, двух реальностей, а выбора между принятием данности (Порядка) или отказом от нее. Пока речь идет не о творчестве, а о простом выборе (ихтийар). Но этот выбор уже предполагает поступок, волю; характер же поступка («законность» или «противозаконность») зависит от его осознанности. Грех, таким образом, оказывается прежде всего порождением не плоти, а души (нафс), сознания — первое искушение было искушением именно сознания, пробуждением любопытства, стремлением отведать неизвестное: «ведь душа побуждает ко злу» (12:53).

Идея благодати тела и греховности, связанной с душой, весьма рельефно выражена одним из кадаритов, сторонником теории «идей» (ал-ма‘ани) — Муаммаром б. Аббадом ас-Сулами. Склоняясь к мнению фаласифа, он утверждал, что «человек не располагает [никаким] действием, кроме желания», человек есть идея, но не тело, он — знающая, имеющая свободу выбора субстанция⁶⁸. Телесные действия суть действия физические, подчиненные законам причинной связи, находящиеся в сфере бесстрастной природы. Действия же души порождаются желаниями, которые уже несут моральную нагрузку.

Нечто подобное, хотя и с иных позиций, излагает Ибн Араби. Каждый явившийся на свет человек, рожденный от мусульманина, получает свойство понимать, что Аллах является его господином. Пребывающий в этом сознании, т.е. не отходящий от прирожденного, естественного свойства, принадлежит к числу спасенных. Правда, следующая часть рассуждения Ибн Араби: «...если же на человека нашла порча, отвратившая его от врожденного свойства... он умрет таким, каким он был непосредственно перед смертью»⁶⁹ — уже отличает его взгляд от взгляда Муаммара ас-Сулами, так как нет точного определения источника «порчи».

Поскольку вся ответственность возлагается на разум, перед человеком и человечеством, выбирающими свою судьбу, встает задача обрести знание того, что они выбирают. В христианской литературе первое грехопадение нередко отождествляется со знанием, с утратой первородной невинности. Пусть это было связано с нарушением табу на знание недозволенного, покушением на тайну, тем не менее такой запрет не только ставит пределы знанию, но и лишает человека его сущностной особенности, фактически приравнивая его к животным. Кораническое же учение настаивает прежде всего на знании как условии непадения в грех. И пусть это знание, как оно дано в Коране, —

⁶⁸ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 71.

⁶⁹ *Ибн Араби*. Мекканские откровения, с. 169.

прежде всего знание Закона, но оно таким образом допускает возможность и даже предполагает обязанность знать Закон во всей его полноте и определить свое отношение к нему, принять на себя ответственность за его понимание и осознание греха. В таком смысле грех не наследуется, а определяется каждый раз самим поступающим так или иначе индивидом. «А когда они сделают какую-нибудь мерзость, то говорят: „Мы нашли в таком состоянии наших отцов, и Аллах приказал нам это“. Скажи: „Поистине, Аллах не приказывает мерзости!“» (7:27). Один из крупнейших мутазилитов, кади Абд аль-Джаббар, считал разумным того, кто различает полезное и вредное и выбирает первое, избегая второго: «И когда некоторые разумные не выбирают (первое), то это указывает на недостаток их здравого смысла»⁷⁰.

Требуемое знание может быть разным.

Прежде всего есть просто незнание, и отношение к нему фиксирует Писание. В Послании Павла к римлянам сказано: «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона» (5,13), «без закона грех мертв» (7,8) и «где нет закона, нет и преступления» (4,15). То же утверждает и Коран: «Мы не наказывали, пока не посылали посланца» (17:16). Эта идея разрабатывается в последующем мутазилистами. «Неверующий, который не знает своего Творца, прощен», — считал знаменитый мутазилитский теолог IX в. Сумама ан-Нумайри. «Кто не был принужден к познанию всеславного и всевышнего Аллаха, тому они (знания. — *Е.Ф.*) не предписаны, тот создан лишь для назидания и принудительного труда, подобно прочим животным»⁷¹. То есть, кто не обладает знанием, в данном случае знанием учения Пророка, у того, с точки зрения теолога, нет души, души правоверного; по сути дела, он подобен животному, он обладает лишь потенциальным разумом, как учили фаласифа.

В романе Ежи Анджиевского «Врата рая», повествующем о крестовом походе детей, которым внушили, что гроб Господень может быть освобожден лишь ими, невинными и малолетними, исповедник замечает: «Их невинность была истинной невинностью их тел, а не душ, поскольку души у них еще нет; будь у них души, они уже не были б невинны»⁷².

Средневековые философы все время говорят об обязанностях разума, о разуме, который часто заменяет понятие человека. Невежественный человек не мог представлять род человека, его воплощала элитарная черта — разум (разумный — подсудный, ответственный). Чтобы стать вменяемым, нужно получить знание. «Относительно размышляющего до ниспослания откровения он (Абу-ль-Хузейл аль-Аллаф. — *Е.Ф.*) говорил, что тот должен познать Аллаха всевыш-

⁷⁰ Абд аль-Джаббар. Мугни. XIII, Каир, [б.г.], с. 401.

⁷¹ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 74.

⁷² Иностранная литература. 1990, № 1, с. 116.

него путем доказательства»⁷³. «Человек не рождается со знанием закона, его должны обучить люди знания»⁷⁴. Но как только он получает знание, обретает душу, он становится ответственным за пользование этим знанием, он уже обязан направлять его на благое дело, служение Аллаху и спасение. «И разделились те, кому было дано Писание, только после того, как пришло к ним явное доказательство»⁷⁵.

Ибн Сина наставлял: «Знай, что порок приносит страдания душе, одержимой страстью к совершенству. И эта страсть повинуетя наставлениям, выражающим практический опыт. Невежды же отстоят в стороне от этой муки, которая предписана вероотступникам, хулителям и нечестивым, отказывающимся от света, ниспосылаемого им Истиной. Невежество ближе к спасению, нежели полужнание»⁷⁶. Знание налагает обязанности. «Грех факихов всегда больше, так как их способность более явная... им вменено в обязанность необходимое для праведного воспитания людей дело»⁷⁷. Эта обязанность, считает аль-Газали, ложится и на всякого мусульманина, который, начав с исправления своей души, должен научить тому же жителей своего дома, затем «обратиться к соседям, затем к жителям города... и так далее до пределов мира»⁷⁸. Иначе грех падает на каждого, кто мог это сделать, но не сделал, — все станут соучастниками греха.

Разум, таким образом, несет на себе непрременную нравственную нагрузку в виде обязанности различать добро и зло. Как замечает аль-Фараби, в обиходе «разумным называют того, кто добродетелен и способен избрать добро и избежать зла»⁷⁹. «Кто не постигает, где благое, а где дурное, тот вовсе лишен постижения»⁸⁰. И здесь не должно быть двоемыслия, поскольку путь указан Богом и Писанием; нужно лишь стать на этот путь, признать его истинным и потому спасительным. Глава багдадской школы мутазилитов Бишр б. аль-Му'тамир наставлял: Аллах дает «человеку способность и возможность [действовать] и посредством религиозного призыва и посланничества устранить увертки. Размышляющий до ниспослания откровения познает Создателя всевышнего путем рассуждения и умозаключения, и если он имел свободу выбора в своем действии, то он не нуждается в двух помыслах, потому что два помысла исходят не от Аллаха всевышнего, а исключительно от шайтана»⁸¹.

⁷³ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 60.

⁷⁴ *аль-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 138.

⁷⁵ Хрестоматия по исламу, с. 83.

⁷⁶ *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 364.

⁷⁷ *аль-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 138.

⁷⁸ Там же, с. 139.

⁷⁹ *аль-Фараби*. О разуме и науке. Пер. Б.Я.Ошерович и Е.Д.Харенко. А.-А., 1975, с. 4.

⁸⁰ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 234.

⁸¹ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 70.

В понятии свободы выбора содержится и такой компонент, как свобода, покоящаяся на воле. Помимо способности выбирать «Аллах сотворил... волю, подчиняющуюся указаниям разума, знающего последствия»⁸². «Стремление к тому, что постигается, — это в целом проявление свободной воли» — так определяет эту способность аль-Фараби⁸³. Воля направляет работу сознания на какую-то цель. Если предположить, что не только физические действия человека, но и деятельность его мысли предопределены, т.е. человек лишен воли, тогда его сознание превращается в механическую совокупность знаний, которые регулируются чужой волей, и человека, по сути дела, уже нет, есть только робот.

Получивший знание Бога и наделенный волей, человек становится обязанным стремиться к Богу как Истине, он должен беззаветно и всецело предать себя ей — в этом Ибн Сина видит спасение человека⁸⁴. Излагая концепцию суфиев, Ибн Сина, сам практиковавший опыт мистического постижения божественного начала, настаивает, что именно в этом акте получает завершение устремление человека к Богу, его познанию, на которое направлены все предыдущие усилия. «Кому дарована мудрость, тому даровано обильное благо» (2:272). Аль-Фараби, рассматривая бытующие концепции блага, замечает: «Другие думают, что любые удовольствия — это благо, а любое страдание — зло... Все они заблуждаются, потому что бытие является благом только тогда, когда оно заслуженно... никто не думает, что в духовных и небесных [мирах] что-нибудь происходит незаслуженно»⁸⁵.

В религиозной мысли понятие воздаяния связывается с посмертной жизнью. В день Страшного суда «выйдут люди толпами, чтобы им показаны были их деяния; и кто сделал на вес пылинки добра, увидит его» (99:6–7). То, что происходит с человеком в земной жизни, не тождественно тому, что с ним будет после смерти. Вознаграждение Бога — не здесь и не сейчас, а там и потом.

Но отчасти о будущей судьбе свидетельствуют и прижизненные поступки — здесь сближаются понятия греха и вины: «...которые воюют с Аллахом и Его посланником и стараются на земле вызвать нечестие... для них — позор в ближайшей жизни, а в последней для них — великое наказание» (5:37). Для живущих обозначены некоторые приметы посмертного воздаяния. Помимо божьих избранников, которые «уже в этой жизни заполучили Рай, следуя по пути [к Богу]»⁸⁶, божья милость может распространяться и на простых смертных. Например, погибшие в войне за веру являются априори чистыми,

⁸² аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 166.

⁸³ аль-Фараби. Философские трактаты, с. 288.

⁸⁴ Ибн Сина. Указания и наставления, с. 370.

⁸⁵ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 237.

⁸⁶ Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 153.

чистыми от грехов, и поэтому не нуждаются в омовении. Мусульманину, прошедшему на похоронах за табутом (носилки для покойника), в день Воскресения прощаются двадцать пять грехов, а тому, кто один нес тело умершего, — все грехи. Ибн Араби полагал, что гарантией милостивого воздаяния является слаженность и соразмерность земной жизни⁸⁷. Божьей милостью, несомненно, отмечены и благодеяния человека. «И что бы вы ни потратили из блага, будет полностью воздано вам, и вы не будете обижены» (2:274). «Если вы открыто делаете милостыню, то хорошо это; а если скроете ее, подавая ее бедным, то это — лучше для вас и покрывает для вас ваши злые деяния» (2:273).

Поскольку Пророк возвестил: «Приобретение — религиозная обязанность каждого мусульманина», «мусульманское право и этика исходили из того, что наиболее естественным и подобающим мусульманину является образ жизни зажиточного, экономически независимого горожанина»⁸⁸. Правовед Мухаммад аш-Шайбани в сочинении «Книга о приобретении [средств к существованию]», убежденный, что вера без дела мертва, высказывает мнение, будто блага, приобретенные трудом, не являются запретными, греховными (харам); наоборот, они достойны почитания, а сам труд есть подвиг, который вознаградится на том свете⁸⁹. Честный экономический успех признается, таким образом, в качестве знака благочестия и будущей райской жизни. И если ад-Димашки в «Книге указаний о правильной торговле» пишет, что «на этом свете торговля из способов пропитания самый превосходный и приносящий счастье»⁹⁰, то Кай-Кавус в «Кабус-намэ» дает своему сыну помимо прочих наилучший, по его мнению, совет: «Знай же, о сын, что ни из какой науки ты не извлечешь столько выгоды, как из [науки] духовной... займись богословием, дабы получить и этот мир, и мир будущий»⁹¹. «К соблюдающим справедливость вдобавок ко множеству благ в этом мире присовокупятся бесчисленные вознаграждения в том мире»⁹².

Человек будто бы берет на себя смелость по земным делам предопределить отношение к нему Аллаха, причем наряду с религиозным благочестием и аскетизмом появляется иное понимание служения Богу. Религиозные понятия благодати и греха в философии и литературе замещаются понятиями счастья и несчастья. Последние позволяют ориентировать человека и на жизнь в этом мире, и на жизнь

⁸⁷ Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 242.

⁸⁸ Большаков О.Г. Средневековый арабский город. — Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М., 1982, с. 206.

⁸⁹ Там же, с. 207.

⁹⁰ Там же, с. 210.

⁹¹ Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душ., 1986, с. 70.

⁹² Ибн Сина. Указания и наставления, с. 367.

будущую, но иначе, чем в теологии, рассматривают содержание этой ориентации. Выбатывается представление о негреховном, добродетельном поведении, которое должно или может стать угодным Богу и которое принесет человеку счастье.

Представление о бессмертии у фаласифа было несколько иным, нежели у обычных верующих и у теологов. Они склонялись к признанию бессмертия лишь разумной души, и потому все их рассуждения были направлены на то, чтобы убедить людей в необходимости развивать, совершенствовать эту душу. «С помощью разумной силы человек... отличает хорошее от дурного в нравах и действиях»⁹³.

Аль-Фараби в своих трактатах, касающихся социально-этической тематики, привлекает внимание к порокам людей и к порокам обществ, рисует картины разного рода городов, носителей тех или иных пороков: невежества, стяжательства, сладострастия, честолюбия, властолюбия и т.п. «Среди добровольных действий есть такие, которые препятствуют [достижению] счастья... Нравы и привычки, откуда эти действия исходят, — это недостатки, пороки и низости»⁹⁴. Но основное внимание и он, и Ибн Сина, и другие восточные перипатетики обращали скорее не на обличение пороков, а на утверждение идеи необходимого совершенствования, приближения к совершенству — совершенству Бога как идеала и посильному совершенству самого себя. Достижение этого состояния и есть счастье. Хотя последнее и предполагает видение зла, недостатков, но устремленность в этом акте прежде всего позитивная. Счастья «достигают только тогда, когда [человек] предпочитает прекрасные действия во всем, что он совершает, и на протяжении всей своей жизни»⁹⁵. По мнению аль-Фараби, даже те вещи (или люди), которые не получили с самого начала (как получили это небесные тела, или пророки, или добродетельные правители) всего, благодаря чему они существуют, «были наделены силой, благодаря которой они движутся к тому, чего они должны достичь, следуя таким образом цели Первопричины»⁹⁶.

Человек, обладающий здравым умом, обязан постичь Истину, даже пусть не до конца, и чем ближе он к ней подойдет, тем более счастливым он будет. «Хорошие деяния, за которыми сразу следует страдание, через известное время должны обязательно повлечь за собой удовольствие. И [наоборот], дурные деяния, за которыми сразу следует удовольствие, через известное время должны обязательно повлечь за собой страдание»⁹⁷. Аль-Фараби предлагает своего рода психологию греховности, рассуждая о необходимости знать и помнить о последст-

⁹³ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 49.

⁹⁴ аль-Фараби. Философские трактаты, с. 298.

⁹⁵ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 7.

⁹⁶ аль-Фараби. Философские трактаты, с. 311.

⁹⁷ аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 26–27.

виях действий, описывая связанные с поведением состояния страха, печали, досады⁹⁸.

Страх — страх смерти и наказания — становится одним из стимулов стремления к негреховному поведению, к совершенствованию. «В убытке остались те, которые считали ложью встречу с Аллахом» (6:31), те, которые говорят: «Это — только наша ближайшая жизнь, и мы не будем воскрешены» (6:29).

Фаласифа, как уже отмечалось, понимают бессмертие человека неортодоксально. Аль-Фараби считал, что коранические описания рая и ада нужно понимать как образы, нарисованные для «массы», для невежественных людей, не обладающих знаниями⁹⁹. Следствием буквального прочтения этих описаний и понимания жизни как лишь краткого этапа, предваряющего вечное пребывание в раю или аду, должен стать отказ от земной жизни¹⁰⁰.

Ни аль-Фараби, ни Ибн Сина, ни другие фаласифа не оценивают посюстороннее пребывание таким образом. Более того, многие трактаты аль-Фараби посвящены тому, как создать добродетельную, достойную жизнь, добродетельное, справедливое в аристотелевском понимании общество, как быть счастливым. Известно, что Аристотель, в отличие от Платона, не признавал блага самого по себе и считал счастье одним из человеческих благ, продуктом добродетели, труда, блаженством, в том числе и телесным, которого можно достигнуть и сохранить на всю оставшуюся жизнь¹⁰¹. И это особенно важно, раз земная жизнь кратковременна. Но само содержание истинного счастья, как оно представляется философам, это скорее стоический образ блаженства, обретаемого мудрецом. Если душа смертна, то всё — на этой земле. Если же бессмертны души людей добродетельных, то счастье земное и благое бессмертие совпадают.

О человеке, не понимающем, что такое наслаждение истиной, Ибн Сина пишет: «Он поклоняется всевышнему Аллаху и покоряется ему лишь для того, чтобы заручиться у него в Судный день правом на спасение и получить вкусную пищу, приятное питье и сладость совокупления... Ни в этом, ни в том мире в его уме нет никакой цели, кроме как насытить утробу и утолить страсть»¹⁰². Ориентироваться таким образом, считал Ибн Сина, может только полуневежественный, знающий предписания религии, но не проникнувший в их истинный, скрытый смысл. В «Послании о птицах» он говорит об истинном пути, который должен пройти человек. На этом пути и «дивные сады», и «горные вершины» (символы наук), и обитающие на них птицы, осыпаю-

⁹⁸ Там же, с. 28–31.

⁹⁹ См.: *аль-Фараби. Философские трактаты*, с. 357–358, 365.

¹⁰⁰ См. там же, с. 366.

¹⁰¹ *Аристотель. Никомахова этика*. Пер. Н.В. Брагинской. — *Аристотель. Сочинения*. Т. 4. М., 1984, с. 58–70.

¹⁰² *Ибн Сина. Указания и наставления*, с. 368.

щие благодеяниями птиц-путников, устремленных к городу, управляемому царем (символ Разума), в котором сосредоточено все совершенство и служение которому дает наивысшее счастье.

Посмертного наказания, такого, каким оно рисуется простолюдинам, нет; нет и райского счастья. Дело в том, что в процессе совершенствования человек достигает такого развития души, интеллекта, что он становится близок Активному интеллекту, независимому от материи. Наивысшее счастье «состоит в том, что человеческая душа поднимается до такого совершенного бытия, что она больше не нуждается в материи... и существует таким образом вечно»¹⁰³. Наследовавший в этике не только Аристотелю, но и Сократу, Платону и стоикам, аль-Фараби, разъясняя понятие счастья, пишет: «Действительное счастье не может существовать в этой жизни, а только в иной, следующей за этой жизнью, а это есть мир потусторонний». Все то, что обычно представляется счастьем: почести, богатство, наслаждения, — лишь воображаемое счастье¹⁰⁴. У человека есть две жизни — посюсторонняя и потусторонняя, и у каждой свое совершенство, причем совершенство последней жизни, т.е. высшее счастье, близость к абсолютному благу, зависит от степени совершенства первой. Все, что в первой жизни полезно для достижения счастья, является хотя и не абсолютным, но тоже благом, а то, что мешает ему, есть зло¹⁰⁵. Поскольку первая жизнь человека определяет характер последней, то «добродетельный человек должен не стремиться приблизить смерть, а всячески стараться продлить жизнь, что позволяет ему больше совершать таких поступков, которые сделают его счастливым»¹⁰⁶. Благо, которое тем самым накапливается им к моменту смерти, не отнимается смертью. Смерть не страшна ему, он хочет продления жизни лишь для свершения благ и возрастания счастья, состоящего в постижении истины здесь и созерцании Истины там.

Здесь, в этом мире, интеллектуальное напряжение, нацеленное на познание истины, открывающее завесу Истины, — интеллектуальный экстаз — сопровождается восторженным наслаждением. «Праведные мудрецы, освободившиеся от нечистых плотских пороков и отрешившиеся от суетных забот, проложат себе путь к святости и счастью, обретут высочайшее совершенство и достигнут наивысшего наслаждения... Чувство наслаждения не исчезает до тех пор, пока душа находится в теле»¹⁰⁷. «Созерцая совершенство и великолепие необходимо-сущего... они обладают высшим наслаждением и счастьем»¹⁰⁸. Для того чтобы связанная с телом душа могла обрести это состояние,

¹⁰³ аль-Фараби. Философские трактаты, с. 288.

¹⁰⁴ Там же, с. 176–177.

¹⁰⁵ См.: аль-Фараби. Социально-этические трактаты, с. 196.

¹⁰⁶ Там же, с. 243.

¹⁰⁷ Ибн Сина. Указания и наставления, с. 364.

¹⁰⁸ Там же, с. 157.

нужно очищать ее; в противном случае она будет постоянно ввергаться в порок и после трансцендирования, приносящего блаженство, снова погружаться в заботы, страдания, и человек останется таким же несчастным существом, каким был до погружения в экстаз. «Всякая душа — заложница того, что она приобрела» (74:41).

Избавиться от страданий и достичь умения получать истинное наслаждение можно лишь через самосовершенствование, т.е. через самосознание. Чтобы познать конечную истину мира, нужно познать себя. Постижение Истины становится не только интеллектуальным актом, но и моральным, свидетельствующим о чистоте разума и души.

Аль-Газали, как уже отмечалось, считал, что «обязанность каждого мусульманина начать со своей души, исправить ее...»¹⁰⁹. Здесь снова, но несколько иначе встает проблема онтологии добра и зла, «нужности» греха. Они нужны для того, чтобы человек постиг себя, понял, что обладает свободой, которая может иметь двоякую направленность и по отношению к другим, и по отношению к самому себе. Сопоставление своего поведения и сознания с заданными нравственными нормами помогает увидеть свою неправоту, «греховность» или убедиться в своей правоте и отстаивать ее. Настоящее освобождение, очищение происходит на разломе, на выборе одной из альтернатив, в результате осознания того, что их уживание невозможно, — иначе наступает полное разрушение человеческой самости, разрушение жизни человека. «Разве ты не видел того, кто взял своим богом страсть, и Аллах сбил его с пути...» (45:22). Этот аят Ибн Араби комментирует так: Аллах внушил человеку «колебание в знании, сделав его знание колебанием»¹¹⁰. Но двумыслие губительно, нужно найти единственно верное знание.

И все же построение концепции мира, покоящейся на благе зла, — вещь весьма сомнительная и опасная с нравственной точки зрения. Онтологизация зла, придание ему целесообразности соединяют его с необходимостью и могут сделать его страшной, губительной для человека силой. Идея благого, милостивого Бога должна полагать отделенность от него зла. Соединение в Боге добра и зла делает его «благим» в космическом, безразличном к человеку смысле, это скорее идея божественной законосообразности, благодати всего сущего — только в таком смысле Бог нравственно и интеллектуально конструктивен. Но приписывание Богу зла, понимаемого как нравственная категория, деструктивно, оно разрушает образ Бога как благого Творца, превращает его в сатанинское начало: «Поистине, Аллах не приказывает мерзости!» (7:27). Мерзость — от Сатаны, сбившего с пути родителей человека, а грех — от человека, сбившегося с пути.

¹⁰⁹ *аль-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 139.

¹¹⁰ *Ибн Араби*. Мекканские откровения, с. 168.

Чтобы получить надежду на спасение, человек должен исправить себя, осознав свои пороки. Интересно, что средневековое христианство использовало такой же путь, путь дробления греха на отдельные грехи, чтобы выйти из трудности, порожденной идеей неискоренимого первородного греха, принципиальной греховности человека. В Евангелии от Марка повествуется об изгнании нечистого духа из одержимого им гадаринянина; покинув этого человека, дух распался на «легион бесов», которые стали бессильны перед Иисусом и погибли, а бесноватый излечился. Перед единой нечистью человек бессилен, с ней справляется только Бог, но раздробленный, распавшийся грех, хотя он и велик числом, человеку под силу.

Бессилие перед онтологической ущербностью и требованием совершенства рождает отчаяние, из которого может совершиться восхождение, но которое способно (а чаще всего так и происходит) и погубить. Борьба же с отдельными грехами является вполне посильной. Грех не как какой-то отдельный проступок, а как сознание греховности вообще, когда человек берет на себя вину за происходящее, в котором конкретной его вины нет, в котором он виновен только косвенно (в качестве крупинки в цепи событий, ему неподвластных), такой грех у сильных личностей ведет к катарсису. Но пребывание в сознании греховности всех «нищих духом» может привести к гибели. Не случайно поэтому грех прощается — известно, что нет грехов непрощенных, есть грехи нераскайанные. Поэтому, возможно, разводится религиозное понятие греха, когда помышлять о чем-то недозволенном уже есть деяние, и юридическое понятие вины, когда принимается в расчет только деяние.

В хадисе о Зайде аль-Хайле приводятся его слова: «Я люблю добро и людей его; если могу сделать что-либо [доброе], я спешу сделать... Если же я не сумел совершить что-либо [доброе], я огорчаюсь и страстно стремлюсь совершить задуманное». На это Пророк сказал: «Это и есть признак Аллаха»¹¹¹. В качестве признака Аллаха выделяется не только делание добра, но и умение понять, почему человек не совершил его. Очевидно, можно добавить, что таковым является и видение недостатков, пороков, препятствующих благодеяниям, и отступлений от Пути, т.е. грехов. «Он проложил нам... путь религиозного Закона, ведущий к спасению. Аллах пояснил для нас, [в чем заключается] этот путь, предостерег нас от недостойных деяний и потребовал от нас избегать подлых и порицаемых черт характера»¹¹². «И знает он (человек. — Е. Ф.) в душе, что в нем ложь, а что правда, ибо ничто не пребывает в неведении о своем состоянии»¹¹³. У человека есть своеобразное внутреннее чувство, которое свидетельствует о его истинном

¹¹¹ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 192.

¹¹² Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 192.

¹¹³ Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 286.

состоянии, и это чувство — совесть, — являющееся одновременно и знанием себя. «Ведь человек тогда самого себя наблюдатель. И хотя бы он изложил свои извинения» (75:14–15). Стыд (хаджал), осознание вины (занб), совесть (дамйр) помогают преодолеть раз-вращение, распавшийся грех и совершить воз-вращение, восхождение к чистоте и к Богу. Аллах определил путь, по которому должен идти человек. Отступив от этого пути, человек разрывает свою связь с Аллахом, но покаяние (тауба) позволяет ее восстановить.

Так наряду с разработкой концепций знания, необходимости совершенствования способностей разума (его обогащения и оттачивания) появляются учения о разуме как орудии нравственного самосовершенствования, направленном на интроспекцию. В просторечии, замечает аль-Фараби, люди «разумным называют того, кто добродетелен и способен избрать добро и избежать зла»¹¹⁴. Такой разум задает цель, смысл всему познанию. Мир предстает проекцией этого смысла, через его призму видятся и понимаются все предметы, явления, события.

«Бог, — говорится в одном из хадисов, — сотворил Адама по образу своему». В «Мусульманской священной истории», написанной Т.Ибрагимом и Н.Ефремовой, так комментируются споры вокруг коранического учения о сотворении человека: «Некоторые мусульмане, склонные к антропоморфизму, к наделению Бога человеческим обликом, толкуют хадис почти буквально. Другие, отождествляющие Бога со Вселенной, изображают человека как микрокосм, малый мир, уменьшенную, но самую совершенную копию большого мира. Для третьих же упомянутый хадис выражает прежде всего мысль о том, что душа человека есть частица духа Божьего»¹¹⁵. Этот хадис привлек особенно пристальное внимание суфиев, разработавших доктрину о человеке как микромире, через который предстает истина макромира. Ибн Араби ссылается на слова Мухаммада: «Кто познает душу свою, тот познает Господа своего»¹¹⁶.

Но познать совершенного Господа через свою душу можно только в том случае, если душа эта будет близка ему, т.е. близка к совершенству, чиста. Следовательно, нужно освободить душу от пороков, от греха.

В католицизме и православии основную роль в исправлении души играет церковь, институт исповеди и покаяния. Человек отчитывается перед священником, посредником Бога, в своих прегрешениях, тем самым выявляя и оценивая их.

В исламе такого института нет, в исламе человек стоит или перед другими людьми (в случае проступка перед ними либо суда), или перед Богом, но перед Богом в любом случае. Думается, это связано

¹¹⁴ аль-Фараби. О значениях [слова] разум. — аль-Фараби. О разуме и науке, с. 4.

¹¹⁵ Ибрагим Т., Ефремова Н. Мусульманская священная история, с. 19.

¹¹⁶ Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 173.

с тем, что лишь Бог может судить о действительной греховности человека, нарушении им божественного порядка, схождении с «прямого пути». Даже переданная через слово Божье, через Коран, божественная истина понимается неодинаково, о чем говорит наличие многочисленных сект ересей. «У Него — ключи тайного; знает их только Он» (6:59). Поэтому люди далеко не всегда могут судить о характере и последствиях какого-либо поступка, не относящегося к сфере юрисдикции. Наиболее решительно и последовательно на этом настаивали суфии. Ибн аль-Фарид так выражал свое понимание собственной ответственности:

И пусть меня отторгнет целый свет!

Его сужденье — суета сует.

Тебе открыт, Тебя лишь слышу я,

И только Ты — строжайший мой судья¹¹⁷.

Никто не может знать о роли того или иного поступка в цепочке взаимосвязей, о его «космическом» смысле и о последствиях для совершившего его. Кроме того, проступок, если говорить о греховном поступке (занб), с точки зрения одного лица является таковым, другие же могут оценить его иначе — сама квалификация проступка зачастую неоднозначна и субъективна. Об этом свидетельствуют хотя бы споры в среде мутазилитов о тяжком грехе (кабира). Оценка даже такого, казалось бы, бесспорного греха была разной. Так, Сумама ан-Нумайри полагал, что находящийся между верой и неверием нечестивый (многобожник, иудей, христианин, дуалист и пр.), если умрет нераскаившимся, то будет вечно пребывать в аду, а по воскрешении превратится в прах. Хариджиты-ва'идиты полагали, что «тяжкий грех не причиняет вреда при [наличии] веры. Напротив... действие не является основой веры... равно как не принесет пользу повиновение при неверии»¹¹⁸. Здесь греховность определяется через веру как внутреннее переживание. Грешник, согласно Василю ибн Ата, не является безусловно верующим, но и не является безусловно неверующим, так как «с ним остаются слова исповедания веры и все прочие добрые дела — нет основания отвергать их»¹¹⁹.

Со временем, с завершением покорения иноверцев, в определении сущности веры, для обозначения которой в теологии использовались два понятия — *ислām* и *имāн*, акцент перемещается в пользу *имāн*, веры, означающей не только покорность Аллаху, словесное признание его как единого и единственного (этим считали возможным ограничиться упомянутые мурджииты), но и внутреннее принятие Послания, признание истинности Аллаха умом и сердцем — на таком понимании

¹¹⁷ Арабская поэзия средних веков. Пер. З.Миркиной. М., 1975, с. 526.

¹¹⁸ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 58.

¹¹⁹ Там же.

веры настаивали хариджиты, мутазилиты, ханбалиты. Появление неудовлетворенности внешним актом благочестия и отдачу предпочтения вере как внутреннему состоянию нередко связывают с оппозицией аскетов режиму Омейядов, при которых процветала спекуляция святостью. Выступая против «лицемеров», сторонники аскезы утверждали, что доброе дело — это прежде всего искреннее намерение (ниййа) его совершения.

В труде «Воскрешение наук о вере» аль-Газали приводит мнения некоторых теологов: «Ищи намерение к действию прежде, чем действие; пока ты стремишься к добру, ты с добром»; «тот, кто намеревается совершить добро, подобен тому, кто совершает его»; «грехи ваши таятся глубже, чем могут быть замечены»; «их судят в Судный день в зависимости от их намерений». И завершает эти высказывания мнение самого аль-Газали: «Намерения являются основой действий... намерение само по себе останется благом, даже если действие не совершится из-за преграды»¹²⁰. Как сказал Пророк: «Все дела по намерениям». Очевидно, все сказанное относится к пониманию греха.

Исходя из таких соображений люди, поскольку они не могут проникнуть в мир намерений, меньше всего могут судить о характере поступков. Его может знать лишь Бог. Он знает и потаенные мысли, двигавшие человеком и даже не нашедшие воплощения. «Поистине, Он знает про то, что внутри» (67:13); Им «будет обнаружено то, что внутри» (100:10).

Некоторые функции предварительного суда, суда земного, берут на себя особые инстанции — юридические и моральные. В христианстве божественного судью отчасти замещает церковь. В исламе в роли наставников, учителей выступают шейхи, улама', они являются посредниками в акте покаяния (тауба) — обряде очищения в суфизме¹²¹ и снятии тяжести греха в каламе. В некоторых аятах содержится идея заступничества (шафā'а) Пророка перед Богом (9:14, 81, 85). Хотя в них говорится о неприятии заступничества за неверных и «лицемеров», но согрешившие правоверные могут надеяться на него. У шиитов в роли заступников выступают имамы. На могиле умершего после захоронения читают суру «аль-Кадар» и просят отпущения грехов. Мотив мольбы о прощении и благодеянии Бога содержится в намазе по покойнику: «О Господи, отпусти грехи всем верующим и всем правоверным, живым среди них и мертвым. Одари нас и их благодатью Своей, ибо, воистину, Ты — отвечающий на мольбы и Ты — всемогущий»¹²². Далее следует такое обращение к Аллаху: «О Господи, если

¹²⁰ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 262.

¹²¹ См.: Кириллина С.А. Культово-обрядовая практика суфийских братств Египта (XIX — начало XX века). — Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989, с. 83.

¹²² Цит. по: Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997, с. 70.

он (покойник. — *Е.Ф.*) был хорошим человеком, увеличить для него милость Свою, а если он был плохим, то прости и отпусти ему грехи»¹²³. Если согрешивший «покаялся и осознал свое нерадение, он заслуживает того, чтобы надеяться, что покаяние будет принято»¹²⁴. «Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел» (93:3), «и если кто сделает зло или обидит свою душу, а потом попросит у Аллаха прощения, он найдет Аллаха прощающим, милостивым» (4:110). Даже тяжкий грех может быть прощен, если в нем не упорствовать, однако «кто покаялся в тяжком грехе, затем повторил его, тот заслужил первоначальное наказание, ибо покаяние его было принято с условием, что он не повторит [грех]» (Бишр аль-Му'тамир)¹²⁵.

Но и менее страшные проступки также нуждаются в осмыслении. Некто сказал: «Просыпайтесь утром с покаянием и засыпайте вечером с покаянием, и все, что есть у вас, будет прощено»¹²⁶. В исламе предполагается возможность и другого своеобразного заступничества за умершего, которое состоит в выполнении родственниками религиозных обязательств, которые не выполнил тот. В шиизме имамитского толка разработана процедура отправления намазов, пропущенных покойником при жизни: они должны быть совершены старшим сыном, но для этого можно и нанять какого-то человека, будучи уверенным, что он честно выполнит порученное ему¹²⁷. Если старший сын умрет раньше исполнения долга, то для второго сына намазы и посты за отца уже необязательны. В качестве заступника может выступать также и умерший. Для этого на ветки дерева, посаженного у могилы, привязывают лоскутки ткани, символизирующие просьбы, адресованные духу умершего.

Наряду с Богом как совершенством ислам задает земной образец, с которым имеет дело сознание верующего. Это — Пророк, Совершенный человек, святые. Желательно, чтобы мусульманин не просто выполнял предписания религии, а ориентировался в своем поведении на такого божественного избранника, на его путь служения Богу, хотя он ни в коем случае не должен заменять Бога, превращаться в подобие идола.

В данном отношении ислам сходен с христианством, и все же между ними, как представляется, есть серьезная разница, определяемая некоторыми исходными постулатами. Идея первородного греха и образ Иисуса, искупившего этот грех своими страданиями, должны рождать в верующем мучительное для него, трагическое сознание

¹²³ Там же, с. 70.

¹²⁴ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 190.

¹²⁵ аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах, с. 70.

¹²⁶ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 262.

¹²⁷ Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме, с. 73–76.

вечного долга перед Христом, сознание вины за грех прародителей, за свою ущербность и несовершенство, сознание своей недостойности искупительной жертвы. Предполагается, что это напряжение снимается через институт исповеди — покаяния в грехах, работу совести (покаяния не публичного, а тайного, интимного, хотя в эпоху средневековья церковь нередко практиковала и показательные публичные раскаяния грешников). Через исповедь Бог освобождает человека от конкретной вины, прощает его, благословляя жить и действовать дальше. Но образ Иисуса-мученика остается, и сознание греховности вновь возникает, и все повторяется заново. Верующий находится в перманентном состоянии «угрызений совести», «терзаний совести», сознания, что он поступает не по Закону, незаслуженно пользуется милосердием Бога и предает его любовь. Человек борется с собой, стремясь к идеалу, сознавая бессилие приблизиться к нему и постоянно испытывая от этого крестные душевные муки. «Через опознание своей вины он в обновлении ума хочет реализованности несовершенства, дабы претерпеть его как кару за свою вину. Такое новое понимание есть покаяние или умоперемена, которая в наибольшей своей силе становится последним судом»¹²⁸. На этом пути происходит формирование личности, творение ею самой себя.

В суфизме переживание отношений с Богом сходно с описанным. Но в остальных направлениях исламской мысли общение с Аллахом более уравновешенно. В исламе нет института исповеди. Аллах (и не только устрашающий, но и просто указующий путь) все время должен присутствовать в сознании верующего благодаря непрерывной многократной молитве, которая напоминает ему о том, что он обязан делать, каково богоугодное поведение; она не столько подвергает его душевной экзекуции за прегрешения, сколько нацеливает, наставляет на добродетели. Мухаммад, говоря о молитве, учил: «Каждому из рабов, кто читает ее ночью, посылает Аллах ангелов, которые охраняют его в его вере и в его мирской жизни и желают ему прощения [грехов] и милосердия [божия]»¹²⁹.

В то же время истинно верующий не довольствуется простой молитвой и добрыми делами, обозначенными в шариате, но стремится и к благомыслию, к совершенствованию себя, познанию себя, анализу своих мыслей и поступков, т.е. формирует свою личность. Его общение с Богом сугубо личное, не опосредовано никем. Это не столько покаяние, сколько работа по позитивному совершенствованию. Нет унаследованной греховности — нет и потребности в избавлении от нее. Даже в суфизме, насыщенном драматизмом переживаний недостижимости Возлюбленной, покаяние в привычном смысле составляет

¹²⁸ Ванеев А. Два года в Абези. В память о Л.П.Карсавине. — Наше наследие. 1990, IV, с. 94.

¹²⁹ Хрестоматия по исламу, с. 60.

лишь этап в формировании сознания, в постоянной же практике тариката «тауба» означает главным образом очищение — очищение от мирского, которое позволяет, не отвлекаясь суетными заботами, погрузиться в созерцание Бога, в восторг и муки любви к нему. Сознание, что Бог милостив, любящ и потому прощающ, Ибн Араби выразил так: «Его любовь опережала Его гнев, если кто-то и оказывается в числе несчастных, все равно неизбежно наступят всеобъемлющая Божья милость, Божье попечительство и изначальная Божественная любовь, которая определяет исход»¹³⁰.

Христианское покаяние, возможно, активизирует душевное совершенствование, является творческим началом, но страсти, подчас рождаемые им, способны наносить ущерб, т.е. покаяние может породить зло и грех, против которых оно, как предполагается, направлено. Как заметил в романе «Имя розы» его автор Умберто Эко, «из жажды покаяния и из намерения очистить мир могут выйти кровопролития и человекоубийство»¹³¹. Об этом же, по сути дела, говорится и в упоминавшемся романе Е. Анджиевского. Граф Шартрский, спровоцировавший крестовый поход детей, в котором многие из них погибли, признается: «Я совершил это страшное злодеяние, поскольку, исполненный веры и надежды, считал, что если на нас плащи крестоносцев и мы дали обет жертвовать всем ради освобождения Гроба Господня из-под ига неверных, то все, что мы делаем, правильно и необходимо, ибо служит единственной и высочайшей цели. То было заблуждение моей святой веры»¹³².

Страшное преступление может быть совершено против веры, но оно возможно и во имя веры, соответствующим образом понимаемой. И здесь встают вопросы: где истина? какие деяния человека благие, а какие греховные? где критерий этого? на что можно опереться?

Абд аль-Джаббар писал: для того чтобы положить конец греху, «нужно знать, что твое вмешательство не принесет еще большего зла... знать, что оно принесет пользу»¹³³. «...И не даст Он узнать сокровенное у Него никому, кроме тех, к кому Он соблаговолил как к посланнику» (72:26–27). В романе Умберто Эко даже пророкам не оставляется эта прерогатива: «Антихрист способен родиться из того же благочестия, из той же любви к Господу, однако чрезмерной. Из любви к истине. Как еретик рождается из святого, а бесноватый — из провидца. Бойся, Адсон, пророков и тех, кто расположен отдать жизнь за истину. Обычно они вместе со своей отдают жизни многих других. Иногда еще до того, как отдать свою. А иногда — вместо того, чтобы отдать свою... Должно быть, обязанность всякого, кто любит людей, —

¹³⁰ Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 192.

¹³¹ Иностранная литература. 1988, № 9, с. 96.

¹³² Там же, 1990, № 1, с. 106.

¹³³ Цит. по: Мусаев М. Мутазилиды. М., 1997, с. 62.

учить смеяться над истиной, учить смеяться саму истину, так как единственная твердая истина — что надо освобождаться от нездоровой страсти к истине»¹³⁴.

Признаем, что посланники знают истину (здесь имеется в виду истина земная), она изложена, сформулирована в словах, переданных Пророку, и зафиксирована в Писании. Но Пророк смертен, его знание умирает вместе с ним. Дальше начинаются толкования произнесенных им слов, а слово неоднозначно. Васил ибн Ата говорил: и Осман и Али могут ошибаться. Значит, кто-то из них впал в грех, а кто — неизвестно, и знает об этом лишь Аллах¹³⁵. Но если ошибаются праведные халифы, то тем более может заблуждаться разум простого верующего. «Разум в мысленных рассуждениях своих не способен постичь миропорядок таким, какой он есть... Посему полное знание — только в божественном проявлении, когда снимает Бог покрывало с зеницы тонкой пронизательности (басйра) и с очей»¹³⁶.

Ибн Араби приводит слова Абу Бакра: «неспособность достичь понимания [уже есть] понимание» — и поясняет: «Поэтому твое знание о том, что есть нечто непознаваемое, уже есть само по себе правильное знание, и ты знаешь его без всякого сомнения»¹³⁷.

Отказ от знания, от разумения есть грех, но и разумность не должна перерасти в самодовольный рационализм, в эквилибристику ума. «В погоне за греховным рационализмом сознание лишается присущей всему бытию рациональности. Из-за умствования оно перестает созерцать умно»¹³⁸. «Если бы сии разумы, лишь собой руководствующиеся, вняли наделенным откровением и небесной поддержкой, то выпрямились бы»¹³⁹. «Заблуждаются те, кто пытается познать запредельное, не опираясь на начертания Всевышнего, отвергая истинное, находясь во власти своей спеси и в плену побуждений самости»¹⁴⁰.

Все нетрадиционалистски мыслящие теологи и фаласифа подчеркивали роль разума в постижении истины, и даже трансцендентной Истины. Они настаивали на необходимости логики как основания правильного мышления, правильной организации знаний, на критическом отношении к знанию, не проверенному логикой, на сомнении в таком знании. Хотя сомнение, согласно Корану (как и христианскому учению), является грехом, однако многие теологи считали, что без сомнения нет истинной веры, что только человек, прошедший через этот этап, обретает глубокую, осознанную веру. Освобождение от терзаю-

¹³⁴ Иностранная литература. 1988, № 9, с. 86.

¹³⁵ См.: Мусаев М. Мутазилиды, с. 61.

¹³⁶ Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 213.

¹³⁷ Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 168.

¹³⁸ Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. I, ч. I. М., 1990, с. 179.

¹³⁹ аль-Кирмани. Успокоение разума, с. 383.

¹⁴⁰ Там же, с. 459.

щих сомнений позволяет вступить на путь, выводящий за пределы рационального знания, обогащающий верующего такими способностями, как мистическое озарение или интеллектуальная интуиция. И если последняя является все же продолжением напряженной деятельности разума, дополняемой иными возможностями духа, то мистическое озарение имеет несколько другую основу. Оно тесно связано с эмоциональным переживанием недостаточности веры, невозможности обрести безусловность веры; оно скорее означает признание собственного бессилия и вручение себя в руки милостивого Бога и надежду на его благоволение.

Именно эти переживания в обретении веры описал в сочинении «Избавляющий от заблуждения» аль-Газали. Это акт, подготовленный напряженной душевной и духовной работой верующего, но завершенный лишь благодаря божественной благодати, сошедшей на него. Спасение приходит через благодать. А.А.Столяров в предисловии к «Исповеди» Блаженного Августина так излагает взгляд Августина на нужду человека в помощи. Адам, совершив грех по своей воле, стал смертным и уже не мог своими силами достигать добра. Этот грех, переносимый на другие поколения, стал родовым проклятием человечества. Добавляемые к первородному новые грехи людей увеличивают общую «массу греха». Но само человечество неспособно стать на истинный путь, и лишь божественная благодать может вылечить душу человека¹⁴¹.

Однако божественная благодать — дар нечастый, и если у человека нет способности проделать напряженную душевную работу и заслужить благодать, то ему на помощь приходят учение Пророка, переданное им слово божие и жизнь и деяния самого Пророка — нужно положиться на них, довериться им. «Весть Его правдива, и верить ей должно, независимо от того, постиг ли ты знание, заключенное в словах его, или не постиг»¹⁴². Эту мысль Ибн Араби несколько варьирует в другом своем трактате: «И верно как то, что ислам есть воздаяние, так и то, что религия — ислам, а ислам есть повиновение, так что повинуется человек и приятному, и неприятному, то есть воздаянию»¹⁴³. Посланник предохраняет от тяжких грехов, указывая путь, по которому нужно следовать; он напоминает о запретах и повелениях Аллаха, что потом делает и молитва. Аль-Кирмани предостерегает от следования тем, кто, «целиком отдавшись начертаниям своего разума», отверг «водительство наместников Всевышнего по верному пути к спасению». «Счастье души, — пишет он, — обретается только тогда, когда получает она от них руководство в деяниях и знаниях»¹⁴⁴. Сам по себе ра-

¹⁴¹ См.: Столяров А.А. Предисловие. — *Аврелий Августин. Исповедь*, с. 38–39.

¹⁴² Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 254.

¹⁴³ Ибн Араби. Мекканские откровения, с. 184.

¹⁴⁴ аль-Кирмани. Успокоение разума, с. 461.

зум не определяет ни добродетели, ни злодеяния. Все эти обязанности определены откровением, и разум должен лишь послушно следовать его указаниям — так полагали теологи-ашариты¹⁴⁵.

Но здесь снова возникает проблема толкования, и выход из нее — фактический отказ от разума. Разум, оказывается, нужен только для того, чтобы человек признал его бессилие в установлении истины, разрешении сомнений и покорно отдал себя милости Аллаха, обретя наконец покой.

Понятие «покой» пронизывает почти все учения. Это или «покой ума» (аль-Кинди, аль-Фараби), или «покой сердца», «покой души» (мутакаллимы и суфии). Сочинение крупнейшего философа-исмаилита аль-Кирмани так и называется — «Рāха ал-'ақл» («Успокоение разума»).

Аллах может наделить человека знанием, которое «дарует знающему всемерный покой, дарует ему также и лютую муку»¹⁴⁶. Измученный поисками истины, прошедший через сомнения, которые суть распад личности, разум наконец восстанавливает ее единство и завершает свой путь в покое. Успокоение его свидетельствует о том, что он исчерпал свои возможности, признал поражение своей гордыни или достиг истины. Покой, таким образом, становится свидетельством истины, знаком и мерилom истинного благодатного состояния человека, преодолевшего все соблазны, претензии на самодостаточность, самостоятельность и вернувшегося к целомудренной простоте. Получение всех знаний первоначал сущего и ступеней его бытия «потребно разуму, чтобы, стяжав святую чистоту, достичь безмятежности»¹⁴⁷.

Однако обретение покоя возможно и после смерти — и успокоение разума, соединившегося с Мировым разумом и наслаждающегося общением с другими разумами, и такое же успокоение души или сердца, освобожденных от терзаний и горестей земного мира. «Несовершенному человеческому разуму, — пишет исследователь наследия аль-Кирмани А.В.Смирнов, — предстоит путь, чтобы достичь того же совершенства, которое отличает Первый Разум и которое проявляется в вечном блаженстве и успокоении»¹⁴⁸.

Земная жизнь предстает в таком случае как сфера, в которой можно достичь счастья и блаженства, но эти состояния эпизодичны и кратковременны. «Здесьная жизнь — только игра и забава» (6:32). Согласно кораническому учению, привязывать себя к дольнему миру — значит изменять Богу. Этот мир — только часть Истины, но не вся она; грешно цепляться за смертное, тленное, надо думать и о блажен-

¹⁴⁵ См.: *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 97.

¹⁴⁶ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 213.

¹⁴⁷ *аль-Кирмани*. Успокоение разума, с. 24.

¹⁴⁸ *Смирнов А.В.* Формула совершенства: завершенность круга. — *аль-Кирмани*. Успокоение разума, с. 11.

ном бессмертии. «Да, вы предпочитаете жизнь ближайшую, а последняя лучше и длительнее» (87:16–17). Более того, тому, кто не думает о посмертном воздаянии, пребывая в пучине земных страстей, уготована геенна. Этот мир дан Богом, в нем проходит часть человеческой жизни, когда человек готовится к встрече с Богом, к возвращению к нему. Греховна привязанность человека к себе в качестве земного существа, но, считал аль-Газали, столь же пагубна и ненависть к себе, к своей ущербности, ибо это обратная сторона любви, поглощающая думы и чувства и отвлекающая от Всевышнего¹⁴⁹. Ненавидящий мир, полагает аль-Газали, идет по пути приближения к Аллаху. «Мир — преграда перед Всевышним, и достичь Его можно, лишь убрав преграду»¹⁵⁰.

Сознавая временность земной жизни, нельзя пренебрегать этим божьим даром и его предназначением; помня о смерти, нужно жизнь организовать так, чтобы стать достойным милости божьей. Аллах во все не призывает людей думать лишь о смерти, пытаться скорее расстаться с жизнью. Поэтому сознательное лишение себя жизни столь же греховно, сколь и цепляние за нее. В акте самоубийства человек отвергает мудрость Бога, противопоставляет себя ему. В этом акте обнаруживается также и гордыня индивида, противопоставляющего себя роду, общине, обществу.

В традиционных религиях самоубийство бывает узаконено, может входить в состав обычая (самосожжение вдов в индуизме, вручение себя смерти у индейцев, японцев и т.п.). Самопожертвование ради какой-либо общезначимой цели признается и монотеистическими религиями (распятие Христа, исламские мученики-святые, сжигающие себя раскольники и многое другое). Но все эти обычаи или допущения говорят о том, что самоубийство признается, допускается, как право, тогда, когда оно целесообразно для сохранения рода. Когда же отсутствует экстремальная ситуация, самоубийство становится разрушительным для общества — самоубийца бросает вызов другим, обвиняет других и в то же время ставит себя над ними, возвышает значимость индивидуального «Я», его особенность и обособленность. «Эгоистический самоубийца», как назвал его Дюркгейм, нарушает не только божественный Закон, противопоставляя ему свою волю, но и закон общежития, согласно которому воля индивида не должна вступать в противоречие с волей общины, рода. Свободное волеизъявление есть протест против общих установлений.

Поэтому в Коране содержится порицание и пессимизма как питательной почвы для суицидальных настроений.

Понятие греха в конечном счете имеет отношение прежде всего к роду, хотя прилагается как будто к индивиду. То, что греховно,

¹⁴⁹ аль-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 195.

¹⁵⁰ Там же.

через индивида наносит вред роду. За индивидом стоит община, род, на их сохранность направлены заповеди, нарушение которых губительно для индивида, губительно для рода. Индивид, соблюдая заповеди, обязан охранять род; даже совесть, интимное сознание, имеет источником сознание родовое, общинное, воплощенное в божественных установлениях. И хотя грех подразумевает проступок человека перед собой (как влекущий разрушение в этой жизни и наказание в той) и перед Богом (как нарушающий Порядок), реально он представляет разной степени угрозу обществу. «Всех дальше от счастья тот, кто установлениями общины пренебрегает и законы исповедания нарушает; и всех более потерял тот, кто на ветер дни жизни пустил, ради страстей и капризов своих религию забыв»¹⁵¹.

Очистительной силой для индивида являются его совесть и покаяние как следствие ее наличия. Но есть и грехи коллективные, и в коллективных преступлениях совесть индивида приглушается — коллектив «повязывает» индивида общей виной, а тот свою личную вину перекладывает на коллектив. Вина ложится на всех вместе и ни на кого в частности — такое преступление и легче оправдать какой-либо идеей. О растлевающем воздействии такого рода преступлений писал Августин, вспоминая о грехах своей юности: «Наслаждение... было в самом преступлении и создавалось сообществом вместе грешивших... О, вражеская дружба, неуловимый разврат ума... Стыдно быть бесстыдным»¹⁵². В конце концов совесть высвобождает индивида из-под влияния коллектива, и он может покаяться и искупить грех¹⁵³ добрыми делами. С коллективом, тем более таким значительным, как секта, род, народ, проблема вины, греха обстоит сложнее, но она не снимается. Во всяком случае, в исламе если и не часто говорится о коллективном покаянии, то ясно обозначены последствия такого рода греха — Аллах наказывает неумолимо: «...Аллах не ведет народа распутного!» (9:24). «Сколько селений Мы погубили!» — напоминает он тем, кто не повинуется его указаниям. Он наказал израильтян, повелев: «Они будут скитаться по земле; не скорби же о народе распутном!» (5:29, см. также 9:2). В некоторых аятах порицаются иудеи и христиане как несправедливые народы, которых не ведет Аллах (5:56, 62). «Мы бросили между ними вражду и ненависть до дня вос-

¹⁵¹ аль-Кирмани. Успокоение разума, с. 22–23.

¹⁵² Аврелий Августин. Исповедь, с. 84.

¹⁵³ Понятие «искупление» греха — в буквальном смысле «купление», покупка отпущения греха — характерно скорее для христианства, признающего и даже вводящего пожертвования для церкви, с которой будто бы совершается сделка денежная, заменяющая благие дела для людей, благое поведение. Но в исламе этот мотив тоже прослеживается: «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день... пока они не дадут откупа...» (9:29); «...есть и такие, что заключили завет с Аллахом: „Если Он дарует нам от Своей щедрости, то мы, конечно, будем ...праведными“» (9:76, см. также 9:104).

кресения... И стремятся они по земле с нечестием, а Аллах не любит распространяющих нечестие!» (5:69). Если какой-нибудь народ не выступит на пути Аллаха, он покарает его «мучительным наказанием» и даже может заменить «другим народом» (9:39). К тому же он дает правоверным прерогативу вершить суд над многобожниками (9:5), ибо «они — преступники» (9:9) и «большая часть их — распутники» (9:8).

Фактов покаяния за такое бесчестье Коран не фиксирует, но намек на покаяние, вернее, божественное пожелание, надежда на него в нем содержится: «Неужели они не обратятся к Аллаху и не попросят у Него прощения? Ведь Аллах — прощающий, милостивый!» (5:78). Или: «А если они обратились, и выполнили молитву, и дали очищение, то они — братья ваши в религии» (9:11).

В «Трактате о жителях добродетельного города» аль-Фараби описывает нравы недобродетельных городов — невежественных, заблудших и т.п., в которых господствуют страсть к плотским наслаждениям, богатству, честолюбию, властолюбию¹⁵⁴. К сожалению, никакого анализа при этом не дается — коллективному греху недобродетельных городов просто противопоставляется добродетельный город, жители которого вместе и порознь совершают добродетели, проявляя в этом упорство и настойчивость, совершенствуя свои души, а тем самым и «единую» душу. Результатом такой деятельности является то, что душа перестает нуждаться в материи, освобождается от нее и достигает счастья¹⁵⁵.

В этом, согласно аль-Фараби и почти всем арабским философам, смысл и предназначение человека, в этом смысл жизни, данной ему Богом. Как писал аль-Кирмани: «У истины — свои приметы, и у всего — свой строй и порядок; добродетель требуется, а способность добыть ее — даруема; счастье с совершенством неразрывно, а вечная жизнь с исполнением обрядов Закона крепко связана»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ См.: аль-Фараби. Философские трактаты, с. 322–325.

¹⁵⁵ См. там же, с. 326–329.

¹⁵⁶ аль-Кирмани. Успокоение разума, с. 22.

Н.В.Ефремова

ПРОБЛЕМА БЕССМЕРТИЯ В ФИЛОСОФИИ КЛАССИЧЕСКОГО ИСЛАМА

Иммортология играет ключевую роль в арабо-мусульманской культуре, причем не только в религиозно-теологических учениях, но и в собственно философских. При ближайшем рассмотрении арабо-мусульманской философской парадигмы¹ обнаруживается, что все онтолого-космогонические построения оказываются своего рода прологом к иммортологической проблематике, в рамках которой выстраивается восходящая дуга на Великом Круге бытия.

Проблема бессмертия души в арабо-мусульманской культуре ставилась как проблема «возвращения» (*ма'ād*; реже «воскрешение» — *хаишр*, *ба'с*). По свидетельствам средневековых доксографов, относительно вопроса о «возвращении» выкристаллизовались пять основных подходов.

Согласно первому из них, бессмертие, «возвращение» — лишь телесное. Таково мнение большинства мутакаллимов. Сторонники же второго подхода, философы, утверждают бессмертие только души. Третий подход характерен для большинства мусульман: бессмертны и душа, и тело. В противоположность этим представлениям атеисты-натуралисты (*таби'ийун*) отвергают бессмертие в любом качестве. Наконец, есть и такие мыслители, которые (вслед за Галеном) оставляют данный вопрос открытым, воздерживаясь от утвердительного или отрицательного высказывания².

Как ни странно, но в каламе, претендующем на рациональное обоснование догматов ислама, учение о бессмертии души оказывается

¹ Здесь и далее в статье речь идет о *фальсафа* — ведущем направлении арабо-мусульманской философии, развивавшем античные модели философствования. Фальсафа представлена прежде всего восточным аристотелизмом (перипатетизмом), крупнейшими мыслителями которого являлись аль-Фараби, Ибн-Сина (Авиценна) и Ибн-Рушд (Аверроэс).

² *ат-Таханави*. Кашшāф истилаḥāt аль-фунūн. Т. 2. Каир, 1962, с. 33–34; *аль-Иджи*. Аль-Мавāқиф (с комментариями аль-Джурджани и др.). Т. 3. Истамбул, 1311 г.х., с. 222–230; *ат-Туси*. Талḥиḥ аль-Муḥаḥṣал. Тегеран, 1980, с. 379 и сл.

в принципе недоказуемым. Более того, окказионализм мутакаллимов, с его принципом непрерывного творения акциденций, закрывает путь к утверждению о бессмертии души, рассматриваемому учителями калама как акциденция тела.

Парадоксальным оказывается и тот факт, что философское обоснование бессмертия души мы находим именно в восточном перипатетизме, который нередко рассматривался как чуждое «правоверному» исламу мировоззрение. Перипатетики, правда, развивали интеллектуалистскую, элитарную иммортологию, отстаивающую бессмертие лишь «разумной души», а значит, только избранных, посвященных людей. Вместе с тем в своих экзотерических произведениях, адресованных «широкой публике», они признают также бессмертие «невежественных» и «недобродетельных» душ, в этом контексте приходя к идеям, предвосхищающим кантовский «практицизм».

О телесном воскрешении

Кораническая концепция. Большое место в Коране занимает обоснование телесного воскрешения, особенно чуждого арабийским язычникам, которые, по свидетельству Священного Писания, вопрошали:

Кто же оживит кости,
Уже истлевшие?

(36:78)³

Неужто, после того как умрем
И превратимся в прах и кости,
Мы будем воскрешены,
А еще и прашуры наши?!

(37:16–17)

Коран развивает различные типы доказательства воскрешения мертвых. Прежде всего это аргументы, исходящие из всемогущества Творца:

Неужели они не ведают, что Бог,
Который создал небеса и землю,
Не утомившись этим,
В силах оживить мертвых?
Да, воистину, Он — всемогущ.

(46:33)

³ Здесь и далее цитаты из Корана приводятся в авторском переводе. Первая цифра указывает номер главы-суры, а вторая — номер стиха-айата.

Подобно тому как Всевышний в первый раз сотворил человека, Он может сотворить его снова (18:48, 36:78–79). Для Создателя это, «второе творение», не составляет труда, и оно даже легче «первого» (66:7; 30:27).

Из земли Он вас сотворил,
В нее потом возвратит,
Из нее же еще раз призовет.

(20:55)

Другой тип коранической аргументации апеллирует к аналогии с явлениями природы. Так, в аятах 50:9–11 говорится:

Мы ниспосылаем с неба воду благословенную,
Ею произращаем сады и жатвы...
Ею оживляем мертвую [от сухости] страну;
Таков же и исход [из могил].

Всевышний поднимает людей из могил, подобно тому как Он взращивает колос из зерна, пальму — из косточки:

Он выводит живое из мертвого
И мертвое — из живого.

(6:95)

К подобного рода соображениям 2-я сура Корана присоединяет доказательства «от истории», «от прецедента». Так, пророка Иеремию Бог умертвил на целое столетие, а потом снова воззвал к жизни (2:259)⁴. Еще один человек, современник Моисея, воскрес после того, как по наставлению Божьему его ударили частью заколотой коровы (2:72). В суре, наконец, приводится рассказ о птицах, расчлененных на куски Авраамом, а затем возвращенных к жизни, после чего Пророк твердо уверовал в воскрешение мертвых (2:260).

Из этих и других аятов, однако, неясно, о каком именно воскрешении идет речь — телесном ли, духовном ли, а может, просто о воскрешении живого существа. Скорее всего в Коране подразумевается последнее, хотя доминирующим стало представление о воскрешении телесной оболочки, с которой в Судный день соединяется душа (вновь созданная или же пережившая тело, бессмертная).

В любом случае возникает вопрос: воскрешение тела означает сотворение тела, идентичного прежнему, или же воссоздание, воссоединение частиц прежнего тела? Большинство богословов-традициона-

⁴ Здесь упоминается о некоем человеке. Некоторые толкователи усматривают в данном сюжете просто причину, другие же отождествляют этот персонаж с Иеремией или Ездрой.

листов толкуют соответствующие места в Коране во втором смысле, видя в таком воскрешении очередное знамение Божьего всемогущества. Другие же, в их числе аль-Газали, а также многие шиитские богословы и суфии⁵, придерживаются первой интерпретации⁶.

Философский ан-инкарнационизм. В историю классической арабо-мусульманской мысли восточные перипатетики вошли как ниспровергатели эсхатологического инкарнационизма. В знаменитом «Опровержении философов» аль-Газали (ум. 1111) отрицание телесного воскрешения называется среди трех главных «еретических» тезисов (наряду с извечностью мира и нераспространенностью Божьего знания на единичные предметы) перипатетиков мусульманского Востока в лице аль-Фараби (ум. 950) и Ибн-Сины (Авиценна, ум. 1037). Этот ан-инкарнационизм отвергает телесное бессмертие в любом его виде — как воскрешение в потусторонней жизни, наступающей после конца света, так и как перевоплощение души в новом теле. Здесь подразумевался не только платонизм, но и метемпсихические воззрения некоторых философов и религиозных сект в самом исламе (Абу-Бакр ар-Рази, «Чистые братья», исмаилиты). Примечательно, однако, что отношение перипатетиков к реинкарнационизму второго типа выглядит вполне благочестивым с точки зрения «правоверного» ислама.

Развернутое обоснование невозможности телесного воскрешения мы находим главным образом у Ибн-Сины. Можно выделить два типа ан-инкарнационистских аргументов — метафизические и физические⁷.

Первый из метафизических доводов апеллирует к неизменности характера божественного действия. Бог, говорят мусульманские философы, распоряжается миром согласно извечному порядку, который, по свидетельству самого Корана, всюду действует одинаково (см. 54:50), не изменяется и не нарушается (см. 17:77, 33:62; 35:43). В частности, это относится к привычному модусу творения организмов, вразрез с которым идет утверждение о телесном воскрешении.

Другой аргумент метафизического характера исходит из невозможности восстановления того, что ушло в небытие. Частный случай данного аргумента⁸ — невозможность возвращения времени (ибо возвращение вещи, существовавшей в определенное время, предполагает и восстановление того самого времени, что невозможно).

⁵ К ним следует присоединить и мутакаллимов, с их учением о непрерывном творении.

⁶ В пользу подобного толкования приводят айаты, в которых говорится о создании «подобия» людям (36:81), о замене кожи мучеников Геенны иной кожей (4:56).

⁷ *Ибн-Сина*. Рисāла удхавийа фй амр аль-ма'ād. Каир, 1949, с. 52 и сл. (далее — Удхавийа); *аль-Газали*. Тахāфут аль-фāльсифа. Каир, 1972, с. 283–305.

⁸ Этот аргумент встречается в сочинении Ибн-Сины «Мубāхасāt» в сборнике «Аристū 'инд аль-'араб» (изд. А.Бадави. Кувейт, 1978, с. 132).

На невозможности существования бесконечного телесного основывается третий из аргументов данного типа. Материя, необходимая для восстановления тела, конечна и не подлежит увеличению. Души же, хотя в каждый момент числом ограничены, вместе составляют бесконечное множество, а значит, не хватит материи для обеспечения их соответствующей материальной оболочкой.

Физические аргументы против возможности телесного воскрешения концентрируются вокруг следующих трех тем.

1) Абсолютный характер естественных законов становления (возникновения): чтобы превратиться в живой организм, праху необходимо пройти через многие этапы, и было бы неразумно полагать, что достаточно — как утверждают сторонники телесного воскрешения — слова Божьего «Будь!», тем более что прах не в состоянии уразуметь такого обращения.

2) Неидентифицируемость воскрешенных тел: ведь мертвый превращается в прах, который затем претворяется в растения, ассимилирующиеся впоследствии в организме другого человека (еще нагляднее пример с людоедством); таким образом, при воскрешении плоти в потустороннем мире в одном и том же теле оказались бы две души или более.

3) Невозможность метемпсихоза, к которому Ибн-Сина и другие мусульманские перипатетики приравнивают телесное воскрешение: в обоих случаях одна и та же душа воплощается в двух различных телах.

В более поздних источниках встречаются еще три аргумента против телесного воскрешения⁹. Первый из них — доказательство «от вечности мира в будущем»: поскольку конец света не наступит, то бессмысленно говорить о воскрешении для жизни в ином, грядущем мире.

Второй апеллирует к нелокализуемости Рая и Ада. Ведь они находятся либо в этом мире, либо в ином. В первом случае Рай и Ад пребывают либо в надлунном мире, либо в подлунном. Но в надлунном мире их нахождение невозможно, ибо небесные сферы непроницаемы для тел и не могут содержать чего-либо тленного; бытие же их в подлунном мире равносильно метемпсихозу. Если бы Рай и Ад находились в ином мире, то он, как и наш мир, непременно был бы шарообразным и миры эти разделялись бы пустотой, что невозможно.

Согласно третьему аргументу, воскрешение тела имеет целью либо причинение боли, либо отвращение боли, либо предоставление удовольствия. Но первое невозможно, ибо не подобает всеумудрому Богу, второе также несостоятельно, ибо для этого было бы достаточно оставить человека в состоянии небытия, и, наконец, третье тоже абсурдно,

⁹ *Ар-Рази*. Талхис аль-Мухассал, с. 394–395; *аль-Иджи*. Аль-Мавәкиф, с. 226–227.

ибо подлинное наслаждение — духовное, а оно не нуждается в наличии тела.

Ан-инкарнационизм восточных перипатетиков, однако, носил эзотерический характер, будучи адресован «избранным» (*хāṣṣа*), а не непосвященным массам, «широкой публике» (*‘амма*). Эта двойственность была отмечена Ибн-Туфейлем, который так писал о сочинениях аль-Фараби: «В книге „Добродетельная религия“ он доказывает, что души злых после смерти обречены на нескончаемые муки, в „Политике“ же он заявляет, что таковые исчезают и обращаются в ничто, а бытие посмертное предуготовано лишь душам добродетельным и совершенным, тогда как в комментарии к книге „Этика“¹⁰, говоря о том, как обстоит дело с человеческим счастьем, характеризует оное как то, что приходит только в здешней, посюсторонней жизни, и продолжает это рассуждение словами, смысл которых сводится к тому, что все прочее, о чем говорят, касаясь данного предмета, — бредни и суеверия старух»¹¹.

Как мыслители, разработавшие социально-политические программы (идеал «добродетельного города»), восточные перипатетики рассматривали религию в качестве важнейшего «политического искусства», регулирующего морально-правовые отношения между людьми. Философские истины, считали они, могут быть достоянием лишь немногочисленной интеллектуальной элиты, в то время как общество в массе своей составляют люди, неспособные к концептуальному мышлению. Поэтому перед «широкой публикой» недопустимо разглашать правду об исключительно духовном воскрешении, о чисто интеллектуальном счастье в потустороннем мире, ибо надежды и страх, которые обычно связывает «широкая публика» с Судным днем, более возбуждаются телесными, нежели духовными, абстрактными образами¹². «Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, — предупреждает Ибн-Рушд, — то они обязаны понимать эти высказывания (т.е. Священных текстов. — *Н.Е.*) буквально, и аллегорическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию»¹³.

Более того, защищая философию (восточный перипатетизм) от нападков аль-Газали, Ибн-Рушд, автор ответного труда «Опровержение Опровержения», выдвигает мысль о воскрешении как своего рода постулате «практического разума». Если в других своих сочинениях он,

¹⁰ Имеется в виду не дошедший до нас Комментарий аль-Фараби к «Никомаховой этике» Аристотеля.

¹¹ Ибн-Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана. М., 1988, с. 80–81.

¹² См.: Ибн-Сина. Удхавийа, с. 57–61; Ибн-Рушд. Аль-Кашф ‘ан манāхидж аль-адилла. — Фальсафат Ибн-Рушд. Бейрут, 1935, с. 149–158.

¹³ Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. — Религия в изменяющемся мире. М., 1994, с. 197.

вслед за Аристотелем, отстаивает примат теоретических добродетелей перед практическими (социально-этическими), то в данном полемическом труде он утверждает превосходство последних. Божественный закон (*шар'*), говорит он, является основой для моральной жизни всего общества. Поэтому относительно основополагающих догм религии, таких, как существование бога и воскрешение, философ «не должен высказываться ни утвердительно, ни отрицательно»¹⁴.

Вместе с тем в своих эзотерических трудах Ибн-Рушд разделяет критику его восточноперипатетическими предшественниками «обще-принятых» представлений о загробных воздаяниях как совершенно безнравственных с философской точки зрения. Ведь согласно общепринятой религиозной догме, замечает Ибн-Рушд в своем Комментарии к «Государству» Платона, людям надлежит отказываться от радостей и благ земной жизни и жертвовать собой во имя того, чтобы в потусторонней жизни сторицей возместить то, от чего они отказываются в дольном мире. Более того, в этих представлениях стремление к добродетели сочетается с низменными целями, ибо «большинство образов, описывающих воздаяние, относится к разряду телесных наслаждений, словно человек призван быть храбрым, справедливым, правдивым, обладающим и другими добродетелями, чтобы [в загробном царстве] наслаждаться плотскими утехами, питием и яствами»¹⁵.

Нетленность души

В противоположность учению мутакаллимов о человеческой душе как об акциденции восточные перипатетики стремятся придать душе более значимый онтологический статус, субстанциализируя ее.

Душа — духовная субстанция. Свое психологическое учение, наиболее подробно изложенное в шестой книге «физической» части энциклопедии «Исцеление»¹⁶, Ибн-Сина начинает с доказательства существования души, исходя из того эмпирического факта, каковым является произвольное движение: «Мы наблюдаем тела, которые чувствуют и движутся по воле; [более того], мы наблюдаем тела, которые питаются, растут, рождают подобное. Такие действия не присущи [организмам] благодаря их телесности. Следовательно, в них самих должно существовать нечто, отличное от их телесности, отчего происходят эти действия. Всякое начало действий, которые не

¹⁴ Ибн-Рушд. Тахāфут ат-Тахāфут. Т. 2. Каир, 1976, с. 866.

¹⁵ Averroes. Commentary on Plato's «Republic». Ed. E.I. Rosenthal. Cambridge, 1956; с. 127.

¹⁶ См.: Ибн-Сина. Аш-Шифā' ат-Табī'ийāt. VI. Ан-Нафс. Каир, 1975, с. 22–26; 187–196 (далее — Нафс); см. также трактат «О духовных силах» (Мабхас фй аль-кива ан-нафсāнийя (издано вместе с трактатом «Ахвāl ан-нафс»). Каир, 1952, с. 67–71).

однообразны и не лишены воли, мы называем душой»¹⁷. Ибн-Сина развивает ряд других доказательств бытия души, которые одновременно устанавливают ее имматериальность, и мы вернемся к ним ниже.

Вслед за Аристотелем Ибн-Сина и другие восточные перипатетики определяют душу как форму тела или как первое завершение (первую энтелехию) способного к жизни естественного тела, применяя это определение к различным «душам» — растительной, животной и человеческой. Не удовлетворенный таким определением, поскольку оно характеризует душу не сущностным образом, а только в отношении к телу, философ посвящает отдельную главу доказательству «о принадлежности души к категории субстанции»¹⁸. Суть его аргументации заключается в следующем. Душа выступает в качестве принципа единства организма как функционирующего целого, «а то, что обуславливает бытие субстанции, каковой и является тело, есть субстанция; следовательно, душа есть субстанция»¹⁹.

Душа, следовательно, представляет собой субстанцию — в своей сущности самой по себе, и форму — в своем отношении к телу. Таким образом, Ибн-Сина соединяет два традиционных взгляда на душу — платоновский и аристотелевский. Но философ не останавливается на этом, наделяя душу помимо субстанциональности еще одной важной характеристикой — духовностью, имматериальностью.

Чтобы доказать бессмертие души, Ибн-Сина сначала обосновывает взгляд на нее как на субстанцию духовную, имматериальную, независимую от тела: если бытие души не зависит от тела, то она может продолжать свое существование и после его смерти. Независимость души (а именно ее высшей, разумной части) доказывается им исходя из специфики интеллектуального познания. Главные аргументы, приводимые здесь мыслителем, суть следующие.

Во-первых, человек, говорит Ибн-Сина, обладает хоть частицей знания. Знание же есть постижение интеллигибелей. Последние по своей природе универсальны, что означает их свободу не только от индивидуальности, но также от места и времени. А вместилищем для такого рода предметов не может быть тело, ибо оно, по определению, индивидуально, ограничено в пространстве и времени. Следовательно, вместилищем для них должно быть нетелесная субстанция.

Во-вторых, телесные силы не способны к бесконечной деятельности. Разумная же душа к такой деятельности предрасположена, поскольку она в силах постигать бесконечное число интеллигибелей, одну за другой (например, математические и метафизические объекты).

¹⁷ Ибн-Сина. Нафс, с. 5; *Бахманийар ал-Азербайджани*. Ат-Тахсил (Познание). Кн. III. Баку, 1983, с. 108–109.

¹⁸ Ибн-Сина. Нафс, с. 22–24.

¹⁹ *Бахманийар*. Ат-Тахсил, с. 110.

В-третьих, человеческая душа познает себя саму непосредственно, а не через телесный инструмент. Это непосредственное постижение отличает разумную душу от чувств, которые воспринимают объекты через посредство телесного органа, а значит, не в силах познать ни самих себя, ни инструмент восприятия. Разумная душа не только познает саму себя, но и осознает это самосознание. Следовательно, она нематериальна.

В-четвертых, силы, постигающие через посредство телесных инструментов, по мере своего функционирования слабеют, а при очень сильном внешнем воздействии (например, когда гремит гром) могут выйти из строя или оказаться не в состоянии после этого воспринимать менее интенсивное воздействие (слабый свет после сильного). Противоположным образом обстоит дело с разумной душой, которая чем больше действует, тем больше усиливается, а постижение более интенсивного предмета облегчает ей постижение менее интенсивного²⁰.

В-пятых, телу и телесным силам после определенного возраста (40 лет или около того) свойственно ослабевать. Сила же, постигающая интеллигибелии, чаще всего, наоборот, крепнет.

Два других доказательства иного рода Ибн-Сина развивает в контексте доказательства самого существования души. Первый из них — аргумент «от единства души», от гармонии различных психических сил (или душ), среди которых восточные перипатетики, вслед за Платоном, выделяют рациональную, гневливую и похотливую (силу вожеления). Психические силы, говорит Ибн-Сина, взаимодействуя, используют друг друга. Поэтому должно быть такое собирающее начало (*ribāt*), к которому восходят действия всех этих сил и которое не давало бы одним из них господствовать над другими. Ведь мы наблюдаем, как чувственное восприятие возбуждает вожеление, но похотливая сила не претерпевает действия от чувственно воспринимаемого как такового. И обе силы не могут быть одной и той же, они суть две силы одного и того же начала, так что истинным является утверждение типа: «Когда мы это почувствовали, нам захотелось» — или: «Когда мы увидели, мы разгневались». Таким объединяющим началом не может быть тело, оно есть нечто телесное, т.е. душа²¹.

Второй довод — «от интроспекции» — справедливо рассматривается как предвосхищение картезианского «*cogito*». В «Книге о душе» он встречается в двух формах, условно именуемых «одежды» и «парящий человек»²².

²⁰ Если же порой разумная душа устает или временно не в состоянии действовать, то это объясняется, согласно Ибн-Сине, ее опорой на имaginативную силу, которая, в свою очередь, функционирует через посредство органа.

²¹ Ибн-Сина. Нафс, с. 223–224; он же. Ан-Наджāt. Каир, 1938; Бахманйар. Ат-Тахсиль, с. 180–181.

²² Некоторые исследователи объединяют оба примера под вторым названием.

Ибн-Сина предлагает следующий умственный эксперимент. «Представим же себе, что некто был создан единовременным актом, с распростертыми руками и ногами, так что он не в состоянии их ни видеть, ни осязать, и сами они не соприкасаются друг с другом, и что этот человек не слышит ни единого звука. Тогда он не ведает о бытии всех своих органов, но, несмотря на это, он ведает о бытии самого себя... В действительности эти органы по отношению к нам суть не что иное, как своего рода одежды, которые с нами постоянно, так что для нас они стали как бы частью нас самих. Когда мы представляем себя в воображении, мы никак не представляем себя без одежд, а всегда в них. Раз так происходит с одеждой, которую мы, случается, меняем и оставляем, то тем более это справедливо в отношении наших органов... Если бы сердце, мозг либо другой орган или же несколько органов вместе были той сущностью, через посредство которой я чувствую, что постигаю свое „Я“, то мое постижение собственной самости и есть постижение того органа. Но дело обстоит иначе. Я ведаю, что у меня есть сердце и мозг, благодаря чувству, передаче от других на основании опыта, а не потому, что мне известно, что я — это я. Постигание того, что я есть я сам, — это то, что я подразумеваю, когда говорю: я почувствовал, я поразумел, я сделал. Следовательно, данная [самость] — нечто иное, чем телесные органы, а это и есть душа»²³.

В данной гипотезе Ибн-Сина стремится доказать, что духовное «Я» предстоит самому человеку без посредства чувств, что имеется познание самого себя и собственного бытия, которое ни в чем не зависит от тела. Но при этом философ рискует допустить своего рода антропологический дуализм, ибо получается, что тело человека не является конституирующим принципом его истинной самости. По-видимому, именно эта дуалистическая интенция и стала причиной того, что Фома Аквинский, который в целом следует за авиценновской схемой обоснования субстанциальности души, ее имматериальности и бессмертия, обходит молчанием авиценновскую интроспективную аргументацию²⁴.

Эксперимент же с «парящим человеком» выглядит так. «Пусть кто-нибудь из нас представит, что он сотворен единовременно и в совершенном виде, но глазам его закрыто зрение внешних предметов. И [пусть представит себе], что он сотворен парящим в воздухе или пустоте, причем так, что не испытывает сопротивления воздуха, который он мог бы почувствовать. И [пусть представит], что органы его разъединены таким образом, что они не встречаются и не соприкасаются. И тогда пусть подумает: может ли он утверждать бытие своей

²³ Ибн-Сина. Нафс, с. 225–226; Бахманйар. Ат-Тахсиль, с. 116–117.

²⁴ См.: Rousseau M.F. Avicenna and Aquinas on Incorruptibility. — The New Scholasticism. Wash., 1977, vol. 51, № 4, с. 524–536.

самости? И не сомневается, что он утвердил бы себя сущим, хотя и не утвердил бы [бытие] каких-либо своих конечностей или внутренностей — ни сердца, ни мозга, ничего извне. Он непременно утвердит [бытие] самого себя, не утверждая за этой самостью ни длины, ни ширины, ни глубины. Даже если ему удалось бы в таком состоянии вообразить руку или какой-нибудь другой орган, он бы не вообразил его частью своей самости или условием [бытия] этой самости... Так, сущность, бытие которой утверждается, имеет ту особенность, что это и есть он сам, а не его тело и его органы, [бытие] которых не было утверждено. Тем самым утверждающий постигает бытие души чем-то отличным от тела и даже нетелесным»²⁵.

Данный аргумент можно рассматривать трояко: и как обоснование существования души, и как довод в пользу имматериальности души, целиком не зависящей от тела, и как внутренний опыт, имеющий целью показать, что человек есть предстоящее непосредственно самому себе существо, осознание своего «Я» и собственного бытия. Почти в идентичных образах Декарт в 4-й части «Рассуждений о методе» обосновывает свою максиму «*cogito, ergo sum*», с помощью которой он выводит положения о субстанциональности души, независимости ее от тела и бессмертия.

Итак, отвергая акцидентализм мутакаллимов, Ибн-Сина наделяет душу субстанциальностью — такой субстанциальностью, которая подразумевает, однако, акцидентальный характер ее связи с телом. Душа, будучи имматериальной субстанцией, может сохранять свое бытие независимо от соответствующей плоти, т.е. быть нетленной, бессмертной.

Перманентность души. Для «широкой публики» наиболее доступными и подобающими доводами в пользу бессмертия души, ее перманентности (*baqā'*) служат, по мнению восточных перипатетиков, свидетельства Откровения. К последним, как указывает Ибн-Сина²⁶, относятся слова Корана:

О душа успокоившаяся!
Вернись к Господу своему
Довольной, удовлетворенной!

(89:27–28)

Еще убедительнее о перманентности души, по Ибн-Рушду, говорится в аяте:

Бог берет к себе души при их смерти,
А тех, кои не умерли, — во сне их.

(39:42)

²⁵ Ибн-Сина. Нафс, с. 13.

²⁶ Ибн-Сина. Удхавийа, с. 36–37.

«Сравнение смерти со сном, — комментирует кордовский философ, — является в этом смысле ясным доказательством того, что душа остается после смерти тела. Ведь действия души прекращаются во сне по причине бездействия ее органов, но сама душа не перестает существовать. Отсюда необходимо вытекает, что ее состояние при наступлении смерти похоже на ее состояние при наступлении сна, ибо ее части подчиняются одному и тому же закону. Это — понятное всем доказательство, оно под стать толпе, когда убеждаешь ее в истинности [веры], и оно показывает сведущим в науке, как может быть удостоверено существование (*бақд*) души после смерти»²⁷.

Собственно рациональное, философское обоснование нетленности души, ее существования после смерти тела Ибн-Сина развивает, исходя прежде всего из положения о ее акцидентальной связи с телом. Душа, говорит он, не умирает со смертью тела, ибо ее связь с телом может быть связью либо равносильного по бытию, либо последующего в бытии, либо предшествующего. Но все эти предположения несостоятельны.

Связь души с телом не может быть связью равносильного по бытию так, чтобы это было чем-то для них сущностным. Иначе ни тело, ни душа не являлись бы субстанциями (а ведь и то и другое — субстанция!). Поэтому связь между ними может быть только акцидентальной, и тогда уничтожение одного из них не влечет с необходимостью уничтожение другого.

Если данная связь будет связью последующего в бытии, то тело должно быть причиной бытия души. В таком случае оно должно было бы являться либо действующей причиной — но тело как таковое не совершает никакого действия, — либо материальной — но душа, как было показано, не запечатлена в теле (имматериальна). Тело не может выступать также в качестве ни формальной, ни целевой причины души — скорее наоборот, душа выступает таковой по отношению к телу; следовательно, связь души с телом не является сущностно каузальной связью.

Если бы связь души с телом была связью сущностного предшествования в бытии, то при подобном предшествовании предположение об уничтожении последующего необязательно влекло бы за собой уничтожение предшествующего. Ибо необходимо, чтобы уничтожающее начало в первую очередь возникло лишь в самой душе и лишь впоследствии уничтожало вместе с ней тело и чтобы оно не уничтожало тело особым для него образом, между тем как уничтожение тела происходит особым для него образом в результате изменения смеси и состава.

«Таким образом, — заключает Ибн-Сина, — несостоятельность всех аспектов [возможной] связи и, значит, бытие души зависят не от тела, а от других начал, которые непреходящи и неуничтожимы»²⁸.

²⁷ Ибн-Рушд. Тахāфут ат-Тахāфут, с. 834.

²⁸ Ибн-Сина. Нафс, с. 202–205; ср.: он же. Ан-Наджāt, с. 185–187.

Далее Ибн-Сина доказывает, что душа в принципе нетленна. С этой целью он модифицирует известный платоновский аргумент о нетленности души как эйдоса жизни²⁹, излагая его в перипатетических терминах. Суть рассуждений Ибн-Сины такова. Душа — абсолютно простая субстанция. А потому не может содержать в себе двух противоположных начал (потенции), каковыми являются бытие и уничтожение. Ведь бытие выступает как сущностный принцип души; было бы уничтожение тоже сущностной характеристикой — простое оказалось бы состоящим из двух противоположных принципов. Кроме того, возможность уничтожения в преходящих вещах заключена именно в материи, которая может совмещать в себе противоположности, а душа — простая, не состоит из материи и формы. Но даже если гипотетически предположить составленность души из материи и формы, то и в этом случае она была бы нетленной ввиду простоты, а следовательно, неуничтожимости формы как начала, вносящего в нее единство³⁰.

Нетрудно заметить, однако, что в этом доказательстве присутствует определенный *circulus vitiosus*, ибо мыслитель исходит из посылки, что душа проста. Простое же не подвергается уничтожению, а только — составное. Это замечание относится и к другому аргументу, приписываемому восточным перипатетикам их оппонентом аль-Газали: душа — субстанция, которая не во вместилище (*махалл*), а таковая не подвергается уничтожению³¹.

Но, говоря о бессмертии души, Ибн-Сина и другие восточные перипатетики подразумевают лишь высшую силу души, рациональную, а не прочие ее части, которые должны погибать вместе со смертью тела — растительную и животную части души, внутренние воспринимающие силы, а равно любовь, гнев и прочие эмоциональные состояния души. «Телесные силы уничтожаются с уничтожением тела, и у души остается одна только сила разума»³², — пишет Бахманйар, суммируя взгляды своего учителя Ибн-Сины.

Соответственно этому счастье в потусторонней жизни — лишь интеллектуальное. Но к потустороннему счастью и бессмертию можно приобщиться и в здешней жизни. Как пишет аль-Фараби, отрешение души от тела не ограничивается тем отрешением, когда тело гибнет, а душа продолжает существовать. Отрешенным бывает и теоретический разум, «когда душа, выполняя свои действия, не нуждается ни в чувственном восприятии, ни в воображении»; тем самым она «переносится в потустороннюю жизнь» (*аль-хайāt аль-āхира*). В более открытой форме данную мысль выражает Ибн-Сина, согласно которому «умственная жизнь более всего похожа на сон: в состоянии сна

²⁹ См.: Платон. Диалог «Федон» (96а–106b).

³⁰ Ибн-Сина. Нафс, с. 205–206.

³¹ См.: аль-Газали. Тахāфут аль-фалāйсифа, с. 276–282.

³² Бахманйар. Ат-Тахсил, с. 188.

внешние чувства прекращают свою деятельность, а внутренние набирают силу, и это состояние оказывается как бы иной жизнью. При возврате же [в иную жизнь] прекращают деятельность и внешние, и внутренние чувства, а набирает силу только умственная жизнь. Ибо кто приобрел в здешнем мире знания о первосущем, о способе существования его, о его промысле, знании, воле, могуществе и прочих атрибутах, равно как о деятельных разумах, кто познал существующий в мире порядок, тот обрел великое достояние и достиг вечного умственного счастья и блаженства»³³.

Но если авиценновская иммортология признает индивидуальное бессмертие³⁴, то Ибн-Рушд, доводя интеллектуалистскую интенцию своих предшественников до логического предела, отстаивает только «родовое» бессмертие, нетленность лишь надындивидуального, единого для всех людей интеллекта.

Вечность общечеловеческого разума

Аверроистский моноизм, оставшийся почти не замеченным в мусульманском мире, был воспринят на христианском Западе как основная философская идея Ибн-Рушда и особенно его латинских последователей — аверроистов. В нем официальная христианская церковь видела опасную ересь, противоречащую догмату о бессмертии индивидуальной человеческой души, а вместе с ним — представлению о загробной жизни, воздаянии и наказании. Нередко моноизм критиковался как разновидность вульгарного и абсурдного монопсихизма. Если некоторые исследователи защищают кордовского мыслителя от обвинения в такой вульгарной концепции, то другие вообще отрицают у него наличие не только монопсихистского учения, но и самого утверждения о едином интеллекте. В рамках данного подхода, по которому моноизм — не более чем миф (ответственность за который несут не только ниспровергатели аверроизма, но и его приверженцы на латинском Западе), порой высказывается мысль о некоем недоразумении, обусловленном «случайной опиской»: в характеристике человеческого («материального») разума к аверроистскому выражению «возникающий и уничтожающийся» в латинских переводах вдруг добавляется отрицательная частица «не»³⁵.

³³ Там же, с. 191.

³⁴ Приводимые выше аргументы в пользу нетленности души Ибн-Сина развивает применительно к любой душе. В книге «ан-Наджât» (с. 184) философ утверждает, что после разлучения с телами каждая душа обладает отдельной сущностью, ибо разными были их материи, времена возникновения и состояния в соответствующих телах.

³⁵ Подробнее об этом см. нашу статью «Об аверроистской ноологии» (Историко-философский ежегодник. 1997. М., 1998).

Знакомство с сохранившимся только в латинском переводе авероистским сочинением «Большой комментарий к аристотелевским книгам о душе»³⁶, в котором содержится наиболее полное, подробное изложение психологической доктрины мыслителя в ее окончательном виде, показывает, что арабский комментатор учил о единстве и вечности не только материального, но и спекулятивного, а также активного разума (который в учении Аверроэса расстается со своим трансцендентально-планетарным статусом в предшествующей восточно-перипатетической традиции).

Активный интеллект. Исходным пунктом ноологии Аверроэса, как и других античных и средневековых аристотеликов, послужило знаменитое рассуждение Аристотеля в книге III трактата «О душе» (5, 430a 10–25) о двух видах разума, которые в перипатетической традиции получили соответственно наименования «пассивный», «страдательный», «воспринимающий» разум и «производящий», «деятельный», «активный». Активный интеллект, по Аристотелю, существует отдельно, не подвержен страданию, по своей сущности деятелен, бессмертен и вечен, всегда мыслящий (там же). Неясно, однако, распространяется у Аристотеля эта вечность на материальный разум или нет. Так, другое высказывание Стагирита в том же трактате можно было бы понять в смысле нетленности не только активного интеллекта, но и материального: «Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они — иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» (II, 2, 413b 25–28).

Не вполне определенным в системе Аристотеля остается вопрос о соотношении интеллекта и души. Так, в сочинении «О возникновении животных» утверждается, что «только интеллект приходит извне, и только он божествен» (II, 3, 736b 27–28). Но что в данном контексте означает «приходит извне»? Извне человека или извне чувственной части его души? И в каком смысле следует понимать «божественность»? То ли это отдаленность от чувственного, то ли причастность или тождественность Богу, отрешенному от мира.

Еще в античности были известны две противоположные интерпретации активного разума: трансценденталистско-эктериоризирующая (Александр Афродисийский, отождествляющий этот разум с Богом) и имманентистско-интериоризирующая (Фемистий). Первой интерпретации придерживались восточные перипатетики, в учении которых концепция интеллекта стала выполнять не только эпистемологическую функцию, но и космологическую. Активный разум в их учении приобретает планетарный характер, будучи последним (десятым) в иерархии эманулирующих друг от друга, отрешенных от материи

³⁶ Далее мы ссылаемся на издание: Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima Libros. Recencuit St. Crawford. Cambridge, Mass., 1953.

разумов, движущих небесными сферами. Связанный со сферой Луны, активный разум управляет подлунным миром, миром возникновения и уничтожения, снабжая материальные предметы индивидуальными формами, а человеческие души — универсальными формами (интелигибеллиями). Отсюда и его наименование «Даритель форм». Такое понимание активного разума впервые на мусульманском Востоке развивал аль-Фараби, а вслед за ним и Ибн-Сина. В арабской Испании его придерживались непосредственные предшественники Аверроэса — Ибн-Баджа и Ибн-Туфейль.

В смысле такого планетарного интеллекта традиционно интерпретируется и учение Аверроэса об активном интеллекте. Между тем тексты самого философа не только не дают повода к подобному толкованию активного разума, но и говорят о прямо противоположном: активный интеллект существует не отдельно от человека, как некая космическая субстанция, а пребывает в нем самом. Уже с самого начала, когда в «Большом комментарии...» он приводит указанное выше аристотелевское различие двух видов интеллекта, активного и пассивного, автор указывает, что речь идет о двух способах разумной души человека (III, 4, 54–56; III, 5, 556–557). И когда Аверроэс предлагает свою, трехчленную классификацию интеллекта — деление его на активный, воспринимающий и произведенный (*factum*), он тут же подчеркивает, что последние суть три вида интеллекта в душе (III, 5, 569–571). Активный и пассивный интеллект — два модуса единой души: «Постольку, поскольку интелигибелии движут [интеллект], он — пассивный, но поскольку интелигибелии движимы им, он — активный» (III, 4, 49–52).

В системе Аверроэса активный разум символизирует разные аспекты «активности» мышления. Это, с одной стороны, само содержание мышления (познанные закономерности мира), выступающие в качестве цели и формы мыслительной деятельности, а с другой — различного рода интеллектуальный «инструментарий», включающий в себя и саму способность к абстрактному мышлению, и принципы абстракций, с помощью которых рафинируются индивидуально-материальные образы воображения, и логические схемы (по которым, в частности, строятся различные формы силлогизма), порождающие новое знание исходя из уже имеющегося.

Активный интеллект, по Аверроэсу, вечен (III, 5, 562–563). И как таковой он предстает индивидуальной сущностью, единой для всех мыслящих людей.

Материальный интеллект. Аверроэс расходится с другими восточными перипатетиками в понимании и второй составляющей разумной души — пассивного, или материального, интеллекта. Последние, как прежде Александр, так или иначе отождествлявший материальный интеллект с человеческой душой, считали его телесным и тленным.

В полемике с подобным мнением автор «Большого комментария...» выдвигает учение о вечном, едином для всего человеческого рода материальном интеллекте.

Согласно Аверроэсу, материальный интеллект нетленен, ибо не соединен с материей. Аверроэс отвергает мнение Александра, по которому материальный интеллект представляет собой простую предрасположенность человеческой души (как формы тела) к восприятию действия отрешенного активного интеллекта. Более того, как считает Александр, данный интеллект можно сравнить не с чистой доской с не нанесенными пока еще на нее надписями (такой «доской» является сама душа или сам человек), а с отсутствием этих надписей.

Как считает Аверроэс, Александр ошибся в толковании аристотелевской мысли. Прежде всего он слишком упрощал аристотелевское определение души (как формы или энтелехии тела), хотя сам Аристотель снабдил его оговорками, в результате которых душа более не является полностью не отделяемой от тела формой (III, 5, 295–298). Аристотель, далее, заявляет, что материальный интеллект не подвержен ничему, отрешен от тела и простой, а такие характеристики неприложимы к субстанции, поддающейся возникновению и уничтожению, каковой и является, по Александру, материальный интеллект. Ведь эти атрибуты подразумевают отсутствие материи в соответствующей вещи, тогда как возникающее и умножающееся существо непременно имеет материю, поскольку именно через нее оно является таковым (III, 5, 63–70).

Наконец, уловка, к которой прибегает Александр во избежание открытой материализации интеллекта (рассмотрению его лишь как «предрасположенности», а не как «предрасположенного субъекта»), противоречит правильно понятым высказываниям Аристотеля. Так, когда Аристотель говорит, что материальный интеллект, предназначенный к восприятию форм, должен быть свободен от любой формы (иначе его собственная оформленность будет ему помехой в восприятии любой другой формы), ясно, что он понимает отсутствие форм, конституирующее предрасположенность интеллекта к восприятию форм, как предикат, чьим субъектом является интеллект, ибо иначе, получив однажды форму, реципиент бы тотчас исчез. Поэтому необходимо, заключает Аверроэс, чтобы исчезла только сама предрасположенность, но остался реципиент, для которого она служила бы лишь предикатом (там же, 258–267).

Таким образом, чтобы остаться верным аристотелевскому учению, надлежит придерживаться толкования, которое, по словам кордовского мыслителя, давали Теофраст, Фемистий и большинство других комментаторов, а именно понимания материального интеллекта как субстанции, не возникающей и не уничтожающейся (там же, 57–62).

Объявляя большинство комментаторов аристотелевского трактата «О душе» своими союзниками в утверждении о вечности материального интеллекта, Аверроэс тем не менее отмечает «недоразумение», связанное с пониманием известных слов Стагирита: «Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (III, 5, 430а 20–25). Как полагает Аверроэс, эти характеристики традиционно относились предшествующими толкователями на счет активного интеллекта, в то время как они присущи как раз материальному интеллекту (III, 5, 125 и сл.; 188 и сл.).

Материальный интеллект, по Аверроэсу, един для всего человечества. Это единство — не что иное, как единство психологической организации людей, благодаря которому они одинаково познают вещи и передают это знание друг другу (там же, 714–723).

Спекулятивный интеллект. Если оба интеллекта — материальный и активный — вечны, то и их порождение — спекулятивный интеллект (или спекулятивные интеллигибелии, прежде всего физические, математические и особенно метафизические знания) также вечен. Хотя в явной форме мы не встречаем подобного рассуждения у Аверроэса, тем не менее автор «Большого комментария...» был достаточно последователен в своей ноологии, утверждая вечность и спекулятивного разума.

В вопросе о спекулятивном интеллекте Аверроэс не согласен с Фемистием и Теофрастом, учившими о контингентности спекулятивных интеллигибелей. Рассматривая мышление только с точки зрения субъекта, который его получает, они сводили человеческий интеллект к воздействию активного интеллекта на материальный интеллект. Такой взгляд, по Аверроэсу, расходится с мнением Аристотеля, согласно которому на материальный интеллект воздействует не активный интеллект, а интеллигибельное, выступающее по отношению к нему как ощущаемое — к органам чувств (там же, 87–90; 119–120).

Из утверждения о единстве материального и активного интеллекта, отмечает Аверроэс, вытекает вечность не только спекулятивных интеллигибелей, но и форм, актуально существующих в чувственных предметах, ибо если мышление вечно, то и объект его тоже вечен. Отвергая эту вечную актуальность форм, заключенных в материи, и предполагая, что они лишь вечно предоставляют место формам, актуально существующим в интеллекте, следовало бы согласиться с тем, что и образы, отделяемые активным интеллектом из воображения, и ощущения, являющиеся источником этих образов, и, наконец, чувственные источники данных ощущений — все они вечны, что явилось бы, по Аверроэсу, чистым абсурдом (там же, 127–143). Более того, продолжает комментатор, тогда «в действительности не было бы ни активного, ни произведенного интеллекта, так как оба они имеют

смысл существовать лишь там, где происходит возникновение во времени» (там же, 83–85).

Такого рода трудность Аверроэс решает с помощью введения различия двух субъектов мышления. Спекулятивный интеллект вечен, но не в абсолютном смысле: «Необходимо, чтобы интеллигибелии в действительности, а именно спекулятивные интеллигибелии, были возникающими и уничтожающимися, но не через субъект, благодаря которому они делаются сущими, т.е. материальный интеллект (в этом отношении они вечны. — *Н.Е.*), а через субъект, благодаря которому они становятся истинными (т.е. имагинативными формами. — *Н.Е.*)» (там же, 419–423). Таким образом, Аристотель имел основание постулировать активный интеллект, поскольку есть настоящее рождение спекулятивных интеллигибелей. Точно так же имеется приобретенный интеллект, возникающий и уничтожающийся, поскольку спекулятивные интеллигибелии не являются вечными.

Из всего сказанного, заключает Аверроэс, следует, «что в душе существует три вида интеллекта, один из которых — воспринимающий (материальный) интеллект, другой — производящий (активный), а третий — произведенный (спекулятивный). Два из этих трех — вечные, а именно активный и воспринимающий; третий же подвержен возникновению и уничтожению в одном отношении и вечен — в другом» (там же, 569–574).

Не ограничиваясь общефилософскими рассуждениями о единстве и вечности спекулятивного разума, Аверроэс останавливается на разъяснении смысла данного тезиса, в котором вырисовываются по крайней мере три его аспекта. Прежде всего, единство спекулятивного интеллекта означает присущую всем людям общность интуитивных понятий и логических принципов. По словам Аверроэса, человеческий род вечен, а значит, материальный разум никогда не бывает свободным от общих для всех человеческих существ естественных начал, каковыми являются аксиоматические принципы и первые понятия. И эти спекулятивные интеллигибелии едины и вечны с точки зрения воспринимающего их материального интеллекта, хотя они множественны и контингентны в отношении получивших их конкретных индивидов (там же, 575–583).

Далее, единство спекулятивного интеллекта означает преемственность в интеллектуальной истории человечества. «Так, когда в отношении какого-то индивида некоторое новое знание, [полученное им] о вещах, разрушается с исчезновением субъекта, через который оно связано с нами и является истинным, т.е. имагинативную форму, то отсюда не следует, что это знание уничтожилось полностью, так как оно исчезло [только] в отношении некоего индивида» (там же, 589–594).

Наконец, единство и вечность спекулятивного интеллекта обеспечиваются тем, что спекулятивные интеллигибелии перманентно созер-

цаются каким-то субъектом. Ведь подобно тому как от человека рождается человек, от лошади — лошадь, в каждом поколении людей должен существовать хотя бы один философ. И если такой человек, носитель мудрости, в какое-то время отсутствует в какой-то части земли, то он обязательно должен найтись в какой-то другой ее части. «И согласно данному способу бытия такой интеллект не подвержен возникновению и уничтожению» (там же, 643–653).

В свете единства и вечности спекулятивного разума, отмечает Аверроэс в другом месте своего Комментария, становится ясно, что Платон был не так уж далек от истины, когда учил о вечности универсалий; и не совсем ошибаются те философы и представители религии, которые проповедают бессмертие души (там же, 644–653).

Учение о вечно существующем философе является, пожалуй, одним из самых радикальных и новаторских в аверроистской ноологии. Оно вовсе не восходит, как полагают некоторые авторы, к известному аристотелевскому тезису о возможности, которая когда-нибудь непременно реализуется в действительности. Ведь у кордовского мыслителя речь идет не о реализации возможности вообще когда-нибудь, а о перманентной ее реализации, об осуществлении ее в каждом поколении людей. Только такая непрерывность казалась Аверроэсу высшим гарантом вечного существования спекулятивного интеллекта. На наш взгляд, правильнее было бы рассматривать данный тезис как своеобразное выражение известной идеи о «вечной философии» (*philosophia perennis*), единой в своей основе и переходящей от поколения к поколению, от одного народа к другому.

А.И.Кобзев

КАТЕГОРИЯ «ФИЛОСОФИЯ» И ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ В КИТАЕ

Как известно, в традиционной китайской философии отсутствует термин, точно соответствующий западному понятию «философия». Некоторым, хотя и более широким по смыслу, аналогом последнего здесь выступает категория *цзы* (子), охватывающая творения философов, ученых, мудрецов, наставников жизни. В широком семантическом поле слова *цзы* выделяется антитеза, образуемая при сопоставлении указанного значения «мудрец, философ» с его первым, основным значением — «зародыш, дитя, ребенок, сын».

Самым ярким свидетельством осознанности этой антитезы в китайской культуре является образ наиболее оригинального китайского философа, первичным и главным символом которого выступает его собственное оксюморонное имя — Лао-цзы, т.е. буквально «Старый Ребенок», и связанная с этим именем легенда о его рождении седым 81-летним старцем¹.

В главном произведении, отражающем идеи этого философа и соответственно носящем его имя «Лао-цзы», а иначе называемом «Дао дэ цзин»², представлена как общая апология детскости (§ 10, 28, 49, 55, 76), так и самоидентификация автора с состоянием новорожденного младенца (§ 20).

Данная философия в целом построена на методологии соединения противоположностей, и в частности на идеях «взаимопорождения бытия и небытия» (*ю у сян шэн* 有無相生, § 2) и «сохранения своей личности за счет ее отчуждения» (*вай ци шэнь эр шэнь цунь* 外其身而身存, § 7).

В определении сознания («сердца» — *синь*) такого философа-ребенка сходятся воедино две пары противоположностей: мудрость и глупость, элитарность и народность. Сердце народа оборачивается и

¹ См., например: Попов П.С. Китайский пантеон. СПб., 1907, с. 2; Торчинов Е.А. Даосизм. — Дао дэ цзин. СПб., 1999, с. 100–101.

² См. перевод Ян Хиншуна: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972, с. 114–138; Торчинов Е.А. Даосизм, с. 226–285.

сердцем совершенномудрого, и сердцем ребенка (§ 49). Собственно говоря, в этом культурном контексте понятия «ребенок» и «народ» сближаются до такой степени, что становятся смыслами единого слова *чи-цзы* (赤子, букв. «красное дитя», т.е. «новорожденный», «младенец». См., например, «Хань шу», гл. 89, жизнеописание Гун Суя³).

Обретя детско-народное сердце, философ одновременно оказывается носителем сердца глупца (§ 10). Вполне естественная взаимосвязь детскости и глупости, фиксируемая понятием инфантильности, проявлена в употреблении термина «детское сердце» (*тун синь* 童心) в «Цзо чжуани» (Сян-гун, 31-й год)⁴.

Впрочем, в синхронном фундаментальном конфуцианском произведении «Мэн-цзы»⁵ на основе синонимичного выражения сформулирован тезис, вполне созвучный «Лао-цзы»: «Великий человек — тот, кто не утрачивает своего младенческого сердца (*чи-цзы чжи синь*)» (IV Б, 12).

Более того, само имя создателя конфуцианства Кун-цзы (Конфуция), подобно имени его главного философского оппонента Лао-цзы, таит в себе схожий оксюморон. Древнейшее, зафиксированное в основополагающих для всей китайской культуры, и особенно конфуцианства, канонических текстах «Шу цзине» и «Ши цзине», значение иероглифа *кун* — «большой», «великий», «огромный», «громадный». Кстати, в таком же смысле этот знак употреблен и в «Лао-цзы» (§ 21). Соответственно бином Кун-цзы может иметь буквальный перевод Большое Дитя, Великий Отпрыск, Огромный Младенец или Громадный Ребенок.

Хотя по сравнению с Лао-цзы исторический облик Конфуция гораздо более достоверен, его фамильный знак отличается той же смысловой соотнесенностью со своим носителем. По сообщению Сыма Цяня, «Конфуций был ростом 9 *чи* и 6 *цуней*, все его называли верзилой, и этим он отличался от других людей» («Ши цзи», гл. 47)⁶; При разных возможных значениях указанных мер длины (*чи* и *цунь*)⁷ рост философа колеблется в амплитуде от 191 до 265 см, что в любом случае для того времени огромная, близкая к теоретическому пределу величина, поскольку стандартной считалась длина человеческого тела в 7 *чи* («Сюнь-цзы», гл. 1); а по определению самого Конфуция,

³ Бань Гу. Хань шу (Книга [об эпохе] Хань). — Эр ши у ши (25 [династийных] хроник). Т. 1. Шанхай, 1934, с. 586.

⁴ Legge J. The Chinese Classics. Vol. 5, pt II, с. 560.

⁵ См. перевод: Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998.

⁶ Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). — Эр ши у ши. Т. 1. Шанхай, 1934, с. 586; Сыма Цянь. Исторические записки. Пер. Р.В.Вяткина. Т. VI. М., 1992, с. 127.

⁷ Подробно см.: Кроль Ю.Л., Романовский Б.В. Опыт систематизации традиционной китайской метрологии. — Страны и народы Востока. Вып. XXIII. М., 1982, с. 215–228.

приведенному в гл. 47 «Ши цзи», рост человека находится в пределах 3–10 *чи*⁸. Подобное удивительное соответствие носителя фамилии ее буквальному смыслу может иметь два объяснения — натуралистическое и мифологическое. Согласно первому, представителям рода Конфуция по мужской линии высокорослость была присуща генетически. В пользу этой версии говорят и следующие аргументы.

Во-первых, фамилия Кун не принадлежала роду изначально, а появилась у одного из его представителей — Кун-фу Цзя в VIII в. до н.э., как явствует из генеалогического описания этого «наследственного дома» (*ши цзя*) Сыма Цянем, который, правда, данный факт никак не объясняет («Ши цзи», гл. 38)⁹. Но и без каких-либо объяснений ясно, что в такой ситуации знак, ставший фамильным, должен был быть семантически детерминированным, а не случайным. Во-вторых, в последующем тексте, посвященном собственно Конфуцию («Ши цзи», гл. 47), Сыма Цянь все-таки косвенно дает ответ на этот вопрос, сообщая в самом конце жизнеописания философа, что его потомок — Цзы Сян (III–II вв. до н.э.), подобно своему предку, был гигантского роста — 9 *чи* и 6 *цуней*¹⁰.

Во-вторых, рассматриваемая координация имени и именуемого — проявление типичного для всех древних культур, и в особенности китайской, мифологического символизма, предполагающего мистическое восприятие имен собственных, подчиненное «закону партиципации». Л. Леви-Брюль, описавший этот основной закон пралогического (в более поздней терминологии и применительно к Китаю — ассоциативного, или коррелятивного) мышления, в разбираемом аспекте означающий, что «имена обуславливают и ограничивают таинственные силы существ, партиципацией которых эти имена являются», в своем выводе опирался на данные Я. де Гроота, утверждавшего, что китайцы «имеют тенденцию к отождествлению имен с их носителями»¹¹.

На мифологическую «подгонку» реальности под «высокое имя» или, наоборот, соответствующее «исправление имени» (*чжэн мин*) намекает гиперболизированность приведенных Сыма Цянем чисел, а также их сугубо нумерологический, т.е. мифолого-символический характер. Сыма Цянь, сам себя аттестовавший как знатока ицзинистики («Ши цзи»,

⁸ Сюнь-цзы. — Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Пекин, 1956, т. 2, с. 7; ср. перевод В.Ф.Феоктистова: Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 146; Сыма Цянь. Ши цзи, с. 161; ср.: Сыма Цянь. Исторические записки, т. VI, с. 130; подробно о росте мифических и реальных персонажей в древнем Китае см.: Рифтин Б.Л. От мифа к роману. М., 1979, с. 345–346; Крюков М.В. и др. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983, с. 81–82.

⁹ Сыма Цянь. Ши цзи, с. 586; ср.: Сыма Цянь. Исторические записки. Т. V. М., 1987, с. 130–131.

¹⁰ Сыма Цянь. Ши цзи, с. 163; ср.: Сыма Цянь. Исторические записки, т. VI, с. 150.

¹¹ Groot J. de. The Religious System of China. Vol. 1. Leiden, 1892, p. 212; цит. по: Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930, с. 32.

гл. 130)¹², использовал два первоосновных числовых символа этого учения — 9 и 6, которые означают соответственно целую и прерванную черту гексаграммы, силы *ян* и *инь*, а также все прочие коррелятивные им категории основных бинарных оппозиций (ср. построенную на канонической формуле $9 \times 9 = 81$ нумерологическую общность возраста новорожденного Лао-цзы и количества глав «Лао-цзы»).

Вне зависимости от первопричины разбираемой взаимосвязи такая со всей очевидностью существенна и подразумевала символическую задействованность фамилии Кун, и именно в значении «большой», «великий», «огромный», «громадный».

Коррелятивная ей физическая особенность Конфуция, сама носившая знаковый характер (в том числе и как материализация смысла фамильного знака), ранее привлекла к себе внимание и его критиков — даосов. Так, в «Чжуан-цзы» (гл. 26)¹³ о внешности Конфуция сказано: «вытянутый кверху, сжатый снизу», т.е. коротконогий с длинным туловищем, что характерно для пропорций детского тела. Это совпадает, с одной стороны, с общепринятым представлением о его высокорослости («Сюнь-цзы», гл. 5)¹⁴, с другой — с отмеченной позднее Ван Чуном «укороченностью ниже поясницы» («Лунь хэн», гл. 11)¹⁵. Совместно эти два свойства как раз и соответствуют имени Кун-цзы, понимаемому в прямом смысле: Большое Дитя, Великий Отпрыск, Огромный Младенец или Громадный Ребенок.

Казалось бы вторичный в этом составном имени знак *цзы* на самом деле играет первостепенную роль, поскольку иероглиф *кун* (孔) от него этимологически произведен, что с очевидностью демонстрируют все его графические формы. Тут проявляется очередной параллелизм с главным идейным конкурентом — Лао-цзы, чья фамилия Ли (李) аналогичным образом состоит из двух элементов, нижним из которых является все тот же *цзы*. Более того, по мнению большинства этимологов, исходная пиктограмма *кун* изображала младенца с незакрывшимся родничком (отсюда его другое значение — «дыра», «нора», «полость», «пустота»)¹⁶.

Интересно, что и этот этимологический смысл фамилии связан с семантикой индивидуального имени Конфуция, которая, в свою оче-

¹² *Сыма Цянь*. Ши цзи, с. 278; ср. перевод Р.В.Вяткина: Древнекитайская философия. Т. 2, с. 312.

¹³ Чжуан-цзы цзи цзе («Чжуан-цзы» с собранием разъяснений). — Чжу цзы цзи чэн, т. 3, с. 177; ср. переводы: Позднеевой Л.Д. (Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967, с. 279), Малявина В.В. (Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995, с. 234).

¹⁴ Сюнь-цзы, с. 146.

¹⁵ Ван Чун. Лунь хэн (Взвешивание суждений). — Чжу цзы цзи чэн, т. 7, с. 26.

¹⁶ Хань юй да цзы дань (Большой словарь иероглифов китайского языка). Т. 2. Чэнду, 1987, с. 1008; Юэ Ци. Цзы юань (Истоки иероглифов). Шанхай, 1955, с. 46; *Chang Hsüan*. The Etymologies of 3000 Chinese Characters in Common Usage. Hong Kong, 1968, с. 214–215.

редь, нашла отражение в его каноническом жизнеописании, а именно в рассказе Сыма Цяня («Ши цзи», гл. 47) о том, что он родился с кротообразной впадиной на темени (*юй дин* 圀頂)¹⁷.

В Большом китайско-русском словаре сочетание *юй дин* переведено как «впадина на макушке»¹⁸. В соответствии с этим пониманием В.В.Малявин в неординарном облике Конфуция отметил «впадину на темени», а И.И.Семененко в переводе жизнеописания Конфуция допустил очевидное внутреннее противоречие: «На темени его с рождения имелась впадина, поэтому ему и дали имя Цю (Холм)»¹⁹. В переводе данной гл. 47 «Ши цзи», осуществленном Р.В.Вяткиным, представлена противоположная картина: «Когда Конфуций родился, у него на макушке головы обнаружили выпуклость»²⁰. Третий, промежуточный и, кстати, наиболее близкий к истине вариант перевода предложил Л.С.Переломов: «При рождении темечко на голове мальчика было окружено бугорками»²¹.

Буквальный смысл сочетания *юй дин* — «макушка, окаймленная валом». Один из старейших и авторитетнейших комментаторов «Ши цзи», Сыма Чжэнь (713–742), в «Ши цзи со инь» («Извлечение сокровитного в „Исторических записках“») дал следующее разъяснение: «*Юй дин* говорит о впадине на макушке, так что макушка Конфуция подобна перевернутым стрехам (*фань юй* 反字). Это напоминает дом, у которого стрехи перевернуты так, что в центре образуется низина, а со [всех] четырех сторон — возвышение»²². Сыма Чжэнь не случайно воспользовался выражением «перевернутые стрехи», поскольку оно в качестве устойчивого определения необычной внешности Конфуция дважды встречается в более раннем (I в.) памятнике — «Лунь хэн» (гл. 50 и гл. 11, где вместо иероглифа *юй* стоит заменяющий его омоним *юй* 𡗗)²³. Б.Л.Рифтин, аналогично Р.В.Вяткину и так же неудачно, перевел последний бином как «голова бугром»²⁴.

Совершенно очевидно, что и Сыма Цянь, и Ван Чун использовали столь изощренные выражения для описания имевшейся на голове Конфуция не просто выпуклости и не просто вмятины, а вмятины с выпуклыми краями.

Б.Л.Рифтин в своей книге обратил внимание на подобный тип головы и даже привел его изображение, но только в связи с мифически-

¹⁷ Сыма Цянь. Ши цзи, с. 160.

¹⁸ Большой китайско-русский словарь. Т. 3. М., 1984, с. 79.

¹⁹ Малявин В.В. Конфуций. М., 1992, с. 64; Конфуций. Я верю в древность. Сост., пер. и коммент. И.И.Семененко. М., 1995, с. 180.

²⁰ Сыма Цянь. Исторические записки, т. VI, с. 126.

²¹ Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993, с. 47.

²² См.: Сыма Цянь. Ши цзи, с. 160.

²³ Ван Чун. Лунь хэн, с. 23, 163. Подробно об этом выражении см.: Хуан Хуй. Лунь хэн цзяо ши (Выверенное и растолкованное «Взвешивание суждений»). Т. 1. Пекин, 1990, с. 112.

²⁴ Рифтин Б.Л. От мифа к роману, с. 204, 335.



Рис. 1. Фу-си

ми персонажами, а не с Конфуцием. Б.Л.Рифтин, цитируя датируемое рубежом нашей эры описание мифического государя Чжуань-сюя как обладателя «головы с канавкой» (*цюй тоу* 渠頭), связывает его с характерной для иллюстраций XVIII–XIX вв. традиционной манерой изображения всех основных первопредков (Пань-гу, Суй-жэнь, Шэнь-нун, Фу-си), некоторых их помощников и прочих мифических государей «со странной головой, как бы разделенной посредине ложбинкой»²⁵. В книге воспроизведено соответствующее изображение Фу-си²⁶ (см. рис. 1), вид которого гипотетически объясняется как зооморфный атавизм, а именно редуцированная рогатость. Но это объяснение не распространяется на прочих персонажей, отличающихся данным свойством, которое сам автор предпочитает называть «странным».

Еще труднее предположить какую-либо зооморфность в образе Конфуция, хотя «голова с канавкой» подобна «макушке, окаймленной валом», не только структурно (там и тут сочетание возвышения с углублением), но и терминологически, поскольку в них определительные знаки *цюй* («канавка, арык», «водоводный ров») и *юй* («вал», «дамба», «пойменное поле», «заливаемая земля») связаны единой водной семантикой. В последнюю, кстати, включается и основной смыслоопределяющий иероглиф бинома *фань юй*, который означает «водосток».

Данная параллель, безусловно, вскрывает мощный мифологизирующий потенциал разбираемой антропологической особенности Конфуция, которая символизировала его отмеченность свыше как стоящего в одном ряду с божественными героями древности. Но гораздо любопытнее то, что словесное описание данного образа полностью соответствует рисунку, представляемому пиктографическим этимоном иероглифа *кун* (𡇗), впервые появляющимся в надписях на бронзовых сосудах (первая половина I тыс. до н.э.). Эта пиктограмма изображает ребенка (*цзы*) с дугой на темени, обращенной вверх концами, которые действительно напоминают перевернутые стрехи (см. примеч. 16).

В главе 47 «Ши цзи» также сказано, что благодаря своей особенной голове Конфуций получил имя Цю (丘), означающее «холм», «курган», «могилу», «пустошь», т.е. возвышенность с выемкой внутри, наглядным изображением чего выступает пиктографический этимон *цю* (阡) в шан-иньской эпиграфике (вторая половина II тыс. до н.э.), имеющий значение «пещера»²⁷. Соответственно в этом же рассказе появление на темени младенца кратерообразной впадины в виде родничка с поднятыми краями (имплицитно материализующей этимологию его фамилии,

²⁵ Там же, с. 54, 103–104.

²⁶ Там же, с. 53, ил. 15.

²⁷ Цзя гу вэнь цзы дэнь (Словарь иероглифических знаков на панцирях и костях). Гл. ред. Сюй Чжуншу. Чэнду, 1988, с. 924–925.



Рис. 2. Лао-цзы

а в смысле «закона партиципации» или имяславия — его генеалогию) эксплицитно связывается с его рождением в пещере (*цю*) или, при другом понимании текста, у (могильного?) холма с гротом, обозначенного двумя иероглифами — *ни цю*, второй из которых стал именем (*мин*), а первый — прозвищем (*цзы* 字) Конфуция. Поэтому в специально посвященной данной проблематике главе «Син мин» («Фамилии и имена») энциклопедического трактата Бань Гу «Бо ху тун» сказано, что «голова Конфуция подобна горе Ни-цю в государстве Лу»²⁸. Последнее обстоятельство опять-таки аналогично мифологической привязке фамилии Лао-цзы — Ли, т.е. Слива, к его рождению под сливой²⁹.

Включающая типичный мифологический сюжет чудесного рождения взаимосвязь двух величайших столпов китайской философии — Конфуция и Лао-цзы, подобная взаимной противоположности и дополнительности сил *инь* и *ян*, распространяется также на их антропологические характеристики. Поэтому кратерообразной впадине на темени Конфуция противопоставляется выпуклость у Лао-цзы, ярко выступающая в его иконографии (см. рис. 2)³⁰. Она представляет собой более простой и распространенный вариант выделения темени как вершины головы и высшей точки тела, наиболее приближенной к Небу, располагаясь в одном ряду с такими хорошо известными на Западе явлениями, как католическая тонзура и иудейская киппа. В древней Индии выпуклость на темени считалась одним из «32 признаков великого человека» и обозначалась термином «ушниша». В буддизме этим характеристикам идеального (вселенского, священного, харизматического) царя чакравартина и будды посвящена специальная «Сутра о признаках» («Лакшана сутра»), которая в Китае с конца IV в. известна как «Сань ши эр сян цзин» («Сутра о тридцати двух признаках»).

М.Е.Кравцова, исследовавшая и переведшая эту сутру с китайского на русский язык, пришла к выводу «об архаичности происхождения образа великой личности, который сложился, возможно, в рамках добуддийского комплекса представлений о правителе и лишь впоследствии был воспринят буддийской религиозной доктриной»³¹. В китайской же версии «широко использовалась лексика, восходящая к национальным философско-политической терминологии и лексическим универсалиям»³², которые черпались прежде всего из даосской традиции.

Описание в сутре рассматриваемого признака — «На макушке головы великой личности имеется мясистая шишка-узел. Полностью круг-

²⁸ Бань Гу. Бо ху тун (Отчет [о дискуссии в Зале] Белого тигра). — Бао цзин тан цун-шу (Библиотека Зала, заключающего каноны). Пекин, 1923, изд. 8, гл. 33, л. 10.

²⁹ См., например: Попов П.С. Китайский пантеон, с. 2; Торчинов Е.А. Даосизм, с. 101.

³⁰ Воспроизведено по: Алексеев В.М. Китайская народная картина. М., 1966, с. 207.

³¹ Кравцова М.Е. Китайская версия буддийской канонической «Сутры о признаках» («Лакшана сутра»). К исследованию категорий «власть» в буддийской культуре. — Восток. 1998, № 1, с. 141, примеч. 35.

³² Там же, с. 128.

лая, словно узел волос, и в виде раковины моллюска, завивающейся вправо»³³, — сопровождается следующим комментарием М.Е.Кравцовой: «В переводе палийской версии сутры этот признак понимается как указание на форму головы великой личности: „Его голова подобна царскому тюрбану“ (№ 32). Однако в подавляющем большинстве китайских и японских текстов, как и в данном случае, говорится именно о мясистом наросте на макушке головы великой личности: „Тридцать второй признак — макушка заканчивается мясистой шишкой-узлом. Это означает, что на самой макушке есть мясистый нарост, который вздымается вверх и имеет форму узла волос“ (Словник Трипитаки); „Сказано... на макушке мясистый узел... макушка — это верх головы. Мясистый узел — это мясистый нарост (до, досл.: дамба, земляная насыпь) на макушке головы“ (Комментарии Сутры о бесконечном)»³⁴.

Любопытно также, что, согласно цитируемому канону, «верхняя часть туловища великой личности большая, словно у льва»³⁵. Это напоминает аналогичную детскую диспропорцию в комплекции Конфуция, которая в истории, сообщенной Ван Чуном, вызвала прямой переход от ее констатации к сравнению странного облика совершенномудрого с собачьим³⁶. Если отвлечься от панегирического пафоса в первом случае и саркастического во втором, то останется единый анатомический смысл, тем более что в изобразительной культуре традиционного Китая лев и собака весьма похожи друг на друга.

К изложенному следует добавить, что, по буддийским представлениям, из выпуклости на темени Будды исходит лучевое сияние³⁷, т.е. сверхъестественный канал связи с горним миром.

В Китае образы «двух родоначальников» (*эр ши*) — Лао-цзы и Будды — настолько сблизились, что порой сливались в образ единого мистического существа — Желтолицего (*Хуан мянь*) Лао-цзы. Однако в условиях китайского общемировоззренческого натурализма надмирная, *горная* устремленность выпуклости на темени великого человека осмыслялась как сугубо внутримировая, *горная*.

Символика горы, прямо связанная с данной особенностью головы Конфуция, им самим раскрывалась в терминах «гуманность» (*жэнь*), «покой» (*цзин*) и «долгоденствие» (*шоу*) («Лунь юй», VI, 23)³⁸. В даосизме этот идейный символизм преобразовался в практический культ гор, за которым, разумеется, стоит глубочайший пласт архаических

³³ Там же, с. 134.

³⁴ Там же, с. 141.

³⁵ Там же, с. 134. См. также: Религии Китая. Хрестоматия. Ред.-сост. Е.А.Торчинов. СПб., 2001, с. 175, 182, примеч. 42.

³⁶ Ван Чун. Лунь хэн, с. 26.

³⁷ См., например: Панкратов Б.И. Иконография тибетского буддизма. — Страны и народы Востока. Вып. XXIX. СПб., 1998, с. 294.

³⁸ См. перевод: Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй». М., 1998, с. 345.

представлений о горе как связующем звене между землей и небом, нижним и верхним миром, как обиталище духов и богов.

В конфуцианском варианте этой символики, воплощенной в кратерообразном выступе на темени самого Конфуция, присутствует и противоположно-дополнительная (опять же по принципу *инь-ян*) тема воды. Горы и воды в китайском мировоззрении образуют универсальную координатную сетку, вертикальная (горы) и горизонтальная (воды) оси которой структурируют восприятие любого явления природы, поэтому, в частности, соединение обозначающих их иероглифов образует понятие пейзажа (*шань-шуй* — букв.: горы и воды)³⁹. В уже упоминавшемся пассаже Конфуций афористически выразил эту мировоззренческую схему: «Знающий радуется водам, гуманный радуется горам. Знающий действенно-подвижен, гуманный покоен, знающий радуется, гуманный долгоденствует» («Лунь юй», VI, 23).

Выше была отмечена водная семантика формул, описывающих выступ на темени Конфуция, подобный горе с кратером на вершине. Данное сочетание горы и воды, ложбины и потока, априорно предполагаемое самым исходным образом, напоминающим горловину сосуда, заключает в себе идею всеохватывающей общемировой силы, способной изливаться из этого жерла и проникать повсюду.

Эта сила как синтез «знания» и «гуманности», или «знания гуманности», в раннем конфуцианстве, с одной стороны, считалась врожденно присущей «детскому сердцу», а с другой — обретаемой благодаря философской мысли. Поэтому именно в изначальном конфуцианстве и соответственно в «Лунь юе» иероглиф *цзы* как таковой начал приобретать значение «философ». Завершился этот процесс терминологизации в I в. в древнейшем библиографическом каталоге «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах» — «Хань шу», гл. 30), где *цзы* уже выступает как классификационная категория для всех философов и их произведений⁴⁰, ставшая с середины I тысячелетия обозначением одного из четырех разделов (*сы бу*, *сы ку*), на которые делилась вся литература.

Еще одно терминологическое достижение Конфуция — придание нового смысла биному *цзюнь-цзы*, который стал у него базовой категорией, обозначающей не сына правителя, а благородного мужа как идеальный тип личности. Эта смысловая трансформация опять-таки строится на возвеличивании дитяти. Здесь же обнаруживается и очередной оксюморон: *цзюнь-цзы* — это ребенок (*цзы*), который велик и благороден, а его антагонист *сяо-жэнь* — это взрослый человек (*жэнь*), который мал и ничтожен.

Но и этим дело не ограничивается. Следующая важнейшая терминологическая новация Конфуция и его ближайших учеников — при-

³⁹ Подробно см.: Кобзев А.И. О философско-символическом смысле образов природы в китайской поэзии. — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

⁴⁰ Бань Гу. Хань шу, с. 432.

дание иероглифу *жу* (儒) значения «конфуцианец». Однако данное слово, означающее не только ученость, но и слабость, нежность, родственно своему омониму *жу* (孺), имеющему ключ *цзы* и соответствующий смысл «ребенок». Очевидный отголосок этой этимологической коннотации звучит в классическом описании *жу* Конфуцием в главе «Поведение *жу*», входящей в канон «Ли *цзи*» (гл. 41/38). Там, в частности, о его облике сказано: «слабый-бессильный, будто немощный» (*чжу-чжу жо у-нэн 粥粥若無能*). Судя по некоторым спискам, в оригинале вместо иероглифа *чжу* мог стоять его более сложный омоним *чжу* (孺), уже имеющий прямое значение «юный», «незрелый»⁴¹. С учетом данного обстоятельства бином *чжу-чжу* уместно перевести сочетанием «по-детски слабый».

«Следующий за Совершенномудрым (Конфуцием)» (*я шэн*) Мэн-цзы (под стать своей фамилии Мэн — Первенец, также включающей ключ *цзы*) обосновал эту «слабость» тезисом: «Великий человек (*да жэнь*) — тот, кто не утрачивает своего младенческого сердца» («Мэн-цзы», IV Б, 12)⁴². Его крупнейший неоконфуцианский последователь Ван Янмин (1472–1529) развил этот тезис в общий принцип «сохранения детского сердца» — *цунь тун (цзы чжи) синь*⁴³.

Столь явная приверженность обоих главных родоначальников китайской философии — Конфуция и Лао-цзы к детскости нашла символическое отражение в традиционной иконографии их легендарной встречи, впервые описанной в «Чжуан-цзы» (гл. 14, 21) и «Ши *цзи*» (гл. 47, 63)⁴⁴. Третьим ее участником, как правило, изображается стоящий между ними и таким образом объединяющий их ребенок (см. рис. 3)⁴⁵.

На первый взгляд в данном сближении высшей премудрости с детскостью отражена общечеловеческая вера в то, что устами младенца глаголет истина, которая должна быть глаголема также и устами философов. Или, по словам Ли Чжи (1527–1602), «высшая культура (*вэнь*) в Поднебесной не может не происходить из детского сердца», которое тождественно «истинному сердцу» (*чжэнь синь*)⁴⁶.

⁴¹ Ли *цзи* (Записки о благопристойности). — Ши сань *цзин* (Тринадцатиканоние). Пекин, 1957, т. 26, с. 2322; ср. перевод И.С.Лисевича: Древнекитайская философия, т. 2, с. 137.

⁴² Ср.: Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы, с. 142.

⁴³ Ван Янмин *цзоань цзи* (Полное собрание [произведений] Ван Янмина). Шанхай, 1936, цз. 2, с. 57; цз. 20, с. 380.

⁴⁴ Чжуан-цзы *цзи цзе*, с. 92–95, 131–132; Атеисты..., с. 207–210, 241–242; Чжуан-цзы. Ле-цзы, с. 149–152, 188–190; Сыма Цянь. Ши *цзи*, с. 162, 180; Сыма Цянь. Исторические записки, т. VI, с. 127–128; т. VII. М., 1996, с. 37–39; см. также: Гэ Хун. Лао-цзы. — Пурпурная яшма. М., 1980, с. 87–90.

⁴⁵ См. это и подобные изображения: Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм. М., 1975, табл. XXIV.

⁴⁶ Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Сун Юань Мин чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел [эпох] Сун, Юань, Мин). Т. 2. Пекин, 1962, с. 580–581.

孔子也

老子

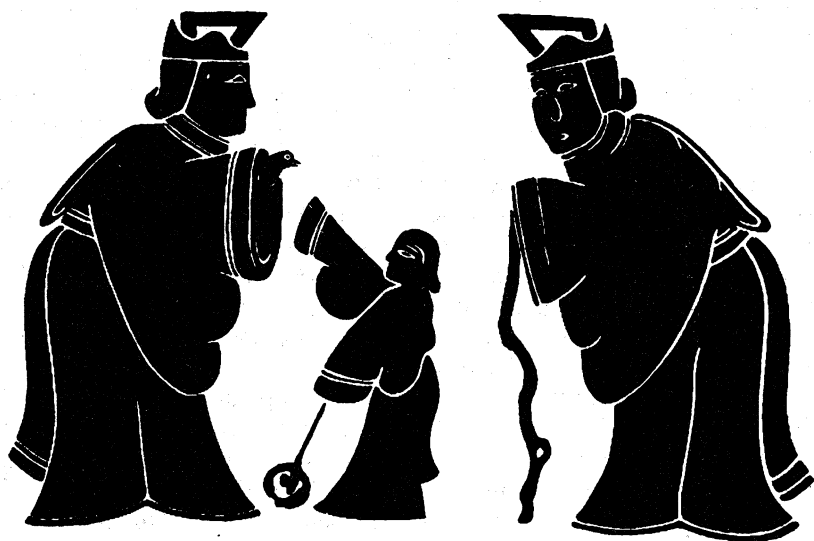


Рис. 3. Встреча Конфуция с Лао-цзы

Однако при более глубоком рассмотрении связь младенчества с истиной сама нуждается в прояснении. Для этого представляется уместным прежде всего обратиться к этимологии иероглифа *цзы*, входящего, кроме того, и в состав термина «младенец» («красное дитя» — *чи-цзы*).

В древнейших китайских текстах шан-иньских надписей на костях он обозначает центрального участника ритуала жертвоприношения предку — ребенка, представлявшего собой его воплощение⁴⁷. В дальнейшем, в эпоху Чжоу этот ритуальный персонаж стал обозначаться термином *ши* (尸) — «труп», пиктографический этимон которого первоначально, в шан-иньской эпиграфике, изображал человека, то ли сидящего на корточках, то ли лежащего с поджатыми ногами⁴⁸. Видимо, имитация неподвижной позы трупа обусловила совмещение иероглифом *ши* обоих смыслов. Предполагается, что в данной позе изображена женщина (см. рис. 4), занимающая центральное верхнее место

⁴⁷ Цзя гу вэнь цзы дэнь, с. 1570–1571.

⁴⁸ Там же, с. 942; Хань юй да цзы дэнь, т. 2, с. 963; Юэ Ци. Цзы юань, с. 24–25.

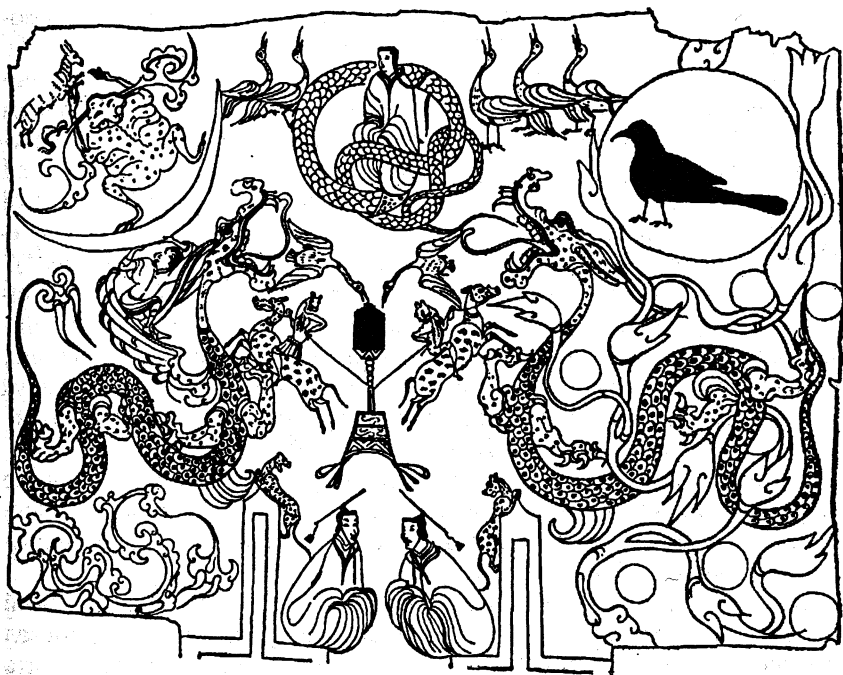


Рис. 4. Женщина в позе ши
(изображение на похоронном стяге II в. до н.э.)

на шелковом похоронном стяге Т-образной формы, обнаруженном в могильнике II в. до н.э. Мавандуй-1 близ г. Чанша пров. Хунань в 1972 г.⁴⁹

В значении «дитя, воплощающее покойного» термин *ши* удачно переведен немецкими синологами (Ф. фон Штраус, В. Грубе) словом «Totenknebe», т.е. буквально «мальчик-мертвец»⁵⁰ (ср. менее определенные переводы — английский Дж. Легга: «personator of the dead (departed)» — «воплощение покойного (ушедшего)» или «representative of the spirit» — «представитель духа»⁵¹ — и русский А.А.Штукина: «заместитель предков», «мертвых наместник» или «замещающий духов»⁵²).

«Мальчик-мертвец» играл важнейшую роль в обряде жертвоприношения предку, он занимал привилегированное место, первым принимал и вкушал жертвенные дары, получал почести от вышестоящих лиц. Ему специально посвящена одна из од «Ши цзина» (III, II, 4), в двух других, также описывающих жертвоприношение предкам, он входит в круг основных персонажей (II, VI, 5; II, VI, 6).

В «Ли цзи» сообщается, что «мальчик-мертвец», который, согласно Конфуцию, должен быть внуком или — при его отсутствии — «однофамильцем» (*тун син*) покойного (гл. 5/7), представляет собой «символ духа» (*ши шэнь сян е* 尸神象也) (гл. 9/11)⁵³.

Глава 8 «Шу цзина» начинается словами о том, что недостойный третий император династии Ся, «Тай-кан, для удовольствия занимал позицию мальчика-мертвеца (*ши вэй* 尸位) и губил свою благодать (*дэ*)»⁵⁴. Позднее бином *ши вэй* вошел в состав обличительной характеристики — *ши вэй су цань* (尸位素餐), которая стала устойчивым выражением (*чэн-юй*) и означает «зря занимать место, даром есть хлеб». Это выражение встречается в синхронных памятниках I в. — «Хань шу» (гл. 67, жизнеописание Чжу Юня) и «Лунь хэн» (гл. 35) применительно к высшим сановникам⁵⁵. В последнем тексте оно специально разъяснено: «Быть пустым и лишенным благодати (*дэ*), съедать жалованье других людей — такое называется „даром есть хлеб“ (*су цань*). Не следовать пути (*дао*) и не владеть мастерством, не разбираться в делах управления, молча сидеть при дворе, не быть способным на деловые увещевания и не отличаться от трупа (*ши*) — такое называется „зря занимать место“ (*ши вэй*)».

Очевидно, что в данном употреблении иероглиф *ши* сохраняет идею субституции, т.е. подмены или замены — в зависимости от нега-

⁴⁹ Рифтин Б.Л. От мифа к роману, с. 75; полное изображение стяга см.: Крюков М.В. и др. Древние китайцы..., с. 259.

⁵⁰ Грубе В. Духовная культура Китая. СПб., 1912, с. 106–107.

⁵¹ The She King, or the Book of Ancient Poetry. L., 1876, с. 50–51, 252–254, 309–310.

⁵² Шицзин. Книга песен и гимнов. М., 1987, с. 189–191, 239–240.

⁵³ Ли цзи. — Ши сань цзин, т. 21, с. 910; т. 22, с. 1213.

⁵⁴ Шан шу (Достоцимные писания). — Ши сань цзин, т. 3, с. 241.

⁵⁵ Бань Гу. Хань шу, с. 527; Ван Чун. Лунь хэн, с. 122.

тивных или позитивных коннотаций. Аналогичным образом обстоит дело и с парным ему в приведенном *чэн-юе* иероглифом *су* («простой», «исконный»), который, например, образует восходящий к «Чжуан-цзы» (гл. 13)⁵⁶ бином *су-ван* — «некоронованный царь», или «подлинный властелин», адресовавшийся со времен эпохи Хань («Хуайнань-цзы», гл. 9; «Лунь хэн», гл. 80)⁵⁷ прежде всего основоположнику китайской философии — Конфуцию.

В официальной историографии такому отношению к Конфуцию положил начало Сыма Цянь, сознательно и мотивированно поместивший его жизнеописание в не соответствующий ему по социальному статусу раздел «наследственных домов», т.е. биографий правителей. Примечательно, что во всем этом разделе, охватывающем 30 глав, в качестве основного персонажа помимо Кун-цзы фигурирует только один человек с именем, включающим формант *цзы*, и он же оказывается первопредком Конфуция — Вэй-цзы («Ши цзи», гл. 38)⁵⁸. Этот текстологический факт можно истолковать как косвенное указание на то, что статус *цзы*, принадлежавший Конфуцию, имел особый властный смысл (ср. *цзы* — ранг знатности) и, следовательно, наследственную природу, восходя к его первопредку, бывшему настоящим правителем. Подобная трактовка в принципе позволяет считать любого великого философа (*цзы*) представителем высших сил и виртуальным двойником синхронно властвующего правителя, чему соответствует объединяющее иероглифы *цзы* и *ши* значение «господин».

Особенно выразительно диалектический идеал правителя или главы философской школы, совмещающего в себе черты «благородного мужа» (*цзюнь-цзы*), «совершенного человека» (*чжи жэнь*), «совершенномудрого человека» (*шэн жэнь*) и «трупца/мальчика-мертвеца» (*ши*), запечатлен в «Чжуан-цзы» (гл. 11, 23, 33), где в категорию *ши* включен и сам Лао-цзы (гл. 14)⁵⁹. В развитие этих взглядов в энциклопедическом тексте «Хуайнань-цзы», в гл. 9 «Искусство владычествовать» («Чжу шу»), правитель определяется как схожий с философом в его величии и ничтожестве виртуальный двойник высших сил: «Путь (*дао*) властителя подобен [роли] мальчика-мертвеца [в жертвоприношении] звезде Лин»⁶⁰.

⁵⁶ Чжуан-цзы цзи цзе, с. 81; Атеисты..., с. 197; Чжуан-цзы. Ле-цзы, с. 139.

⁵⁷ Хуайнань-цзы. — Чжу цзы цзи чэн, т. 7, с. 149–150; Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979, с. 189; Ван Чун. Лунь хэн, с. 269.

⁵⁸ Сыма Цянь. Ши цзи, с. 134–136; Сыма Цянь. Исторические записки, т. V, с. 123–138.

⁵⁹ Чжуан-цзы цзи цзе, с. 63, 93, 145–146, 318; Атеисты..., с. 182, 208, 253, 317; Чжуан-цзы. Ле-цзы, с. 120, 204, 278.

⁶⁰ Хуайнань-цзы, с. 132; Померанцева Л.Е. Поздние даосы..., с. 165; о государственном культе звезды Лин (Линсин), установленном в начале II в. до н.э., см.: Сыма Цянь. Исторические записки, т. IV, с. 166; древнейшим описанием самого обряда жертвоприношения считается один из чжоуских гимнов «Ши цзина» (IV, III, 7), см.: Шицзин. Книга песен и гимнов, с. 293.

Конфуция же китайская духовная традиция возвела в ранг философа *par excellence*, именуя просто Цзы, и его прозвище *Ни* (卮) замыкает вскрытый символический круг, возвращающий от «ребенка» к «труп», ибо данный иероглиф произведен от *ши*, что наглядно демонстрируют все графические формы обоих знаков. Своеобразной иллюстрацией этимологической семантики данного имени выглядит сообщение Сыма Цяня о том, что после смерти отца в самом детстве Конфуций любил играть в ритуал жертвоприношения, т.е. *Ни* выступал в роли *ши* («Ши цзи», гл. 47)⁶¹.

Идея субституции (мертвого — живым, высшего — низшим, реального — виртуальным), заложенная в иероглифе *ши*, подверглась рефлексии в древнем Китае, переместившись таким образом с лингвистического уровня на философский. Уже Мэн-цзы, обсуждая проблему внутренней или внешней мотивации должной справедливости (*и*), привел в пример ситуацию с младшим братом (*ди*), который занимает позицию (*вэй*) «мальчика-мертвеца» (*ши*) и поэтому пользуется большим почтением, чем старший родственник — дядя («Мэн-цзы», VI А, 5)⁶². Попутно заметим, что здесь иероглифы *ши* и *вэй* соединены без всякого пейоративного смысла. Приведенное рассуждение Мэн-цзы призвано показать, что подлинный смысл (иероглиф *и* означает также «смысл») любой вещи определяется внутренне, духовно обусловленным отношением к ней, которое соответственно все может ставить с ног на голову и наоборот.

В связи с этим показательно, что в запечатленном «Ши цзином» (II, VI, 5,3)⁶³ описании жертвенной трапезы с участием духоносного (*шэнь бао* 神保) «мальчика-мертвеца» использовано сочетание *цзяо цо* (交錯) — «переплетаться и скрещиваться», «обмениваться и перемежаться», хорошо передающее фундаментальную амбивалентность ритуальной стихии, в рамках которой младший становится старшим, а правитель — трупом, не способным управлять даже самим собой.

Рассмотренная ритуальная практика прекратилась с концом эпохи Чжоу и воцарением династии Цинь (III в. до н.э.), когда верховного правителя стало больше интересовать не представительство мертвого живым, а радикальное преодоление смерти. Симптоматично, что с этой трансформацией сочеталось и искоренение философии в лице ее материальных носителей — людей и книг.

В наступившую после кратковременного правления Цинь эпоху династии Хань, определившей магистральную линию развития китайской культуры, сам носитель которой воспринял ее имя как свой этноним, значение термина *ши* расширилось, распространившись на такие абстрактные субституты ушедших личностей, как «громкая слава»

⁶¹ Сыма Цянь. Ши цзи, с. 160; Сыма Цянь. Исторические записки, т. VI, с. 126.

⁶² Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы, с. 196.

⁶³ Шицзин. Книга песен и гимнов, с. 190.

(да шэн 大聲) совершенномудрых (Ян Сюн. «Фа янь», гл. 4)⁶⁴, что также параллельно расширению значения *цзы*, перешедшего с людей на продукты их творчества (*цзы* как категория литературы).

Совершенно очевидно, что подобная этимология термина *цзы* обнаруживает глубинную взаимосвязь высшей мудрости не только с детскостью, но и со смертью. На Западе эту диалектику блестяще раскрыл Платон, определивший философию как науку умирать, а в дальнейшем сделали своей основной темой стоики и другие ведущие философские течения, вплоть до экзистенциализма, видящего в жизни жизнь-к-смерти.

Христианская антитеза веры как науки воскресать на самом деле представляет собой переосмысление той же взаимосвязи, но только надстраивающее над естественным попранием жизни смертью сверхъестественное попрание смерти смертью, которое, кстати сказать, осуществляет также «сын», соединяющий в себе, подобно «мальчику-мертвецу», три ипостаси: 1) живого человека — как сын человеческий, 2) сверхъестественного существа — как сын божий, 3) трупа — как умерший на кресте. За этой общностью, видимо, стоит типологическое единство жертвенного ритуала, давшее, однако, в разных культурах разные формы развития.

В контексте традиционной китайской культуры «последний» для любой философской мысли вопрос о смерти становится «первым», или «детским», вопросом, потому что с позиции присущего ей всеобъемлющего натурализма несведущий ребенок и престарелый мудрец с разных концов, но одинаково близки к смертельному небытию — один из него только что возник, а другой в него уже заглядывает.

Этимологически и семантически присущая иероглифу *цзы* идея радикальной субституции, или полного перевертывания, имеет и более приземленное, социальное приложение.

Как уже было отмечено, и даосы и конфуцианцы верили в возможность последнего стать первым, хотя бы и в роли «некоронованного царя». На этой, казалось бы эфемерной, основе упрочилась могущественная государственность Срединной империи, допускавшая, что всякий «человек с улицы» может стать «совершенномудрым» Яо, Шунем или Юем («Мэн-цзы», VI Б, 2; «Сюнь-цзы», гл. 23)⁶⁵, т.е. даже простолюдин — превратиться в императора, что неоднократно воплощалось в жизнь.

Именно идея детскости как предельной социальной и просто антропологической малости заключена в конфуцианском понятии образцовой личности — *цзюнь-цзы*, — которое совмещает два смысла: «бла-

⁶⁴ Ян Сюн. Фа янь (Образцовые слова). — Чжу цзы цзи чэн, т. 7, с. 11; ср. перевод Е.П.Синицына: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 208.

⁶⁵ Повов П.С. Китайский философ Мэн-цзы, с. 208; Сюнь-цзы, с. 296; перевод В.Ф.Феоктистова: Древнекитайская философия, т. 2, с. 208.

городный муж» и «сын правителя». Аналогичным образом и благодаря все тому же иероглифу *цзы* данная идея присутствует в стандартном обозначении высшего социального проявления человеческой сущности, «коронованного царя», императора — *тянь-цзы*, буквальный смысл которого — «сын неба».

Следовательно, благородные мужи и императоры суть такие же дети, как философы (*цзы*). Если же развернуть данное определение в обратную сторону, то получится, что благородный муж — это философ, реализующийся в практике управления и самоуправления, а император — философ божьей милостью или от природы (сиречь неба).

Термин «некоронованный царь» (*су-ван*) появился в «Чжуан-цзы» (гл. 13) в паре с другим обозначением высшего духовного могущества — «таинственным совершенномудрым» (*сюань-шэн* 玄聖), которое впоследствии также было в узком смысле соотнесено с Конфуцием.

Использованный в этом словосочетании иероглиф *сюань* (玄) означает не только тайну, но и красный цвет — символ крови и всякой животворности, что высвечивает родственную связь между «красным совершенномудрым» (*сюань-шэн*) и «красным мужем» (*чи-цзы*), т.е. младенцем, который, согласно «Лао-цзы», столь же таинствен, ибо «объемлет полноту благодати (дэ)» (§ 55), имеющей, в свою очередь, тот же «красно-таинственный» (*сюань*) окрас (§ 10).

В дальнейшем все развитие алхимико-психофизиологического даосизма окрасилось красным цветом киновари (*дань* 丹), которая, став синонимом «философского камня» как средства прозрения истины и обретения бессмертия, определяла, в частности, характер и бессмертного зародыша (*дань тай* 丹胎), и места его вызревания в теле адепта (*дань тянь* 丹田). Приверженец данного учения должен был совершить «воровской трюк с пружиной естества» (*дао цзи* 盜機), т.е. перевернуть направление естественного движения от колыбели к могиле, должен был буквально впасть в детство, зачиная и взращивая в самом себе младенца, призванного через десять лун стать новым бессмертным телом и «освободиться от трупа» (*ши цзе* 尸解), что вполне реалистично изображалось в сопутствующих иллюстрациях⁶⁶.

Хотя, безусловно, и на новом культурном, философском и даже научном уровне эта доктрина, в сущности, воспроизводила архаическую структуру натуралистического древнекитайского ритуала, в котором победа над смертью достигалась с помощью животворной силы чадородия, воплощенной в ребенке.

Данная мыслительная парадигма в свернутом виде заключена в семантике иероглифа *шэн* (生), который идентифицирует жизнь, т.е. антисмерть, с порождением.

⁶⁶ Подробно см.: Торчинов Е.А. Даосизм; Чжан Бодуань. Главы о прозрении истины. СПб., 1994.

Однако в развитии описанного ритуального архетипа конфуцианцами и поздними даосами имеется принципиальное различие. Конфуцианцы в полном соответствии с архаической установкой представляли погружение в детскость как обращение к животворному родовому началу. Философ, мыслимый как *цзы*, т.е. «ребенок» или даже «плод», «семья» (таково еще одно значение этого иероглифа), становится естественным представителем собственного родового начала — народа, который при всей своей детскости, будучи «ушами и глазами неба» («Шу цзин», гл. 4)⁶⁷, открывает ему путь к прозрению высших (небесных) истин.

Даосы же в так называемый религиозный период развития своего учения, и, возможно, не без влияния буддизма, стали трактовать этот же путь «слияния с природно-божественным небом» и овладения «небесной пружинной» (*тянь цзи* 天機) как обращенный в младенчество, но без приобщения к родовому началу народности. Именно поэтому конфуцианцы их критиковали главным образом за индивидуализм и асоциальность.

И все же сближало оба главных направления китайской философской мысли еще одно проявление детскости. В рамках традиционной китайской культуры; которая самоосмыслялась как «письменность» (*вэнь*), главной задачей их творчества являлось порождение текстов. Причем таковое мыслилось вполне натуралистически, именно как порождение, поскольку письменные тексты считались состоящими из телесных сущностей — иероглифов (*цзы* 字). Последние суть самый естественный продукт творчества философов-*цзы*, поскольку этимологически производны своим омонимичным названием от их обозначения и в своей семантике несут идею деторождения, воспитания, взращивания. Эта же идея через общую этимологию пронизывает семантическое поле терминов, обозначающих конечный продукт деятельности китайского философа — его учение (*сюэ, цзяо* 學, 教).

В самом общем культурологическом смысле такое учение и по форме, и по содержанию есть натуралистическая регенерация ушедшего в небытие, или «детская» философия поправки жизнью смерти.

⁶⁷ Шан шу, с. 150.

А.И.Кобзев

КАТЕГОРИИ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

Подходя с самых общих позиций, можно сказать, что точное и полное понимание смысла категориального аппарата той или иной философской системы равнозначно ее пониманию как таковой. Если дополнить этот подход историческим анализом, то окажется, что точное — исторически и логически — и полное описание системы философских категорий может самым непосредственным образом стать историко-философским компендиумом. Одним из свидетельств тому служат попытки некоторых философов именно в словарной форме представить философское и историко-философское знание. Достаточно вспомнить «Словарь» П.Бейля, «Энциклопедию» Ж.Л.Д'Аламбера и Д.Дидро, «Философский лексикон» С.С.Гогоцкого, «Карманный словарь» петрашевцев. Но гораздо более ярким примером могут служить многие толково-энциклопедические, т.е. не специально философские, китайские словари.

Лексикон традиционной китайской философии благодаря наличию у нее ряда специфических свойств¹ также весьма специфичен. Прежде всего он отличается неоднозначностью своего состава. В самом общем плане ему присущи три уровня существования с различными количественными характеристиками. В широком смысле этот лексикон в силу своей автохтонности и предельной внутрикультурной органичности гомогенного развития практически совпадает с естественным языком, разумеется в его письменном и литературном, а следовательно, достаточно искусственном варианте — взъняне. Последнее обстоятельство объясняет, в частности, почему столь часто для понимания китайских нефилософских текстов необходимо знание философских смыслов используемой в них лексики.

¹ См.: Кобзев А.И. О роли филологического анализа в историко-философском исследовании. — Народы Азии и Африки. 1978, № 5, с. 81–93; он же. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 28–46; он же. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 19–35; Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 19–49.

В более узком смысле лексикон традиционной китайской философии представляет собой набор терминов — от нескольких тысяч, т.е. уровня словарного минимума естественного языка (см. ниже о данных УИ относительно 2600 терминов), до нескольких сотен (в одно из изданий популярнейшего общего, т.е. толково-энциклопедического, словаря — «Цы хай» вошло 217 словарных статей по данной тематике²). Лексический состав этого промежуточного уровня определяется совершенно условно в зависимости от избранной степени подробности отражения языковых особенностей многовековой философской традиции. К примеру, в авторитетном «Большом философском словаре» («Чжэсюэ да цыдянь») представлено 1147 терминологических статей, т.е. средняя величина по отношению к указанным лимитам в 217 и 2600 единиц³.

Наконец, в самом узком и прежде всего интересующем нас смысле, в котором этот лексикон совпадает с лексиконом традиционной китайской культуры, он представляет собой достаточно строго и объективно определяемую структуру, о количественных характеристиках которой можно судить по следующим цифрам.

В середине 30-х годов известный историк китайской философии Чжан Дайнянь (псевдоним Юй Тун) написал очерк понятийной системы китайской философии, который впервые был опубликован в 1958 г.⁴. В этой системе понятия были разделены на три класса (космология, антропология, гносеология), которые, в свою очередь, разбивались на 9 категорий. Последние охватывали 46 позиций, образованных 64 терминами. В 80-е годы Чжан Дайнянь провел еще более специализированное исследование в данном направлении и в 1989 г. опубликовал труд, включающий около 90 терминов в 60 позициях⁵.

Эта начатая автором в 1981 г. работа соответствовала общей тенденции в китайской философской мысли. Именно в начале 80-х годов ученые КНР развернули широкое обсуждение состава и смысла основных понятий и категорий китайской философии, что, в частности, выразилось в коллективном формировании списка из 60 с лишним терминов, о котором было оповещено в центральной печати⁶. На основе

² Цы хай шисин бэнь (Пробный выпуск «Моря слов»). Т. 2. Чжэсюэ (Философия). Шанхай, 1961.

³ Чжэсюэ да цыдянь. Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Большой философский словарь. Том по истории китайской философии). Шанхай, 1985.

⁴ Юй Тун. Чжунго чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Т. 1, 2. Пекин, 1958; Чжан Дайнянь. Чжунго чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Пекин, 1982.

⁵ Чжан Дайнянь. Чжунго гудянь чжэсюэ гайнянь фаньчоу яолунь (Важнейшие сведения о категориях и понятиях китайской классической философии). Пекин, 1989.

⁶ См.: Чжан Шаолян. Яньцзю Чжунго чжэсюэ ши шан ды фаньчоу хэ чжунъяо гайнянь (Изучать категории и важнейшие понятия в истории китайской философии). — Гуанмин жибао. 30.IV.1981.

этого списка в главном специализированном журнале по истории китайской философии была открыта рубрика «Доступное разъяснение основных категорий и понятий в истории китайской философии» (Чжунго чжэсюэ ши чжую фаньчоу хэ гайнянь цзянь ши), в рамках которой из номера в номер публиковались статьи об отдельных категориях и понятиях⁷.

На волне общего интереса ведущие китайские специалисты стали выступать со своими взглядами на данный предмет, представляя их в виде как небольших статей, так и солидных монографий. Например, краткий абрис системы категорий традиционной китайской философии, выраженной 46 иероглифами, в 1981 г. предложил Тан Ицзе⁸. В 1987 г. Гэ Жунцинь опубликовал снабженный предисловием Чжан Дайняня основательный словарь из 20 статей, охватывающих около 40 терминов⁹. А в 1989 г. Чжан Ливэнь выпустил в свет обширную монографию, в 25 параграфах которой (главы 3–5) систематизированы более 40 категорий¹⁰.

В западной синологии пальма первенства в обсуждении разбираемой проблемы принадлежит самим китайцам. Один из крупнейших работающих на Западе историков китайской философии, Чэнь Юнцзе (Chan Wing-tsit), в 1952 г. выдвинул на обсуждение соответствующий набор, состоящий из 115 знаков в 77 позициях¹¹. Другой выдающийся специалист, Дж.Нидэм, в 1956 г. предложил более компактный набор фундаментальных научных терминов традиционной китайской культуры, состоящий из 82 знаков в 80 позициях¹². В 1986 г. китайский ученый У И (Wu Yi) опубликовал первую часть своего словаря важнейших терминов китайской философии, состоящую из 50 позиций, выраженных однозначными иероглифами¹³. Во вторую часть данного словаря предполагалось включить 100 позиций, выраженных иероглифическими сочетаниями, а весь этот 150-членный набор был выделен автором из общего словника в 2600 китайских философских терминов.

⁷ Чжунго чжэсюэ ши яньцзю (Исследования по истории китайской философии). Тяньцзинь, 1981, № 4(5) и далее.

⁸ Тан Ицзе. Лунь Чжунго чуаньтун чжэсюэ фаньчоу тиси ды чжувэньти (О проблемах системы категорий традиционной китайской философии). — Чжунго шэхуй кэсюэ. 1981, № 5.

⁹ Гэ Жунцинь. Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987.

¹⁰ Чжан Ливэнь. Чжунго чжэсюэ лоцзи цзегу лунь (О логической структуре китайской философии). Пекин, 1989.

¹¹ Chan Wing-tsit. Basic Chinese Philosophical Concepts. — Philosophy East and West. 1952, vol. 2, № 2.

¹² Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956, с. 220–230; Дж. Нидэм. Фундаментальные основы традиционной китайской науки. — Китайская геомантия. Сост. М.Е.Ермаков. СПб., 1998, с. 197–215.

¹³ Wu Yi. Chinese Philosophical Terms. Lanham, L., 1986; см. рецензию: Chad Hansen. Two Philosophical Dictionaries. — Philosophy East and West. 1989, vol. 39, № 2, с. 203–207.

В отечественной литературе интерес к системному исследованию категорий и основных понятий традиционной китайской философии и культуры возник независимо и синхронно с аналогичным явлением в КНР в начале 80-х годов. Важнейшими результатами этого процесса стали две публикации: в 1983 г. — материалов «круглого стола» «К проблеме категорий традиционной китайской культуры»¹⁴ и в 1994 г. энциклопедического словаря «Китайская философия».

В первом из этих изданий была отражена дискуссия по поводу составленного автором настоящих строк систематизированного списка основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры, состоящего из 140 терминов в 100 позициях¹⁵. В словарных статьях второго издания освещены 97 соответствующих терминов¹⁶.

Кроме того, следует отметить составленный Г.А.Ткаченко в качестве учебного пособия и опубликованный в 1999 г. словарь-справочник «Культура Китая», в котором описан 51 термин, обозначающий категории и важнейшие понятия.

Все приведенные цифры вполне соответствуют основополагающим для китайской культуры классификационным наборам, включающим от 60 до 120 единиц¹⁷. Среди них особенно выделяются: 1) известные с XIII в. до н.э. 60 пар циклических знаков двух видов — 10 «небесных стволов» (*тянь гань*) и 12 «земных ветвей» (*ди чжи*)¹⁸; 2) известные с первой половины I тыс. до н.э. (а возможно, существовавшие во II тыс. до н.э.) 64 гексаграммы (*лю ши сы гуа*) «Чжоу и», или «И цзин»¹⁹; 3) 81 число таблицы умножения (*цзю цзю*)²⁰; 4) 120 позиций системы пяти элементов (*у син*)²¹ и канон 120 «телесных знаков знамений» (*чжао чжи ти*), упомянутый в «Чжоу ли» (III, 42)²². Цифры того же порядка характеризуют и производные классификационные схемы: 100 (98 или 96) категорий первой части (гл. 40) и 81(82) категорию второй части (гл. 41) «Канона» («Цзин») «Мо-цзы»²³, 120 кате-

¹⁴ Народы Азии и Африки. М., 1983, № 3, с. 61–95.

¹⁵ Там же, с. 86–88.

¹⁶ Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.

¹⁷ Подробно см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии, с. 36–48.

¹⁸ См., например: Крюков М.В. К проблеме циклических знаков в древнем Китае. — Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986.

¹⁹ См.: Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». Сост. А.И.Кобзев. М., 1997; то же. Т. 1, 2. СПб.; М., 2000.

²⁰ См.: Березкина Э.И. Математика древнего Китая. М., 1980, с. 93–95.

²¹ См.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах..., с. 287–338.

²² Ши сань цзин (Тринадцатиканоние). Пекин, 1957, т. 13, с. 876.

²³ См.: Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 67–84; Тань Цзефу. Мо бянъ фа вэй (Раскрытие тонкостей моистской эристики). Пекин, 1958, с. 33–50; Гао Хэн. Мо цзин цзю цюань (Канон [Мо]-цзы) с сопоставлениями и разъяснениями). Пекин, 1958, с. 10–30; Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong; L., 1978.

горий § 11 (10 или 10–17) комментария «Шо гуа чжуань» из «Чжоу и»²⁴, 81 тетраграмму Ян Сюна²⁵ и т.д.

С этими искусственными классификационными системами коррелирует естественная языковая система классификаторов, или счетных слов, число которых в китайском языке за последние полторы-две тысячи лет колебалось от 80 до 140 единиц²⁶.

Вместе со счетными словами указанные наборы охватывают числовую амплитуду от 60 до 140 единиц. Данный классификационный уровень, очевидно, связан с числом 100, и его можно обозначить формулой 100 ± 40 . В свою очередь, он произведен от более общего классификационного уровня, связанного с базовым антропным числом 10 и соответствующего формуле 10 ± 2 . Следующим же является уровень, связанный с числом 1000, которое А.М.Карапетьянц считает определяющим для списка-максимума категорий традиционной китайской культуры²⁷ и которое коррелирует с упомянутым выше списком-максимумом терминологических статей (1147) в «Томе по истории китайской философии» «Большого философского словаря» («Чжэсюэ да цыдянь»). Как мною показано в специальном исследовании теоретических основ китайской таксономии в монографии «Учение о символах и числах в китайской классической философии», классификационный уровень, отвечающий формуле 100 ± 40 , представляет собой третью, центральную, а потому и наиболее значимую ступень в самой общей, пятичленной (т.е. коррелирующей с пятью элементами) таксономической системе.

Выявление точного и полного смысла основных категорий китайской философии, характера их взаимосвязи, их семантических трансформаций в процессе исторического развития философской мысли, а также установление их связей с основными категориями других форм духовной деятельности, или, иначе говоря, выяснение того, являются ли основные категории китайской философии основными категориями китайской культуры, — вот те основные проблемы, которые ждут своего решения. Их решение — разумеется, недостаточное, но необходимое предварительное условие для адекватного понимания по крайней мере феномена китайской философии, а возможно, и всей китайской культуры в целом (если вслед за многими видными

²⁴ См.: Карапетьянц А.М. «Ба гуа» как классификационная схема. — XIII научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. I. М., 1982, с. 65–66; И цзин — Чжоу И. Система Перемен — Циклические Перемены. Пер. Б.Б.Виногородского. М., 1999, с. 401–403.

²⁵ См.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах..., с. 73, 102–104; Walters D. The Alternative I Ching. Wellingborough, 1987.

²⁶ Подробно см.: Coyaude M. Classification nominale en chinois: les particules numériques. La Haye; Р., 1973.

²⁷ Народы Азии и Африки. 1983, № 3, с. 31.

исследователями, например Фэн Юланем (1895–1990), признавать особую роль философии в жизни китайского общества, где она не только всегда была «царицей наук», но и никогда не становилась «служанкой богословия»).

Кроме того, философская мысль традиционного Китая, в процессе самостоятельного, длительного и непрерывного развития выработавшая весьма специфичные средства самовыражения, и в частности оригинальную систему категорий, продолжает играть роль парадигмы для философского языка и в современном Китае, тем самым оказывая определенное влияние на выдвигаемые там философские и социально-политические концепции.

Говоря о существующих подходах к решению указанных проблем, имеет смысл начать с самого простого. Среди отечественных синологов издавна было распространено представление, что изучению категорий должны предшествовать достаточно полное исследование и перевод важнейших идеологических текстов, в которых они фигурируют. Но поскольку до этого еще очень и очень далеко, решение указанной задачи отодвигалось в неопределенное будущее. И надо сказать, что распространенность данной точки зрения во многом определила очевидную запоздалость в самой постановке указанной проблемы и, как следствие, слабую изученность системы категорий китайской философии и культуры.

На мой взгляд, как раз наоборот: изучению и переводу важнейших идеологических текстов *in toto* должно предшествовать систематическое изучение лежащего в их основе категориального аппарата. Здесь также следует совершать восхождение от абстрактного к конкретному — от общих категориальных дефиниций к конкретному смыслу соответствующих иероглифов в конкретных текстах. В противном случае понять смысл последних становится так же трудно, как трудно понять смысл фразы, не представляя себе, что значат ее ключевые слова.

За вопросом о роли точной фиксации семантики категорий (включающей в себя все основные и второстепенные признаки выражаемых ими понятий, все их широкие и узкие смыслы, причем с учетом этимологии и исторической эволюции) следует еще более важный вопрос — о самой природе этих категорий, или, так сказать, о **качестве** их семантики. Он настолько важен, что ответ на него может быть решающим аргументом в споре о том, может ли китайская философия считаться философией в строгом смысле слова. Сомнения на этот счет, как известно, высказывались давно. Живы они и сейчас.

В отечественной синологии обосновывается и с успехом распространяется (главным образом Т.П.Григорьевой, Е.В.Завадской и В.В.Малявиным) представление о том, что категории традиционной китайской философии суть квазипонятия, принципиально неопреде-

лимые образы, метафоры, высшим смыслом которых является «поэтическая энигматичность», т.е. своего рода аналоги переменных величин в математике (сравнение, используемое, например, Лю Цуньжэнем, Liu Ts'un-yan, и Чжан Дайнянем), — представление, которое означает ни больше ни меньше как лишение традиционной китайской философии статуса философии (на чем в свое время настаивал Гегель) и переводение ее на положение либо «филусии», либо компонента «синистического комплекса» (как предлагал Г.Крил), либо просто предфилософии и парафилософии (как предлагает А.Н.Чанышев).

Данной позиции противостоит другая — диаметрально противоположная. Ее представители А.М.Карапетьянц и В.С.Спирин считают, что категории китайской философии обладают рациональным, более того, конкретно-научным содержанием и соответственно тяготеют к логически упорядоченным формам их описания, включая точные и формализующие методы. К своим выводам они пришли на основе оригинальных исследований, по существу открывших новое направление в синслогии, все значение которого сейчас еще трудно оценить. Напротив, указанные общие положения представителей первой позиции хорошо известны (особенно в западной синологии) и тем самым неоригинальны²⁸. Разумеется, оригинальность — отнюдь не гарантия истинности. И в данном случае дело не в ней, а в том, что обе позиции в их рациональной форме имеют под собой твердые эмпирические основания, хотя по видимости являются взаимоисключающими.

Ситуация осложняется тем, что «метафористы» склонны упрекать «логицистов» в попытках погубить «бабочку поэтиного сердца», или бабочку Чжуан-цзы, мертвящими остриями научного гербария. При этом, однако, происходит *ignoratio elenchí* (подмена тезиса): от философских категорий или категорий культуры рассуждения неявно переносятся на культуру вообще и далее — на живой духовный опыт ее носителей, для которого научная объективизация действительно может быть гибельной.

Во избежание этой логической ошибки следует договориться не смешивать одно с другим. Категории философии и культуры представляют собой своеобразную систему координат, в рамках которой реализуются «переменные величины» живого духовного опыта людей, а то и другое вместе составляют духовную культуру в целом. Китайские мыслители достаточно ясно осознавали различие свободных духовных поисков («епархия» даосизма) и жесткого каркаса категорий культуры («епархия» конфуцианства), осмысляя последний в образах

²⁸ См., например: *Cua A.S. Confucian Vision and Experience of the World*. (Philosophy East and West. 1975, vol. 25, № 3) и реферат этой статьи, сделанный В.В.Малявиным (Серия «Общественные науки за рубежом». РЖ «Китаеведение». 1977, № 4). Ср.: *Малявин В.В. Мир как метафора*. — IX научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1978.

взаимно перпендикулярных нитей основы и утка — *цзин вэй* («Цзо чжуань», Чжао 28 г.) и сети — *ван*, без которой всякая ловля бесполезна и даже опасна, но которая при отсутствии свободной мысли способна запутать («Лунь юй», II, 15). Конечно, этот каркас можно считать чем-то второстепенным, видя первостепенную задачу в постижении «души» той или иной культуры. Но и для достижения этой цели без научно обоснованной реконструкции каркаса культуры не обойтись.

Две указанные конфронтрующие позиции, естественно освобожденные от внутренних противоречий, могут быть все-таки объединены «мирным соглашением», причем тут возможны различные принципы «примирения». На один из них указал Чжан Дайнянь²⁹, сославшись при этом на авторитет Хань Юя (768–824), который в знаменитом эссе «Юань дао» («Обращение к началу Пути») разграничивал *жэнь* («гуманность») и *и* («долг-справедливость»), с одной стороны, и *дао* («Путь») и *дэ* («качество-благодать») — с другой, как «установленные имена», или «определенные понятия» (*дин мин*), и «пустые позиции» (*сюй вэй*) соответственно³⁰. Иначе говоря, Чжан Дайнянь трактует Хань Юя так, что среди категорий и основных понятий традиционной китайской философии одни являются «реальными» (*шичжэ*), обладающими вполне определенным смыслом терминами, а другие — «формальными» (*синиши*), «пустыми матрицами» (*кун гэцзы*), т.е. не чем иным, как переменными, принимающими самые различные значения. Это компромисс на «горизонтальном уровне», «оплачиваемый» проведением демаркационной линии между двумя видами философских категорий и понятий. Но можно избежать такой, достаточно неприятной в эпистемологическом отношении процедуры, если взять проблему в «вертикальном разрезе».

С сохранением «однородности» и признанием «непустотности» категорий взаимная противоречивость двух описанных полярных позиций может быть устранена в синтезирующем осознании **символического** характера терминов традиционной китайской философии. Тем более что сама эта философия считала именно символы (*сян*), а не слова и писания способными исчерпывающе выражать высшие идеи (*и*) («Си цы чжуань», I, 12)³¹. Далее, необходимо выяснить не только то, чем являются категории китайской философии, но и то, как они

²⁹ Чжан Дайнянь. Кайчжань Чжунго чжэсюэ гуо гайнянь фаньчоу ды яньцзю (Развивать исследования понятий и категорий, специфически присущих китайской философии). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1982, № 1, с. 68–69; он же. Чжунго гудянь чжэсюэ гайнянь фаньчоу яолунь, с. 2–3, 12.

³⁰ См.: Гусаров В.Ф. Некоторые положения теории Хань Юя. — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1972. М., 1977, с. 204; Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972, с. 105.

³¹ И цзин — Чжоу И..., с. 383.

связаны друг с другом. Две противоположные точки зрения возможны и в первом (категории — метафоры или полноценные понятия), и во втором (категории — структурное целое или стихийно-исторически сложившийся бессистемный набор) случае. Вместе же они предполагают четыре теоретически возможных варианта: категории — 1) система понятий, 2) бесструктурный набор понятий, 3) система метафор, 4) бесструктурный набор метафор. Все эти варианты достойны теоретического осмысления.

Дабы не ограничиваться лишь постановкой проблем, хотелось бы кратко высказать некоторые собственные соображения на этот счет. Полагаю, что категории китайской философии суть также категории китайской культуры и их следует понимать как символы, заведомо предполагающие различные, в том числе и метафорические, и конкретно-научные, и абстрактно-философские, уровни интерпретации. Важнейшие факторы формирования категорий как символов — это их образование: 1) на основе многосмысленных слов родного языка, а не иноязычных терминологических заимствований (как это было в Европе начиная с римской философии), 2) в рамках иероглифической, искусственной знаковой системы — *вэньяня*, — насквозь проникнутой полисемантизмом, 3) в недрах классификационной культуры, 4) с помощью «коррелятивного (категориального, ассоциативного) мышления» и 5) общепознавательной нумерологической (*сян шу чжи сюэ*) методологии.

В результате длительного и непрерывного исторического развития на базе единого языкового субстрата и в пределах единой культурной традиции эти символы сложились в стройную систему, сохраняющую гомоморфизм структуры на всех уровнях интерпретации. В концептуальном аспекте символическая универсальность идеологических текстов объясняет явление универсального классификационизма (символ служит представителем потенциально бесконечного ряда различных сущностей, относящихся ко всем возможным слоям и сферам бытия), в прагматическом — отсутствие, с моей точки зрения, строгого, формального разграничения между крайне метафоризированными (поэтическими) и деметафоризированными (логико-математическими) текстами. Их общей уникальной особенностью является структурно-нумерологическая упорядоченность, параллельно распространяющаяся и на план содержания, и на план выражения. Иначе говоря, если, например, речь идет о триаде — небо, земля, человек — и пяти элементах, то само построение фраз данного текста будет иметь троичнопятиричную периодичность (не только в длине фраз, но и в их количестве)³².

³² Подробно см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах..., с. 36–48, 178–214, 353–355 и др.

В качестве рабочего определения категории традиционной китайской культуры я предлагаю следующее: таковой является наиболее общее (в терминологии моистов: «всепроницающее» — *да*) понятие, имеющее однозначный иероглифический эквивалент, находящееся в системной (классификационной) связи с понятиями, традиционно считающимися основными в китайской философии, и обладающее символическими коррелятами на всех уровнях духовной и культурной деятельности, т.е. в науке, искусстве, обыденном сознании, традиционных формах быта и т.д. Имеет смысл подчеркнуть важность такого признака, как наличие однозначного иероглифического эквивалента. Если очень постараться, то, наверное, можно найти у какого-нибудь китайского философа, например, понятие материи, но абсолютно невозможно найти в традиционной китайской философии термин, который бы означал именно материю как таковую, т.е. материю вообще, и ничто другое. Такого термина в ней нет. Поэтому понятие материи, если согласиться с предложенным определением, не может квалифицироваться ни как категория традиционной китайской философии, ни как категория традиционной китайской культуры. Не могут считаться таковыми и столь привычные для нас категории, как «бытие», «творение», «идеальное», «моральное», «органическое» и др.

Отсюда следует, что отправной точкой в исследовании китайских категорий должны быть не идеальные сущности (понятия), которые часто являются продуктом априорной заданности со стороны нашей собственной культуры, а материальные объекты — иероглифические термины.

В связи со сказанным возникает также вопрос: с чего следует начинать — с наиболее общих или наиболее специфичных (не имеющих западных эквивалентов) категорий? Но, быть может, в данном случае это одно и то же? Не предreshая ответа, позволю себе сослаться на мнение некоторых видных западных авторов, обобщенно выраженное Г.С.Померанцем (под псевдонимом Г.С.Соломин) в реферате «Понимание терминов китайской культуры»: «Одной из важных культуроведческих проблем является понимание иной культуры в присущих последней понятиях. Знакомство с чужим языком начинается с перевода отдельных терминов, соответствующих отдельным предметам. Дословно неперебиваемые обороты, идиомы отодвигаются на второй план, в адаптированных текстах они устраняются. Примерно таким адаптированным было представление о великих культурах Азии к началу XX в. То, что решительно не укладывалось в европейские нормы, удалялось из рациональных схем в область экзотики или архаики. В современных культуроведческих работах выдвигается задача переноса центра тяжести на исследование идиом. Приблизительное понимание терминов (*жэнь*-гуманность, *гуна*-качество и т.д.) уступает

место постановке вопроса о понимании целостности культуры, без которой не понятна ни одна ее частность»³³.

Наконец, еще одну серьезную проблему представляет собой вопрос о внутреннем разделении множества категорий на подмножества — по принадлежности к различным философским школам. Обладала ли каждая школа своим специфическим категориальным аппаратом, или же все они пользовались одним общим? В предельном выражении последняя точка зрения оборачивается отказом от какой-либо классификации категорий и даже от рассмотрения каждой из них в отдельности³⁴. Но более популярна первая точка зрения.

Действительно, на первый взгляд кажется естественным, например, *дао* и *дэ* считать специфическими категориями даосов, а *ци* и *тай ци* — конфуцианцев³⁵. Однако если вдуматься, утверждать подобное равносильно заявлению о том, что категория «материя» — специфический элемент языка материалистов, а категория «идея» — специфический элемент языка идеалистов. И эти, и указанные китайские категории — элементы единого для своей культуры общеполитического языка (единой общеполитической терминологии) и сами по себе не определяют специфику какой бы то ни было философской школы.

Интересно, что в генетическом аспекте именно идеалистам принадлежит пальма первенства в использовании категории «материя» (Платон, Аристотель) и, наоборот, материалистам — в использовании категории «идея» (Анаксагор, Демокрит). Точно так же «конфуцианские» термины *ци* и *тай ци* как философские категории были введены в оборот именно даосами («Гуань-цзы», «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы»), а «даосские» *дао* и *дэ* — конфуцианцами («Лунь юй»). Последнее объясняет, в частности, одну из «загадок» истории китайской философии. Если считать *дао* и *дэ* специфически даосскими категориями, то непонятно, почему они в конце концов, соединившись в пару, стали обозначать в современном языке «мораль», ведь известно, что даосизм в противоположность этицизированному конфуцианству ориентировался на онтологическую проблематику. Зато конфуцианское происхождение этих категорий делает понятной их конечную судьбу. Вообще же категория *дао* играла столь важную роль в конфуцианских построениях, что эти последние квалифицировались современниками как «доктрина дао» — *дао цзяо* («Мо-цзы»), а неоконфуцианство на-

³³ Серия «Общественные науки за рубежом». РЖ «Востоковедение и африканистика». 1978, № 1, с. 145.

³⁴ См., например: *Малявин В.В.* «Чистые суждения» — страница социальной истории и культуры раннесредневекового Китая (II–III вв.). — Вопросы истории Китая. М., 1981, с. 160.

³⁵ См., например: *Козловский Ю.Б.* О традициях философской мысли народов Дальнего Востока. — Народы Азии и Африки. 1980, № 5, с. 93–94. В статье вместо *тай ци* ошибочно — *тайцзы*.

зывалось «учением дао» — *дао сюэ*. Аналогичным образом едва ли можно переоценить роль *ци* в теории и практике даосизма на протяжении всей истории его существования.

Не выдерживает критики и утверждение Ю.Б.Козловского, будто сами слова *ци* и *тай ци*, *дао* и *дэ* определяют специфику языка конфуцианцев и даосов соответственно. Достаточно привести некоторые элементарные статистические данные, чтобы в этом убедиться. Следующая ниже таблица показывает частоту употребления интересующих нас иероглифов в семи важнейших философских памятниках древнего Китая: четырех — конфуцианских и трех — даосских (числа указывают примерное количество данных знаков на тысячу иероглифов текста, прочерк означает отсутствие данного знака в тексте).

	Конфуцианские тексты				Даосские тексты		
	«Лунь юй»	«Мэн-цзы»	«Сюнь-цзы»	«Го юй»	«Дао дэ цзин»	«Чжуан-цзы»	«Хуайнань-цзы»
<i>ци</i>	0,4	0,56	0,36	0,3	0,6	0,7	0,6
<i>тай ци</i>	—	—	—	—	—	0,015 (1 раз)	0,008 (1 раз)
<i>дао</i>	5,6	4,2	5	1,4	15	5,2	2,3
<i>дэ</i>	2,6	1	1,5	3,6	9	3,4	1,4

Из таблицы явствует, что «даосские» термины в конфуцианских текстах могут встречаться чаще, чем в даосских, и наоборот³⁶. Это — еще одно подтверждение неправомочности разделения данных терминов на даосские и конфуцианские. Разумеется, до проведения специальных и достаточно масштабных исследований не стоит утверждать, что такого разделения вообще не существует. Но, быть может, оно распространяется не на сами термины, а только на их разнящиеся смыслы, т.е. представители одной школы были более склонны употреблять какой-то термин в одном смысле, а представители другой — в другом? Так или иначе, этот вопрос нуждается в дальнейшем анализе и разработке.

Считаю уместным подчеркнуть, что сегодня дискуссии подлежит отнюдь не сама необходимость специального изучения категорий китайской философии и культуры (она несомненна), но только то, какими способами должна решаться эта проблема. И чтобы не быть голословным, в качестве рабочего материала и отправного пункта для дальнейших исследований я предлагаю вниманию специалистов синопти-

³⁶ Необычно частое употребление *дао* и *дэ* в «Дао дэ цзине» объясняется прежде всего тем, что этот трактат специально посвящен данным категориям. Кроме того, он по своему объему значительно уступает другим текстам (примерно в 13 раз меньше «Чжуан-цзы» и в 26 — «Хуайнань-цзы»), а поэтому менее репрезентативен.

ческий список основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры, первоначальный вариант которого впервые был опубликован в материалах указанного выше «круглого стола»³⁷.

**Синоптический список
основных понятий и категорий
традиционной китайской философии и культуры**

<i>I. Методология</i>			
☒	1. 上 <i>шан</i> верх, начало 3, 30, 50	2. 下 <i>ся</i> низ, конец 30, 50, 98	☒
☒	3. 本 <i>бэнь</i> корень, существенное, собственное 1, 5, 42, 48, 52, 85	4. 末 <i>мо</i> верхушка, акцидентальное 6	↗
☒	5. 内 <i>нэй</i> внутреннее, имманентное 3, 42	6. 外 <i>вай</i> внешнее, трансцендентное 4, 7, 42	☒
☒	7. 正 <i>чжэн</i> правильное 6, 13, 70, 75, 81, 85, 86	8. 反 <i>фань</i> обратное, отражение, контрарное 21, 40, 77	☒
☒	9. 同 <i>тун</i> тождество, подобие, единение; 異 <i>и</i> различие 11, 19, 21, 43, 67, 70	10. — <i>и</i> единое, единство; 多 <i>до</i> многое; 二 (兩) <i>эр (лян)</i> двойственность; 萬 <i>вань</i> (вся) тьма, десять тысяч 17, 18, 22, 24, 36, 37, 43	☒
☒	11. 類 <i>лэй</i> род, класс 9, 19, 84	12. 數 <i>шу</i> число, расчет, жребий 13, 19, 58, 72, 73	☒
☒	13. 方 <i>фан</i> способ, квадрат, сторона; 圓 <i>юань</i> круг 7, 12, 22, 72, 73	14. 法 <i>фа</i> закон, образец 19, 32, 73, 75, 90, 91	☒
☒	15. 經 <i>цзин</i> основа, канон, вертикаль; 緯 <i>вэй</i> уток, апокриф, горизонталь 32, 39	16. 權 <i>цюань</i> взвешивание, власть, право, приспособление, преходящее; 勢 <i>ши</i> мощь, обстановка 32, 40, 75, 85	↘
☒	17. 參 (三) <i>сань</i> троица 10, 59	18. 伍 (五) <i>у</i> пятерица 10, 79	☒
☒	19. 象 <i>сян</i> символ, образ 9, 11, 12, 14, 20, 32, 50	20. 卦 <i>гуа</i> гадательная графема три-, гексаграмма 19	☒
☒	21. 矛盾 <i>мао дунь</i> противоположность-противоречие 8, 9		

³⁷ Народы Азии и Африки. 1983, № 3, с. 86–88.

II. Онтология

☒	22. 道 <i>дао</i> путь, закономерность, теория, логос, метод 10, 13, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 35, 36+37, 38, 60, 64, 73, 74, 90, 91	23. 德 <i>дэ</i> качество, благодать, добродетель; 刑 <i>син</i> наказания 33, 60, 79, 84, 88, 91	☒
☐	24. 太極 <i>тай цзи</i> великий предел; 無極 <i>у цзи</i> беспредельное, предел отсутствия 10, 22, 36+37		
☒	25. 有 <i>ю</i> наличие-бытие 22, 54, 66	26. 無 <i>у</i> отсутствие-небытие 22, 55, 66 (+66)	☒
☒	27. 自然 <i>цзы жань</i> естественность, спонтанность; 使然 <i>ши жань</i> обусловленность 22, 30, 84+74		
✱	28. 宇 <i>юй</i> пространство 30	29. 宙 <i>чжоу</i> время 30, 68	✱
☒	30. 天 <i>тянь</i> небо, время, природа, божество; 地 <i>ди</i> земля 1, 2, 22, 27, 28, 29, 58, 60, 68, 98	31. 人 <i>жэнь</i> человек, другой; 己 <i>цзи</i> сам 51, 52, 53, 89, 97–98, 100	☒
☒	32. 理 <i>ли</i> принцип, структура, резон; 欲 <i>юй</i> страсть 14, 15, 16, 19, 22, 53, 60, 64, 66, 84, 86, 90, 91	33. 氣 <i>ци</i> пневма, дух, энергия, материя 23, 35, 51, 54, 57, 60, 65, 78, 79, 80	☒
☒	34. 機 <i>цзи</i> организм-механизм, движущая пружина (естества) 44	35. 器 <i>ци</i> вещь-орудие, способность 22, 33, 49, 53, 59, 84	☐
☐	36. 陰 <i>инь</i> отрицательная сила 10 (+37), 18+79 (+37), 22 (+37), 24 (+37), 38 (+37)	37. 陽 <i>ян</i> положительная сила 10 (+36), 18+79 (+36), 22 (+36), 24 (+36), 38 (+36)	☒
☒	38. 易 <i>и</i> перемены, легкое 22, 36, 37, 40, 41	39. 常 <i>чан</i> постоянство 15, 40, 41	☒
☒	40. 變 <i>бянь</i> изменение 8, 16, 38, 39	41. 化 <i>хуа</i> трансформация 38, 39, 54, 55, 64, 74	☒
☒	42. 中 <i>чжун</i> центр, середина, равновесие; 庸 <i>юн</i> неизменность, обыденность 3, 5, 6, 56	43. 和 <i>хэ</i> гармония; 合 <i>хэ</i> совпадение, согласие 9, 10, 45, 77	☒
☒	44. 動 <i>дун</i> движение, действие 34, 79	45. 靜 <i>цзин</i> покой 43	☒
☒	46. 因 <i>инь</i> причина; 果 <i>го</i> следствие 77, 85	47. 故 <i>гу</i> основание, преднамеренность 80	☐
☒	48. 體 <i>ти</i> тело-сущность, часть, субъект 3, 50, 52, 56, 65, 85	49. 用 <i>юн</i> применение-функция 35, 74, 89	☒

III. «Биология» и антропология

✕	50. 形 <i>син</i> тело-форма; 色 <i>сэ</i> цвет, вид, майя 1, 2, 19, 48, 56, 65, 84	51. 神 <i>шэнь</i> дух, божественное; 鬼 <i>гуй</i> навь, чертовское 31, 33, 57, 94	✕
✕	52. 身 <i>шэнь</i> тело-личность, субъект 3, 31, 48, 56, 68, 84, 100	53. 物 <i>у</i> вещь-объект 31, 32, 35, 56, 65, 78, 84, 85	✕
✕	54. 生 <i>шэн</i> жизнь, рождение 25, 33, 41, 58	55. 死 <i>сы</i> смерть 26, 41	✓
✕	56. 心 <i>синь</i> сердце-психика, сердцеви́на 42, 48, 50, 52, 53, 60, 78, 80	57. 精 <i>цзин</i> семя-душа, эссенция 33, 51, 78, 81	✕
✕	58. 命 <i>мин</i> предопределение, судьба 12, 30, 54, 60, 84	59. 才 <i>чай</i> талант, сила 17, 35, 60, 62, 72, 94	✕
✕	60. 性 <i>син</i> (индивидуальная) природа, качество, пол 22, 23, 30, 32, 33, 56, 58, 59, 88	61. 情 <i>цин</i> свойство, чувственность 76, 78	✕
✕	62. 能 <i>нэн</i> способность, потенция 59	63. 所 <i>со</i> положение, место 78, 88	✕

IV. Культурология

✕	64. 文 <i>вэнь</i> письменность-культура, гражданское; 武 <i>у</i> военное 22, 32, 41, 72, 82, 83, 84, 88, 90	65. 質 <i>чжи</i> природная основа, материя; 樸 <i>лу</i> простота, первозданность 33, 48, 50, 53, 69, 85	✕
✕	66. 爲 <i>вэй</i> дело, являться; 事 <i>ши</i> деяние, 25, 26+66, 32, 79	67. 爭 <i>чжэн</i> борьба; 讓 <i>жан</i> уступчивость 9	✕
✕	68. 世 <i>ши</i> век, мир, поколение 29, 30, 52, 94	69. 俗 <i>су</i> нравы, свет, вульгарное; 清 <i>цин</i> чистота 65, 90	✕
✕	70. 公 <i>гун</i> общее, общественное, альтруистическое 7, 9, 93, 95	71. 私 <i>сы</i> частное, эгоистическое	✕
✕	72. 藝 <i>и</i> искусство-мастерство 12, 13, 59, 64	73. 術 <i>шу</i> техника, технология 12, 13, 14, 22	✓
✕	74. 教 <i>цзяо</i> учение, просвещение, религия 22, 27 (+84), 41, 49, 100	75. 政 <i>чжэн</i> управление; 治 <i>чжи</i> порядок; 亂 <i>луань</i> смута 7, 14, 16, 78	✕

V. Гносеология и праксиология

✕	76. 感 <i>гань</i> восприятие 61	77. 應 <i>ин</i> реагирование 8, 43, 46	✕
✕	78. 知 <i>чжи</i> (со)знание, ум 33, 53, 56, 57, 61, 62, 75, 80, 84, 89, 90, 91, 94	79. 行 <i>син</i> действие, поступок, ряд, элемент; 言 <i>янь</i> слово; 說 <i>шо</i> доктрина 18, 23, 33, 36+37 (+18), 44, 66	✕
✕	80. 意 <i>и</i> помысел, смысл; 志 <i>чжи</i> воля; 言 <i>янь</i> слово 33, 47, 56, 78	81. 誠 <i>чэн</i> подлинность, искренность 7, 26, 57, 85, 86, 92	△
✕	82. 史 <i>ши</i> история-летописание 64	83. 記 <i>цзи</i> память-запись 64	✕
✕	84. 名 <i>мин</i> имя-понятие, слава; 分 <i>фэнь</i> доля 7, 11, 23, 27 (+74), 32, 35, 50, 52, 53, 58, 64, 78	85. 實 <i>ши</i> реальность, результат; 虛 <i>сюй</i> пустота 3, 7, 16, 46, 48, 53, 65, 81, 86, 87, 92	✕
✕	86. 眞 <i>чжэнь</i> истинность; 僞 <i>вэй</i> фальшь 7, 32, 81, 85	87. 是 <i>ши</i> правда; 非 <i>фэй</i> ложь 85	✕

VI. Этика и эстетика

△	88. 善 <i>шань</i> добро, благо, калокагания, прекрасное, умение; 美 <i>мэй</i> красота; 惡 <i>э</i> безобразное, зло 23, 60, 62, 64, 94	89. 仁 <i>жэнь</i> гуманность 31, 49, 78, 90, 91, 94	△
△	90. 禮 <i>ли</i> благопристойность, этикет, ритуал 14, 22, 23, 32, 64, 69, 78, 89	91. 義 <i>и</i> долг-справедливость; 利 <i>ли</i> польза-выгода 14, 22, 23, 32, 78, 89, 92	✕
△	92. 忠 <i>чжун</i> честность, верность; 信 <i>синь</i> благонадежность 78, 81, 85, 90, 91	93. 恕 <i>шу</i> взаимность 7, 70	└┘

VII. «Социология»

△	94. 聖 <i>шэн</i> совершенномудрый, святой; 愚 <i>юй</i> глупый 51, 59, 68, 78, 88, 89, 96	95. 王 <i>ван</i> государь; 霸 <i>ба</i> деспот 70, 98	△
△	96. 君子 <i>цзюнь цзы</i> благородный муж; 子 <i>цзы</i> сын, господин, философ; 小人 <i>сяо жэнь</i> ничтожный человек 82, 94		

△	97. 士 <i>ши</i> служилый, ученый 31	98. 民 <i>минь</i> народ-люди 2, 30, 31, 95, 99	☒
☒	99. 國 <i>го</i> государство 98	100. 家 <i>цзя</i> род-семья, школа 31, 52, 74	☒

Комментарий к списку

Составляя список основных понятий китайской философской традиции, можно ставить перед собой различные задачи. Можно исходить из презумпции единого общечеловеческого набора категорий, считая их априорными характеристиками или объекта (подобно Аристотелю), или субъекта (подобно Канту). Можно, напротив, по-шпенглеровски стремиться к отысканию в китайской культуре вообще и философии в частности чего-то специфически неевропейского и даже антиевропейского. Ни в том ни в другом подходе нет ничего противостественного, они лишь отражают различные задачи и соответственно используют различные языки описания. Оба подхода имеют свои логические основания и в той или иной мере реализовались в определенных исторических ситуациях.

Но, видимо, сейчас наиболее актуальна задача реконструкции имманентного облика понятийно-категориального аппарата традиционной китайской философии. При ее решении вполне может оказаться, что некоторые фундаментальные категории западной мысли лишатся подобного статуса. Например, в реконструкции системы категорий традиционной китайской философии, предложенной Тан Ицзе и выраженной 46 иероглифами, отсутствуют такие основополагающие, с нашей точки зрения, понятия, как «пространство» и «время», «причина» и «следствие», а за полвека до этого один из крупнейших китайских философов XX в., Чжан Дунсунь (1886–1973), лишал подобного статуса «тождество», «противоречие» и «субстанцию»³⁸. В то же время, здесь могут фигурировать категории, не имеющие аналогов в западной философской традиции. В качестве таковых китайские историки философии в первую очередь называют *дао* («путь»), *ци* («пневма»), *шэнь* («дух»), *чэн* («подлинность»)³⁹.

Предлагаемый синоптический список основных понятий традиционной китайской философии имеет сугубо предварительный и

³⁸ Тан Ицзе. Лунь Чжунго чуаньтун чжэсюэ..., с. 168, 170, 172; Чжан Дунсунь. Цун Чжунго яньйю гоуцзяо шан кань Чжунго чжэсюэ (Взгляд на китайскую философию с точки зрения структуры китайского языка). — Дунфан цзичжи. Шанхай, 1936, т. 33, № 7; *Chang Tung-sun. La logique chinoise.* — Tel quel. P., 1969, т. 38, с. 8–9, 14–15.

³⁹ Чжан Шаолян. Яньцзю Чжунго чжэсюэ...

вспомогательный характер. При его составлении я руководствовался следующими принципами. Во-первых, стремился охватить все наиболее важные и несводимые друг к другу **понятия** традиционной китайской философии, а не только те, которые могут быть квалифицированы как **категории**. Поэтому философские категории, на основании какого бы признака они ни выделялись, согласно моему замыслу, должны содержаться в данном списке. Как следует из сформулированного выше определения, он должен включать в себя и категории традиционной китайской культуры. При этом, подобно большинству китайских специалистов, я полагаю, что понятийный аппарат традиционной китайской философии в своей основе всецело автохтонен. Большая часть пришедших извне буддийских идей нашла свое выражение с помощью исконно китайских понятийных средств.

Во-вторых, как и Чэнь Юнцзе, Чжан Дайнянь, Гэ Жунцзинь и Чжан Ливэнь, я попытался представить понятия в систематизированном виде: а) подвергнув их рубрикации, б) попарно связав друг с другом. Предлагаемая мною структура в высшей степени условна и претендует лишь на роль рабочего инструмента. Китайские философские понятия с большим трудом поддаются принятому в нашей культуре тематическому делению. Например, термин *син* — «индивидуальная природа», составляющий стандартную пару с *цин* — «чувства», обычно обозначает человеческую природу и включен в рубрику «Антропология», но он может обозначать и природу любой отдельной вещи, благодаря чему имеет право быть помещенным в рубрику «Онтология». Вместе с тем к «Онтологии» был отнесен термин *жэнь* — «человек», которому, казалось бы, нет лучше места, чем в «Антропологии». Но в своем самом общем философском смысле он обозначает человеческий мир, который образует онтологическую оппозицию с природным миром (небом) или же входит в космическое триединство (*сань*) с небом и землей. Поэтому тут приходилось руководствоваться такими условными признаками, как, по-видимому, более частое употребление в данном смысле (словом «по-видимому» я компенсирую отсутствие точных статистических показаний) или связанность с парным элементом.

Что касается попарной организации как таковой, то за ней, очевидно, стоит вполне объективная особенность китайской философской мысли, а быть может, и философской мысли вообще. Попарно организованы большинство понятий в списке Чэнь Юнцзе, работах Гэ Жунцзиня и Чжан Ливэня, а также все категории в системе Тан Ицзе и публикациях в журнале «Чжунго чжэсюэ ши яньцзю». Вопрос о парности философских понятий стал предметом дискуссии среди китайских ученых, в ходе которой Тан Ицзе высказал убеждение в том, что, хотя данный принцип и может не соблюдаться в отдельных философ-

ских системах, он обязательно проявляется в общем процессе развития философского знания⁴⁰.

Все члены пар в моем списке — традиционно связываемые друг с другом понятия. От авторской воли в данном случае зависел только выбор одного сочетания из нескольких, в которые может входить то или иное понятие. Например, элементы пары *ли* — *ци* («принцип — пневма») образуют также пары *ли* — *фа* («принцип — закон») и *ци* — *цзин* («пневма — семя-душа»). Подобные связи также учтены и закодированы в виде следующих за переводом термина номеров парных ему в том или ином сочинительном либо противительном (но не подчинительном) смысле терминов. Некоторые термины представлены не в своих наиболее известных сочетаниях именно потому, что подобные сочетания в силу их самоочевидности легко восстанавливаются по одному, главному члену. Например, понятие «различие» (*и*) из пары «тождество — различие» (*тун и*) потенциально заключено в понятии «тождество». Но в этих случаях все же указан стандартный антоним — сразу после основного слова.

Можно, однако, пойти дальше и считать такие антонимичные пары выражающими единые понятия, подобно тому как, например, бином *чандуань* — дословно «длинное и короткое» — выражает понятие длины. Применительно ко всем стандартным терминологическим парам такую гипотезу высказывает А.М.Карапетьянц, исходящий из более общих лингвистических соображений: «Любой полноценный иероглиф китайского языка (как это, в частности, видно из списков категорий) может представляться в сознании его носителей как элемент некоторой пары. Поскольку предикативность — динамическое представление действительности — является характерным свойством китайского языка вообще, эта пара, как правило, антонимична. Такие пары (антонимические и синонимические) в случае необходимости задаются текстами эксплицитно (а это уже непосредственно связано с лингвистической проблемой слова — однослога и двуслога — в китайском языке). Одному иероглифу при этом в соответствие может быть поставлена более чем одна пара»⁴¹.

Видимо, близок к этому мнению и Тан Ицзе, поскольку количественно он ставит свои полный (двадцатипарный) и сокращенный (десятипарный) наборы на одну доску с европейскими — десяти-двенадцатичленными, т.е. приравнивает европейские категории к китайским парам. Так или иначе, самоочевидные сочетания (в основном антонимичные) менее информативны и потому могут быть редуцированы до одного элемента. В полном виде из них мною сохранены те, главные

⁴⁰ См.: Юэ Хуа. Гуаньюй яньцзю Чжунго чуаньтун чжэсюэ фаньчжоу вэньти ды таолунь (Об обсуждении проблемы категорий традиционной китайской философии). — Чжунго шэжуй кэсюэ. 1982, № 1, с. 56–57.

⁴¹ Народы Азии и Африки. 1983, № 3, с. 94.

члены которых не имеют равнозначных пар. Если бы и эти парные сочетания (№ 1–2, 3–4, 5–6, 7–8, 25–26, 36–37, 38–39, 44–45, 54–55, 70–71) были сведены к единичным элементам, то общее количество понятий в моем наборе сократилось бы до 90.

Принципы попарной связи в списке суть следующие: 1) антонимичность, например *ю* — *у* («наличие — отсутствие»), 2) синонимичность, например *бянь* — *хуа* («изменение — трансформация»), 3) коррелятивность, например *юй* — *чжоу* («пространство — время»), 4) понятийное единство, например *цзы жань* («естественность»). В последнем случае обоим элементам пары присваивается единый номер. Другие пары также могут образовывать понятийное единство, например *юй чжоу* — «вселенная», *фан фа* — «метод», но оно либо имеет вторичный характер, т. е. разложимо на понятия составляющих пару знаков, либо присуще более или менее современному философскому языку.

Обоснованный мною выше принцип «филологического» подхода к категориям и понятиям, т.е. рассмотрения знаковой единицы в качестве исходной точки, реализован в данном списке, что, в частности, проявляется и в лингвистических характеристиках пар (например, «антонимичность» вместо «противоположности» и «противоречия»), и в типологическом «приравнивании» одного понятия, выраженного двумя иероглифами⁴², к двум понятиям, также выраженным двумя иероглифами. Последнее вполне соответствует взглядам, господствовавшим в традиционной китайской философии, в которой слово и понятие рассматривались как единое целое — *мин* («имя») или *цзы* («знак»). С этой точки зрения понятие, выраженное двумя знаками (*цзянь мин* — «составное [двойное] имя»), типологически ближе к двум понятиям, выраженным двумя знаками, нежели к понятию, выраженному одним знаком (*дань мин* — «простое [одиночное] имя»).

В моем списке специалисты не увидят некоторых важных «составных имен», например *да тун* — «великое единение» или *тянь ся* — «Поднебесная». Дело в том, что я счел возможным не выделять в особые позиции термины, которые состоят из уже указанных «простых имен» (*тянь ся* = *тянь* + *ся*) или являются их частным случаем (*да тун* — *тун*). Вообще основанием невключения понятия в данный

⁴² Подобные понятия сами могут образовывать пары. Например, *цзы жань* — «естественное» антонимично *ши жань* — «обусловленное», а Тан Ицзе связывает его с *мин цзяо* — «конвенциональное»; *тай цзи* — «великий предел» антонимичен *у цзи* — «беспредельное», а Тан Ицзе связывает его с *инь ян* — «отрицательная и положительная силы». Пары более высокого порядка образуются и двупонятийными сочетаниями, что в моем списке отражено с помощью знака «+» между номерами членов таких сочетаний. Если же какой-то термин составляет пару одночлену или двучлену не один, а вместе с другим термином, то номер последнего ставится в скобках при номере соответствующего парного им одночлена или двучлена.

список или факультативного включения без присвоения отдельного номера стала возможность рассматривать его либо как более частное, либо как зависимое от уже включенного понятия. Зависимым может быть элемент пары, как «несимметричной» (зэ — «выверение» в зэ у — «выверение вещей»), так и «симметричной» (ба — «деспот» в ван ба — «государь и деспот»).

Представленный здесь набор был получен следующим образом. Первоначально на основании личного опыта я составил соответствующий список, охвативший 214 лексических единиц. Его я отношу к среднему классификационному уровню: в китайской таксономии он аналогичен собранию ключевых знаков (214 ключей)⁴³. Ниже данного уровня лежит тысячеричный знаковый набор универсально-парадигматического «Тысячесловного текста» («Цянь цзы взнь»), выше — шестидесятисторичные наборы, о которых упоминалось ранее.

На втором этапе работы я соотнес свой список с восьмью его аналогами: 1) списком Дж.Нидэма, 2) списком Чэнь Юнцзе, 3) списком Тан Ицзе, 4) собранием статей по терминологии традиционной китайской философии в словаре «Цы хай» (1961), 5) словником Чжан Дайняня (1989), 6) словником УИ, 7) словником Гэ Жунцзиня, 8) словником Чжан Ливэня. О наличии данного термина в каждом из указанных списков свидетельствуют соответственно восемь видов черт после его номера: четыре полных, расположенных по периметру условного квадрата, — левая вертикальная (1), правая вертикальная (2), верхняя горизонтальная (3), нижняя горизонтальная (4) и четыре половинных, расположенных в центре того же маркирующего термина квадрата, — верхняя вертикальная (5), нижняя вертикальная (6), левая горизонтальная (7), правая горизонтальная (8). После такого взаимного наложения выделились 92 наиболее общих термина. Взяв их за основу, я отбросил некоторые, выражающие более частные и зависимые понятия, и прибавил другие, с моей точки зрения фундаментальные, хотя и малоизученные термины — с расчетом уложиться в сотню.

Полученный таким образом сточленный список я сопоставил, во-первых, с иероглифами «Цянь цзы взня» — «Тысячесловного текста» и «Сань цзы цзина» — «Троесловного канона» (эти пропедевтические и парадигматические произведения заключают в себе основополагающие понятия традиционной китайской культуры), а также словником «Словаря китайской культуры» («Чжунго взньхуа цыдянь». Шанхай, 1987), во-вторых, с современной философской лексикой, принятой в КНР и фиксируемой «Цы хаем» (1961), переводом русского «Краткого философского словаря» (Пекин, 1958), словарем психоло-

⁴³ Видимо, не случайно это число соответствует количеству статей, посвященных терминологии традиционной китайской философии, в словаре «Цы хай» (Кн. 2. Шанхай, 1961, оглавление, с. 4–5, 13).

гических терминов («Синьлисюэ минцы». Пекин, 1954), двухтомником «Философия» из «Большой китайской энциклопедии» («Чжунго да байкэцюаньшу. Чжэсюэ». Т. 1, 2. Пекин, Шанхай, 1987) и «Новым словарем общественных наук» («Шэхуй кэсюэ синь цыдянь». Чунцин, 1988). В первом случае совпадение терминов обозначает косая черта, идущая сверху вниз справа налево, во втором — косая черта, идущая сверху вниз слева направо.

С помощью введенных графических символов в моем списке легко могут быть выделены более узкие классы и сделаны соответствующие выводы. Так, терминов, совпадающих с любыми двумя и более из восьми обследованных наборов традиционных философских терминов, в нем — 88, что свидетельствует о его достаточной репрезентативности; терминов, совпадающих с компонентами современного философского лексикона, — 84, что свидетельствует о значительной, т.е. не требующей специальной коррекции, близости старой и новой терминологии или о количественной правильности выборки, охватившей их общее ядро; терминов, совпадающих с иероглифами «Цянь цзы вэня» и «Сань цзы цзина», а также словником «Словаря китайской культуры», — 97, что подтверждает исходную гипотезу о тождестве категорий китайской философии и культуры.

Дальнейший отбор с помощью чисто формальной процедуры позволяет прийти к выделению категорий китайской философии и культуры в собственном, или узком, смысле.

1. Термины, совпадающие с любыми четырьмя и более из восьми наборов традиционных философских терминов, можно трактовать как выражающие собой ядро основных понятий традиционной китайской философии, равное множеству ее категорий или содержащее его в себе. Таковые, входящие, как минимум, в половину обследованных наборов, составляют и половину настоящего списка, а именно 52 термина под номерами: 1–3, 7–10, 12, 14, 22–26, 30–33, 35–38, 40–46, 48–51, 53, 54, 56, 58, 60–63, 70, 73, 78, 79, 81, 84–86, 89–91. Это формально полученное множество количественно совпадает с параметрами, принятыми У И для терминов, выраженных одиночными иероглифами.

2. Термины, удовлетворяющие предыдущему условию и, кроме того, совпадающие с компонентами современного философского лексикона (их получилось 46: из перечисленных выше номеров исключаются 24, 35, 36, 81, 89, 90), можно трактовать как выражающие собой ядро основных понятий (или категории) китайской философии в целом, т.е. и традиционной, и современной.

3. Термины, удовлетворяющие условию пункта 1 и, кроме того, совпадающие с иероглифами «Цянь цзы вэня» и «Сань цзы цзина», а также словником «Словаря китайской культуры» (их получилось 51: из номеров, перечисленных в пункте 1, исключается 73), можно трактовать как выражающие собой ядро основных понятий (или категории)

традиционной китайской культуры. Данное множество точно совпало с количеством статей о категориях и важнейших понятиях в словаре «Культура Китая» Г.А.Ткаченко.

4. Термины, удовлетворяющие условиям всех предыдущих пунктов (их получилось 45), можно трактовать как выражающие собой ядро основных понятий (или категории) китайской культуры в целом, т.е. и традиционной, и современной.

При дальнейшем аналогичном анализе списка выясняется, что пять и более из восьми наборов традиционных философских терминов охватывают 39 номеров (1, 2, 8, 10, 14, 22–26, 30–33, 36–38, 40, 42, 44, 45, 48–51, 53, 56, 58, 60–62, 78, 79, 84, 85, 89–91), шесть и более — 20 номеров (8, 10, 22, 25, 26, 30–33, 36, 37, 41, 45, 51, 53, 56, 60, 61, 78, 79), семь и более — 12 номеров (10, 22, 26, 30–33, 45, 51, 53, 56, 60, 61), а все восемь — 5 номеров (22, 30–33). Первое из этих множеств (39 терминов) количественно соответствуют наборам Тан Ицзе, Гэ Жунцзиня и Чжан Ливэня. Для Тан Ицзе 40 (20 пар) — это максимальное число категорий, которое может быть уменьшено до 20 (10 пар), что, в свою очередь, точно соответствует второму из указанных множеств.

Третье же множество (12 терминов) коррелирует с выделенным Чжан Дайнянем десятком «высших категорий» (*цзуй гао фаньчоу*)⁴⁴ и количественно сопоставимо с традиционными для Европы наборами, состоящими из десяти (как у Аристотеля) или двенадцати (как у Канта) членов. Этому множеству, определяемому формулой 10 ± 2 , в традиционной китайской таксономии соответствует уровень восьми триграмм (*ба гуа*), девяти «полей» (*цзю чоу*, *чоу* — основной компонент современного термина «категория» — *фаньчоу*), девяти стран и полуостровов света с центром (*цзю фан*), десяти «небесных пней» (*тянь гань*) и двенадцати «земных ветвей» (*ди чжи*).

Ядром так оцениваемого множества философских категорий, начиная с которого имеет смысл устанавливать более сложные структурные (логические и семантические) связи между понятиями, как это делают Чжан Дайнянь, Тан Ицзе, Гэ Жунцзин и особенно Чжан Ливэнь, можно считать пять фундаментальных понятий, отраженных во всех обследованных наборах. Это — уже указанные номера 22, 30–33: *дао* («путь»), *тянь* («небо»), *жэнь* («человек»), *ли* («принцип»), *ци* («пневма»). Есть полное основание видеть в них также категориальное ядро всей китайской культуры, которое количественно соответствует таким основополагающим классификационным схемам, как пять элементов (*у син*) и пять стран света с центром (*у фан*)⁴⁵.

⁴⁴ Чжан Дайнянь. Чжунго гудянь чжэсюэ..., с. 12.

⁴⁵ О пятеричности как фундаментальном принципе китайского классификационизма подробно см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах..., с. 228–238.

Разумеется, список категорий китайской культуры может быть по-разному расширен в зависимости от исходного определения этого предмета, но, как мне кажется, он не должен выходить за рамки намеченного ядра основных понятий китайской философии. Если не отказываться от старого постулата, что философия «представляет собой живую душу культуры»⁴⁶, то следует признать категории культуры философскими категориями. Более того, в данном случае формальная процедура терминологического отбора подтвердила содержательный тезис Фэн Юланя об особой роли философии в китайской культуре⁴⁷: «ядерные» множества основных понятий той и другой оказались почти совпадающими, что отнюдь не тривиально.

Правда, тут надо оговориться — китайская культура мною взята в аспекте ее самоосмысления, а не независимого исследования. Что же касается культур, не располагающих философией как особой формой мировоззрения, или, например, китайской культуры в дофилософский период, то данное положение не препятствует им иметь в своем духовном арсенале понятия философской степени общности, подобно тому как незнание арифметики не препятствует обладанию числовыми понятиями. В таких условиях категориями культуры и будут понятия философской степени общности, т.е., с нашей точки зрения, философские понятия, хотя и не понятия философии.

Содержащиеся в приведенном списке русскоязычные эквиваленты представляют собой переводы терминов, а не определения понятий, которые в значительной мере еще предстоит дать в результате специальных исследований. Поэтому понятийная парность терминов в русском переводе не всегда очевидна.

⁴⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1, с. 105.

⁴⁷ Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 21–26.

А.В.Никитин

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТРАДИЦИОННОЙ ВЬЕТНАМСКОЙ МЫСЛИ

Размышляя об общих особенностях культуры Вьетнама, я обратился к работам вьетнамских культурологов и историков философии. Меня интересовало в первую очередь то, какие характеристики они выделяют как наиболее существенные, универсальные для традиционной культуры на всем протяжении ее истории. Известный вьетнамский ученый Ха Ван Тан, отмечая неразвитость во Вьетнаме собственно философии, видит такую константу духовной культуры в особом складе рефлексии, стремлении вьетнамских мыслителей к целостному, интегральному восприятию космоса. И в этом качестве традиционная вьетнамская мысль, по его мнению, близка китайской философии и противоположна индийской с ее логикой и анализом¹.

Другие вьетнамские исследователи находят универсальные ценности в содержательных предметах, например патриотизме вьетнамских мыслителей². И в этом тоже есть доля истины, которая открывается при внесении следующего уточнения: термина «патриотизм» в смысле патриотической идеологии традиционная культура не знала, а содержание, которое в него вкладывают современные исследователи Вьетнама, соответствует понятиям «имперская религия» и «государственный культ»³. Этот феномен хорошо известен историкам китайской

¹ Традиционная вьетнамская философия и общественная мысль в современной историко-философской науке СРВ. М., 1989, с. 30–32

² Там же, с. 113–120.

³ Например, из несколько туманного высказывания Чыонг Тиня о том, что же конкретно скрывается за патриотической идеологией, можно заключить, что речь идет именно об имперской религии. Как пишет этот исследователь, «вьетнамская патриотическая идеология не включает в себе никакой мистики, хотя в ней, как и в религии, существует культ. В прошлом были возведены храмы правителя Ан-зыонга, правителей Хунгов... Был даже храм мифического персонажа Фу Донга. В древности существовало понятие «государственный культ», которое означало, что сам император или по его приказу крупные сановники и вельможи осуществляли главные культовые действия. <...> Поэтому появился обычай поклонения умершим, т.е. культ предков, родителей, а также патриотов, имевших особые заслуги перед государством» (Традиционная вьетнамская философия..., с. 116).

культуры после работ А.С.Мартынова. Реже главные ценности традиционной культуры отождествляются с концепциями буддизма или конфуцианства. Существует в исследовательской литературе и такое представление, что универсальным, постоянным свойством традиционной культуры Вьетнама было сопротивление Китаю не только в военно-политической области, но и в сфере культуры⁴.

Мое внимание привлекло одно на первый взгляд необычное наблюдение известного вьетнамского культуролога Чан Динь Хьюу: «С одной стороны, у нас не было принято фанатично верить, проливая кровь в религиозных конфликтах, а с другой — у нас не возникло правило удостоверять знания, проливая чернила в спорах за истину. У нас не требовали истинности, систематичности, последовательности...»⁵. В этом высказывании тонко подмечена характерная черта традиционной культуры — практически полное отсутствие полемиического диалога, спора по теоретическим вопросам. Между тем хорошо известно, какую роль для развития философского знания в Древней Греции сыграл диалог. Сходную ситуацию находим и в Древней Индии, где история философии также неотделима от теоретической дискуссии. Как пишет В.К.Шохин, философии в Древней Индии сопутствует особая культурная ситуация — «наличие в культуре поляризации мнений, дискуссий, „партий“, pro и contra»⁶.

Теоретический спор для традиционной мысли Вьетнама действительно несвойствен. Скорее можно сказать, что традиция избегает ситуации открытого столкновения мнений. Очевидно, речь может идти о такой черте традиционной культуры, как нетерпение теоретического или, точнее, доктринального конфликта. В рамках этой ситуации могут мирно уживаться несовместимые, с нашей точки зрения, вещи, и не просто уживаться, но порой становиться предметом особой «гармонизирующей диалектики».

Можно предположить, что отрицательное отношение к спору как к «соперничеству» (*чань* 爭) досталось Вьетнаму от китайской культуры, в которой ситуация соперничества воспринимается как недостойная мудреца или благородного мужа (см., например: «Лунь юй», III, 7; XV, 21): «Благородный муж не соперничает ни с кем, кроме тех случаев, когда он участвует в стрельбе из лука»; «Благородный муж держит себя строго, но не устраивает споров (爭) с людьми»⁷. Следует отметить негативный характер, непродуктивность «сомнения», а слово *хоак* (惑), которое обозначает это понятие, в современном вьетнамском языке имеет значения «дурочить», «морочить», «вводить в за-

⁴ Такое представление в 80-е годы было достаточно широко распространено во вьетнамской литературе и ряде отечественных работ.

⁵ Традиционная вьетнамская философия..., с. 69–70.

⁶ Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997, с. 193.

⁷ Древнекитайская философия. Т. I. М., 1972, с. 145, 167.

блуждение» (*лам хоак, лам хоак лонг нгыой*), а также собственно «заблуждение» (*ме хоак* 迷惑). В целом понятие «сомнение-заблуждение» в традиционной культуре Вьетнама характеризует ошибку, неполноту или неадекватность овладения истинным, правильным знанием, которое не может быть предметом сомнения. И преодоление сомнения (*ли хоак* 理惑) предполагало не верификацию знания, а «работу над собой» (*ту тхан* 脩身) для приведения в адекватное состояние «сердца» (*там* 心) и «мысли» (*и* 意). Очевидно, трактовка сомнения как недолжного состояния также досталась вьетнамской культуре от китайской философии (см., например: «Мудрый не испытывает сомнений» — «Лунь юй», IX, 28; XIV, 28; «Стремление к многому ведет к заблуждению» — «Дао дэ цзин», § 22⁸).

Говоря о том, что специфическое отношение к спору в традиционной вьетнамской мысли было результатом влияния китайской философии, считаю необходимым отметить один факт, которому пока не могу предложить удовлетворительного объяснения. Как показали исследования синологов, в Древнем Китае культура дискуссии, теоретического спора была весьма развита, и она, по аргументированному мнению Ю.Л.Кроля, оказала влияние и на интеллектуальную культуру последующего, имперского периода истории Китая⁹. Вьетнам был завоеван империей Хань во II в. до н.э., как раз в момент завершения перехода китайской культуры от идейного плюрализма школ к «монизму» имперской религии с ее покровительственным отношением к учениям-цзяо, но культура китайского философского диспута осталась во Вьетнаме неизвестной.

Вместе с тем можно отметить высокую ценность для культуры Вьетнама понятий, выражающих «гармонию» (*хоа*, кит. *хэ*), «равновесие» (*бинь*, кит. *тин*) и «единство» (*донг*, кит. *тун*), а также их сочетаний, вообще выражающих идеалы традиции: *тхай-хоа* (великая гармония), *тхай-бинь* (великое равновесие) и *дай-донг* (великое единение). Для вьетнамской культуры, которая и в этом случае идет за китайской, именно гармония и отсутствие конфликта являются нормой на всех уровнях: природном, социальном и индивидуальном. На природном и социальном уровне конфликт — это стихийные бедствия и «беспорядок, смута», на индивидуальном — болезнь. Понятия «гармония» и «конфликт» в китайской философии детально изучены в работах Д.Бодде и Чэнь Чжунъина¹⁰. Д.Бодде выделяет стремление к гармонизации, к примирению в устойчивый тип китайского фило-

⁸ Там же, с. 121, 158, 165.

⁹ Кроть Ю.Л. Спор как явление культуры древнего Китая. — Народы Азии и Африки. 1987, № 2, с. 24–34.

¹⁰ Bodde D. Harmony and Conflict in Chinese Philosophy. — Studies in Chinese Thought. Chicago, 1953, с. 19–80; *Chung-ying Cheng*. New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy. N. Y., 1991, с. 185–218.

софствования: «Желание слить противоречивые по видимости элементы в единую гармонию было фундаментальным среди типов китайской мысли. Китайская философия наполнена дуализмами, в которых, однако, составляющие их пары элементов обычно расцениваются как дополнительные и в большей степени взаимно необходимые, чем враждебные и несовместимые»¹¹. А Чэнь Чжунъюн, характеризуя конфуцианство, пишет о гармонии как о «фундаментальном состоянии и основной структуре или реальности», в то время как конфликт для конфуцианской философии, по его мнению, не укоренен в реальности, а скорее существует «в порядке противоестественного дисбаланса или беспорядка, не имеющих никакого устойчивого значения»¹². Очевидно, это общее отношение китайской философии к гармонии как нормальному, естественному состоянию космоса или социума и к конфликту как состоянию неестественному было спроецировано в традиционной культуре Вьетнама и на понимание спора как недолжного конфликта мнений.

Сохранившиеся материалы свидетельствуют о существовании на ранних этапах истории вьетнамской культуры (X–XIII вв.) соперничества в искусности. Эти поединки буддийские монахи ведут друг с другом (Ты Дао Хань и Дай Тян), с даосами (поединок монаха Зяк Хая и даоса Тхонг Хюена), с духами, когда буддийский монах принуждает духа отказаться от любимой им «кровавой жертвы» и принимать в жертву только постную пищу (монах Да Бао и дух Фу Донг), и даже с населением, которое буддийский монах обращает в свою веру (Махамая)¹³. В арсенале этого поединка широкий выбор оружия: от чревоуещания и колдовства до «хождения по воздуху» и демонстрации других сверхъестественных возможностей. К поединку такого же «технического» типа должен быть отнесен и диалог в тхиен-буддизме, который призван скорее к преодолению рационального мышления и имеет целью пробуждение спонтанности, достижение такого состояния сознания, когда «сердце становится, как легкое облачко, которое летит туда, куда подует ветер»¹⁴.

Но в глазах высокой культуры — культуры, которая выражает себя письменно и строит содержательные высказывания по определенным правилам, — эти поединки не обладали значительной ценностью, а ее отношение к таким «умениям» можно проиллюстрировать следующим примером. Когда вьетнамский император-буддист Чан Кань решил узнать точный срок своей кончины, он приказал Нгуен Мак

¹¹ Bodde D. *Harmony and Conflict...*, с. 54.

¹² Chung-ying Cheng. *New Dimensions...*, с. 188.

¹³ Антология традиционной вьетнамской мысли. X — начало XIII в. М., 1996, с. 83–84, 101–106, 110, 111.

¹⁴ Тхо ван Ли Чан (Поэзия и проза династий Ли и Чан). Т. 1–3. Ханой, 1977–1989, т. 2, с. 24.

Лао, очевидно даосу, решить эту проблему методом «внутреннего созерцания» (內觀):

«На другой день Мак Лао доложил так: „Видел квадратный футляр, по четырем углам которого были начертаны иероглифы 'луна', на футляре лежали иголка и гребешок“. Тхыонг-хоанг [Чан Кань] предсказал так: „Футляр — это гроб. Иероглифы 'луна' по четырем углам — значит четвертая луна. Иглу можно вогнать в предмет — это вогнать в гроб. Гребешок-шу [звучит как] расставание¹⁵. Значит, я с вами скоро расстанусь“. <...> Однажды в прошлом году император-отец [Чан Кань] вдруг сказал свите: „На будущий год в четвертую луну я непременно помру“. Все так и произошло»¹⁶.

Комментируя это летописное сообщение, историк Нго Ши Лиен говорит:

«Что касается добрых событий и несчастий, то предвидеть их способен только тот, кто сделал искренними свои [помыслы]. <...> Что же касается знания будущего Чан Тхай-тонгом (посмертное имя Чан Каня. — А.Н.), который изо дня в день гадал о событиях, то если не имел он ясных принципов (ли) и искреннего сердца, но только догадки в связи с обстоятельствами [жизни], то откуда же возьмется обязательность [исполнения]?! Не бывало еще такого, чтобы не принимали за это воздаяния в будущем! Не этим ли учение гадателей и прорицателей отличается от науки достойных и мудрецов (聖賢之學)?!»¹⁷.

Итак, по своим средствам такой поединок предстает перед глазами носителя высокой культуры как «техника гадателей», а не «наука мудрецов». Нас, конечно, интересовал бы спор или диспут по правилам «науки мудрецов», но примеров такого соревнования традиционная культура не оставила, поскольку «наука мудрецов», очевидно, спора не предполагала. Во всяком случае, история вьетнамской мысли практически не оставила примеров теоретических или доктринальных разногласий, которые были бы разрешены в ходе спора. Приведу только один случай, когда ситуация доктринального разногласия грозила перейти в дискуссию.

В конце XIV в. реформатор Хо Куи Ли написал сочинение, посвященное изложению его взглядов на конфуцианство, с красноречивым названием «Минь дао» — «Ясный Путь» (или «Прояснение Пути») ¹⁸.

¹⁵ Слова «гребешок» (梳) и «расставаться» (疏) — омонимы.

¹⁶ Дайвьет шы ки тоан тхы (Полное собрание исторических записок Великого Вьетга). Сост. Ле Ван Хыу, Фан Фу Тиен, Нго Ши Лиен и др. — Дай Юэ си дзэнсё. Кёгёбон. Чэнь Цзинхэ хэнкё. Т. 1. Токио, 1984, с. 350

¹⁷ Там же.

¹⁸ Его кисти также принадлежал целый ряд стихов на родном языке, переводы конфуцианской классики («Ши цзин» и главы из «Шу цзина»). Конфуцианские взгляды Хо Куи Ли отличались такой необычностью и оригинальностью, что все его сочинения были старательно уничтожены в годы минской оккупации Вьетнама (1407–1427).

Само сочинение не сохранилось, а в летописных источниках осталось только краткое «резюме»:

«[Хо] Куи Ли сочинил „Минь дао“ в четырнадцати главах и представил на высочайшее [имя]. Коротко говоря, [речь там шла] о том, что Чжоугуна следует признать первым мудрецом, а Кун-цзы — [только] первым учителем; что в Храме культуры Чжоу-гун должен занимать центральное место с обращенным к югу лицом, а Кун-цзы — боковое место с лицом, обращенным к западу; что в „Лунь юе“ есть четыре сомнительных места из разряда таких, например, как встреча Кун-цзы с Нань-цзы¹⁹; как истощение продовольствия в [царстве] Чэнь²⁰; как приглашение Гун-шань [Фу Жао] и Би Си и желание философа отправиться [к ним]²¹. Хань Юя он называл торгашом в ученой [мантии]. Что же касается таких последователей [Конфуция], как Чжоу Маошу, Чэн Хао, Чэн И, Ян Ши, Ло Чжунсу, Ли Яньпин, Чжу-цзы²², то он называл их многоученными, но бездарными, [говорил, что], не понимая существа дела, они старательно занимались плагиатом»²³.

Реакция ученых мужей последовала тут же: «Доан Суан Лой, *чозяо* (помогающий обучению) Школы Сынов Отечества, подал на высочайшее [имя] прошение, в котором говорил, что это невозможная [вещь]»²⁴. Но вместо дискуссии «инакомыслящему» предложили отправиться в места действительно «не столь отдаленные» — он был сослан в ближнюю область, а заодно был наказан чиновник, который

¹⁹ Нань-цзы — жена Лин-гуна, правителя княжества Вэй. Этот эпизод кроме «Лунь юя» (VI, 28) описан у Сыма Цяня (Исторические записки (Ши цзи). Пер. с кит. и коммент. Р.В.Вяткина. Т. VI. М., 1992, с. 135). Сомнительность ситуации в том, что Нань-цзы слыла развратницей, и, по мнению учеников Конфуция и поздних комментаторов, ему не следовало с ней встречаться.

²⁰ «Лунь юй» (XV, 2). Во время странствия в царстве Чэнь Конфуций со своими учениками попал в бедственное положение и оставался без пищи в течение семи дней. Один из учеников, Цзы-лу, высказал упрек Конфуцию, на который он ответил: «Благородный муж, впадая в нужду, стойко ее переносит. Низкий человек, впадая в нужду, распускается» (Древнекитайская философия, т. 1, с. 166). На этом описание бедствия в Чэнь в «Лунь юе» заканчивается. У Сыма Цяня же за этим кратким диалогом следуют еще три беседы Конфуция с учениками, из которых выясняется, что Конфуций сомневается в истинности своего учения (Исторические записки, т. VI, с. 141–142). Очевидно, именно это имел в виду Хо Куи Ли.

²¹ «Лунь юй» (XVII, 4, 6). Гун-шань Фу Жао и Би Си выступили против своих правителей и пригласили на службу Конфуция. Конфуций, осуждавший неверных слуг, на оба предложения откликнулся и заслужил упрек Цзы Лу.

²² Перечислены основоположники и главные систематизаторы неоконфуцианства. Чжоу Маошу (Чжоу Дуньшань, 1017–1073) считается основоположником неоконфуцианства. Чэн Хао (1032–1085) и Чэн И (1033–1107), братья Чэн, — ученики Чжоу Маошу, создатели ведущего в рамках неоконфуцианства направления. Ян Ши (1053–1135) — ученик Чэн Хао, один из четырех авторитетных учителей направления, созданного братьями Чэн. Ло Чжунсу (Ло Цуньянь, 1072–1135) — ученик Ян Ши (см. выше), Ли Яньпин (Ли Тун, 1093–1163) — последователь Чэн И и учитель Чжу Си.

²³ Дайвэнь ши ки тоан тхы, с. 467–468.

²⁴ Там же, с. 468.

«только видел его письмо». Спор, таким образом, был разрешен в рамках служебных иерархических отношений. Прошло время, при династии Ле права Конфуция на вьетнамской земле были восстановлены, и критиковать Хо Куи Ли стало признаком хорошего тона. Особенно часто это делали историки. Приведем в качестве примера фрагмент только одного отзыва:

«Историк Нго Тхи Ши сказал так. Янь Юань говорил: „Столь велико учение-дао Конфуция, что в Поднебесной никто не способен вместить [его]”²⁵. Именно поэтому [Конфуция] преследовали в Лу, довели до бедственного положения в Ци, уничтожили следы [его пребывания] в Вэй, окружили [на границах] Чэнь и Цай...”²⁶.

По мнению представителя высокой культуры, ситуация спора возникает вследствие непонимания одной из сторон существа дела — Хо Куи Ли просто не смог «вместить» учение Конфуция. Чэнь Чжуньин, работу которого мы уже цитировали, замечает в связи с природой конфликта, что и в китайской философии «разногласие, неудача и несовершенство происходят от неспособности человека понять сущность перемен и последовательной невозможности для него прийти в согласие миром»²⁷.

Поскольку теоретический спор для вьетнамской культуры нехарактерен, постараемся обнаружить в ней явление, которое хотя бы функционально может быть соотнесено со спором, если понимать спор несколько шире, в том числе и как выражение доктринального несогласия или как критику.

Для творца высокой культуры — служилого человека, который начиная с XV в. был в основном конфуциански образованным — действительно существовала область выражения частного мнения, и она была связана с фактом внешнего идеологического разнообразия традиционной культуры, в которой сосуществовали разные этико-политические, религиозные и религиозно-философские течения. Это разнообразие было закреплено самой традицией в термине «три учения» (*там зяо* 三教), под которыми во Вьетнаме, как и в Китае, понимались конфуцианство, буддизм и даосизм, хотя реально религиозная и идейная жизнь средневекового общества была намного богаче, а вьетнамская ситуация отличалась от китайской²⁸.

²⁵ Янь Юань (Янь Хуэй) — ученик Конфуция. Такого текста в «Лунь юе» нет. Очевидно, цитируются «Исторические записки» Сыма Цяня (Исторические записки, т. VI, с. 142).

²⁶ Дайвьет шы ки тиен биен (Предварительные записки Исторических записок Дайвьета). Ханой, 1997, с. 497.

²⁷ *Chung-ying Cheng*. New Dimensions, с. 189.

²⁸ Например, даосизм — яркая составляющая истории китайской мысли и религии — во Вьетнаме практически незаметен, анонимен. Эту анонимность легко продемонстрировать таким примером. Любой вьетнамист легко припомнит имена буддийских или конфуцианских мыслителей Вьетнама, но вряд ли сразу назовет хотя бы одного даоса.

В этом выражении частного мнения вьетнамского интеллектуала по отношению к «трем учениям» можно выделить два полюса. Доктринальное несогласие вызывало к жизни ситуацию, которую можно условно назвать несогласием с «причудливым началом». В этом случае одно или два (почти всегда буддизм и иногда еще и даосизм) учения-зю лишались статуса «учения» и переводились в разряд «причудливого начала». Эта позиция исключала всякий диалог, поскольку сравнивать и тем более соединять разное (учение-зю и начало-дуань) нельзя. Противоположная ей ситуация связана с признанием всех трех одинаковыми и приведением их к единству, точнее, иллюстрацией такого единства. Попытку соединения подсказывал уже сам термин *там зю* (учений — три, и все они — «учения»), в котором разное по сути представлялось как сродное или даже одинаковое (и то и другое передает один и тот же термин *донг*). При этом, как показывает анализ текстов, «синтез» производился на языке натурфилософии и ее методами коррелятивного мышления, а «внутренние свойства» соединяемого практически игнорировались.

Итак, в центре нашего внимания будет находиться деятель высокой культуры традиционного Вьетнама, который в своем частном мнении выражает отношение к «трем учениям», и в этом его отношении есть два полюса — исключение и гармонизация, своего рода *инь* и *ян*, которые постоянно чередуются в истории вьетнамской мысли и даже во взглядах одного человека. Именно это смысловое поле традиционной культуры условно может быть соотнесено с диалогом. Но для того, чтобы перейти непосредственно к этой теме, нам нужно предварительно рассмотреть общее соотношение вьетнамской культуры и китайской (а также вьетнамской мысли и китайской философии) и место «трех учений» в истории вьетнамской мысли.

Необходимость рассмотрения первой темы связана с некоторой неопределенностью в научной литературе понятия «традиционная мысль Вьетнама» в плане его соотношения с понятием «китайская философия». Хотя глубокая связь двух культур в исследованиях обычно не подвергается сомнению, глубина и характер влияния китайской культуры и философии в сфере высокой культуры Вьетнама не прояснена вполне. Анализ второй темы — роли «трех учений» в истории вьетнамской мысли и идеологии — поможет нам четче сформулировать интеллектуальную позицию творцов высокой культуры, когда они критиковали «учения» или приводили их к единству. Мы сможем также оценить господствующее в научной литературе представление о том, что история вьетнамской мысли и идеологии в основном исчерпывается чередованием и сочетанием влияния «трех учений». Считается, например, что на ранних этапах истории вьетнамской мысли (X–XIV вв.) господствующие позиции занимал буддизм, который играл роль государственной религии и идеологии. Затем, в конце XIV —

начале XV в., происходит якобы «смена религии», и в качестве господствующего учения начинает выступать конфуцианство, которое бессменно играет эту роль до конца XIX в. Обычно исследователи дополняют эту картину утверждением о синкретизме или даже синтезе элементов «трех учений» на всем протяжении истории вьетнамской мысли и выделяют два этапа — буддийский и конфуцианский — с указанными выше хронологическими рамками.

Между тем исследования китаистов, главным образом работы А.С.Мартынова, показали, что в истории китайской идеологии ни одно из «трех учений» господствующего положения не занимало и что стержнем религиозно-идеологической ситуации всегда была «имперская религия» и сам термин «три учения», объединяющий столь разнородные вещи, сформулирован с высот имперской религии и идеологии.

Хорошо известно, что Вьетнам относится к числу стран (вместе с Кореей и Японией), где национальная культура длительное время развивалась преимущественно в формах, заимствованных из Китая (а в первые века нашей эры и из Индии). В течение почти двух тысячелетий, до знакомства с европейской культурой в XIX–XX вв., понятия «грамотность», «образование», «наука» для вьетов и вьетнамцев прочно связывались с понятием «китайская культура».

Тема влияния китайской культуры на Вьетнам уже давно привлекает внимание исследователей: начиная с работ первых французских ученых конца XIX в. и до самых последних исследований, как во Вьетнаме, так и в Китае²⁹. Но она сложна, и для современных исследователей этих стран имеет не только академический интерес, почти всегда ее трактовка бывает связана с конкретным уровнем современных отношений двух стран. Я отмечу только общую тенденцию, не связанную с политической конъюнктурой.

Первые исследователи культуры Вьетнама, французские миссионеры и ученые, были поражены внешним сходством институтов традиционной культуры с китайскими и порой говорили о ней как о «слепке» с китайской культуры. И такой взгляд на вьетнамскую культуру в целом был характерен для французской вьетнамистики конца XIX — начала XX в.³⁰. Впоследствии в научной литературе возобладавал более объективный подход, и ученые пришли к выводу о самостоятельности и самобытности вьетнамской культуры, а также ее глубокой связи с другими культурами Юго-Восточной Азии. Такой подход характерен для российской вьетнамистики и современных вьетнам-

²⁹ Из китайских работ на эту тему см. капитальное исследование Чжу Юньина «Чжунго вэньхуа дуй Жи Хань Юэ ды ин янь» (Влияние китайской культуры на Японию, Корею и Вьетнам). Тайбэй, 1981.

³⁰ Подробнее см.: Познер П.В. Древний Вьетнам. Проблема летописания. М., 1980, с. 5–11.

ских исследований³¹. Но при этом никто из исследователей не отрицает глубокого влияния Китая в сфере высокой культуры: литературы, науки и философии. Поэтому, несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что материальная культура и отчасти духовная роднит Вьетнам с другими государствами ЮВА, а сфера интеллектуальной культуры безусловно связывает ее с Китаем. Поскольку здесь речь идет именно о последней, я ограничу свой обзор сферой философии и религии, но предварительно дам небольшой набросок общего соотношения двух культур, уделив внимание тому, как сама традиционная культура Вьетнама формулировала факт ее неоспоримой связи с китайской цивилизацией.

Сходство вьетнамской культуры с китайской бросается в глаза уже при самом общем взгляде на основные этапы ее истории. Во Вьетнаме, как правило с опозданием, отмечались те же изменения, что и в китайской культуре. Отделившись от Китая в конце IX в., в момент кризиса и гибели Танской империи с ее культурой, пронизанной буддизмом, Вьетнам почти на четыре столетия (до конца XIV в.) превратился в государство, где власть неизменно демонстрировала свои симпатии к буддизму, что дало исследователям основания, на мой взгляд неоправданные, говорить, будто в тот период буддизм был государственной религией. В начале XIV в. в Китае официальное признание получает сунское конфуцианство, в XV в. то же самое происходит во Вьетнаме. В XVI–XVII вв. в Китае формируется цинское конфуцианство, цинская филология (*хань сюэ*), в XVIII–XIX вв. «ханьская наука» появляется и во Вьетнаме. Наибольшее сближение двух культур произошло в XIX в., когда Вьетнам действительно очень полно воспринял культурную модель Китая, в первую очередь политические институты Цинской империи. В последние столетия китайское влияние выражалось преимущественно в конфуцианских мотивах, что для вьетнамцев стало означать тождественность понятий «конфуцианство» и «китайская культура». Это понимание влияния китайской культуры как главным образом конфуцианского традиция передала и современной науке.

К числу факторов влияния исследователи обычно относят тысячелетний период пребывания Вьетнама в составе китайского государства, когда эта страна была включена в сферу распространения китайской культуры, а также волны китайской эмиграции в XIII и XVII вв., связанные с монгольским и маньчжурским завоеваниями Китая. Исследователи отмечают и еще одно важное обстоятельство, а именно: с момента обретения независимости в X в. усиление влияния китайской культуры начинает определяться внутренними потребностями вьетнамской культуры. Нас будут интересовать именно они.

³¹ Наиболее основательно тема самобытности вьетнамской культуры разработана в трудах моего учителя Д.В.Деопика. См., например: *Деопик Д.В. История Вьетнама*. Ч. 1. М., 1994, с. 3–15, 27–38 и др.

Действительно, влияние китайской культуры на вьетнамскую связано с одним из главных фактов ее истории: во II в. до н.э. территория, населенная древними лаквьетами, создавшими самобытную донгшонскую цивилизацию в бассейне Красной реки, в ходе завоевания была присоединена к китайскому государству. И в течение тысячелетия (до X в. н.э.) она развивалась в лоне китайской культуры. Более того, сама вьетнамская культура, именно как вьетнамская, а не древневьетская³², сформировалась в ходе этого тысячелетия, вероятно в эпоху Тан. Дать характеристику вьетско-вьетнамской мысли этого тысячелетия не представляется возможным, поскольку фактическая база для такого исследования еще не собрана³³. Но вполне можно говорить о том, что именно в этот период произошло очень глубокое приобщение вьетов к китайской культуре. Языком философии, науки и литературы во Вьетнаме стал древнекитайский (*вьньян*). Поэтому почти все сочинения вьетнамских мыслителей независимого периода (с X в.) написаны на китайском языке и по законам известных в китайской философской литературе жанров, а терминологический лексикон вьетнамской мысли совпадает с понятиями и категориями традиционной китайской философии и религии.

Философски значимые построения как систематическое явление в истории вьетнамской мысли появляются довольно поздно, очевидно только в XVIII в., когда комментирование классических текстов становится массовым явлением: например, сочинение Нго Тхи Няма (1746–1803) «Суан тху куан киен» («Скромные заметки о „Чуньцю“»), которое представляет собой обширный авторский комментарий к тексту канона, а также сочинения Ле Куи Дона (1726–1784), Фам Нгуен Зу (1739–1786), Ны Ба Ши (1788–1867)³⁴ и др. В XVIII в. были выполнены переводы философской классики на вьетнамский язык с помощью местной иероглифической письменности *тыном*, например, сочинение Данг Тхай Фыонга (1674 г. — середина XVIII в.) «Тю зить куок ам зяй нгия» («„Чжоуские Перемены“ с изъяснением смысла

³² В культурологической литературе, на мой взгляд, отсутствует четкое различие между вьетской (лаквьетской) культурой, с Китаем практически не связанной, и вьетнамской культурой, хотя и отмеченной глубоким своеобразием, но все же входящей в синоиероглифическое культурное пространство.

³³ Обзор источниковедческого аспекта истории вьетнамской мысли эпохи Бак-тхуок см. в моей статье «История вьетнамской мысли в контексте традиционной культуры» (Антология традиционной вьетнамской мысли. X — начало XIII в. М., 1996, с. 9–14).

³⁴ Ле Куи Дону принадлежит целый ряд комментариев к классическим текстам: «Тхы кинь зиен нгия» («Распространение смысла „Шу цзина“»), «Тхи тхует» («Изъяснение „Ши цзина“»), «Ле тхует» («Изъяснение „Ли цзи“»), «Зить кинь фу тхует» («Поверхностные суждения об „И цине“»), «Суан тху лыок чуен» («Краткие сведения о „Чуньцю“»), «Ким кыонг кинь тю зяй» («Алмазная сутра с комментариями и разъяснениями») и др.

на национальном языке»), в котором полный китайский текст «И цзин» снабжен комментариями, дословным переводом и стихотворным пересказом на вьетнамском языке.

Тогда же появились и обширные своды сгруппированных по темам цитат из классической литературы и сочинений сунских философов Китая. Такие компиляции служили главным образом для подготовки к конкурсным экзаменам, например сочинения Нгуен Хюи Оаня (1713–1798) «Тинь ли тоан иеу» («Сводка важнейшего о *син* и *ли*») и «Ты тхы нгу кинь тоан иеу» («Сводка важнейшего из Четверокнижия и Пятикнижия»). А Фам Нгуен Зу подготовил сборник высказываний Чжу Си по тематическим рубрикам («Тю хуан вынг тоан»). Одно из наиболее популярных учебных пособий по философии — «Тинь ли дай тоан тьет иеу» («Извлечение важнейшего из большого свода о *син* и *ли*») — составил Буй Хюи Бить (1744–1818), сократив и переработав известный свод минских классиковедов «Син ли да цюань».

Ни одно из этих сочинений, за исключением энциклопедий Ле Куи Дона, пока не опубликовано и не переведено даже на вьетнамский язык, они известны по библиографическим описаниям и редким цитатам в исследовательской литературе. Очевидно, публикация, перевод и исследование этих памятников позволят поставить вопрос о вьетнамской школе в рамках дальневосточной философской традиции.

Однако уже опубликованные письменные памятники вьетнамской культуры свидетельствуют о непрерывности и единообразии вьетнамской традиционной мысли. На всем ее хронологическом «пространстве» — от Ли Тхыонг Киета в XI в., в стихотворной форме утверждавшего «небесное», божественно-природное право вьетнамских правителей на свою территорию, и Ли Тхай-то, чье непосредственное обращение к этому Небу-природе и немедленный ответ последнего выражены в понятиях теории космического резонанса — *кам ынг* («стимул-реакция»), до Ле Куи Дона в XVIII в., рассуждавшего как профессиональный философ о понятиях *ли-закон*, *син-природа*, *ци-пневма*, — мы находим вьетнамское мышление строящим содержательные суждения по одним и тем же правилам. Это мышление исходит из того, что космос (вся «тьма вещей», небо и земля) является одним большим организмом, в котором все «органы» иерархически связаны друг с другом. Мы находим, что это мышление связывает понятия, набор которых практически не менялся, по законам главным образом ассоциации и корреляции. И видим, наконец, что главную тему этого мышления задают понятия «Небо» и «человек»³⁵. Все это

³⁵ Такова же и основная тема китайской натурфилософии. Как пишет Г.А.Ткаченко, в Китае «выяснению закономерности функционирования человека в природе (а именно „природа“, натура подразумевается в значительном числе контекстов памятников философской мысли под термином *тянь* — „небо“) и были на протяжении веков посвящены основные интересы философствующих» (Ткаченко Г.А. Средневековая философия Китая. — История восточной философии. М., 1998, с. 51).

заставляет предполагать чрезвычайно глубокую соотнесенность вьетнамской мысли с тем, что специалисты по истории китайской философии называют натурфилософией, которая оказывается шире, во Вьетнаме во всяком случае, понятия «философия», поскольку на разных этапах истории вьетнамской мысли она давала разные по жанру «продукты» (философски значимое комментирование, политическая доктрина и концепция национальной независимости) и вообще была универсальным языком традиционной культуры.

Опираясь на работы главным образом отечественных специалистов по истории китайской философии и культуры, попытаюсь кратко сформулировать основные черты этого явления и выяснить, как синологи определяют его место в истории китайской культуры.

Термин «натурфилософия» в узком смысле обозначает одну из школ китайской философии (*инь-ян цзя*), а в широком — употребляется синологами как синоним философствования в Китае. В эпоху Хань доктрина школы *инь-ян*, развитая ханьскими философами, представляла собой целостное мировоззрение. Согласно натурфилософскому мировоззрению, мир как «небо и земля» или «промежуток» между ними (*зян*, кит. *цзянь*) «самопроизвольно» (*ты ниен*, кит. *цзы жань*) возникает из бескачественного состояния типа «хаос» (*хон дон*, кит. *хунь-дунь*)³⁶ в ходе поляризации под действием сил *инь* и *ян*. Этот мир имеет начало во времени и развивается по законам эволюции — *биен-хоа* (кит. *бянь хуа*). Субстратом и одновременно динамическим началом всей «тьмы вещей» (*ван ват*) является «гармонический эфир» (термин Г.А.Ткаченко) или пневма (*кхи*, кит. *ци*), а в качестве управляющего начала выступает Абсолют — Дао. В эпоху Сун эта схема была изменена. Центральное место заняло другое понятие — принцип-*ли*, который управлял формированием всех вещей, состоящих из *ци*. Бытие и небытие выражались в натурфилософии как «наличие» (*хью*, кит. *ю*), т.е. явленное, и «отсутствие» (*во*, кит. *у*) — неявленное, не имеющее видимой формы (*хинь*, кит. *син*). Мир в рамках этого мышления представляется в виде одного большого организма, где все части иерархически и функционально связаны. Сходными и взаимосвязанными поэтому представлялись космос, социум и индивид. Такая модель получила название организмической³⁷.

С натурфилософией исследователи соотносят также особый тип мышления, в котором связи между понятиями устанавливаются главным образом по правилам ассоциации и корреляции. Синологи соотносили его с коррелятивным мышлением, а суть этого явления они

³⁶ Это бескачественное состояние могли обозначать и другие понятия, например *тай-цзи* — «великий предел» или *тай сюй* — «великая пустота».

³⁷ Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Ляоши чуньщо». М., 1990, с. 21–23; он же. Средневековая философия Китая, с. 53–54, 64–65; он же. Культура Китая. Словарь-справочник. М., 1999, с. 169–170.

определяют как установление «фиктивных, или ассоциативных, связей между различными планами бытия в попытке свести их в исчерпывающую, в действительности заранее заданную принципом, выбранным для упорядочения материала, схему»³⁸. И хотя само коррелятивное мышление ничего специфически китайского в себе не заключает — оно свойственно и многим другим культурам³⁹, — в истории вьетнамской мысли мы находим его именно в китайском варианте.

Большую роль для коррелятивного мышления играет категория рода (*лоай*, кит. *лэй*)⁴⁰. Это мышление исходит из того, что сходные вещи, вещи «одного рода» (*донг лоай*, кит. *тун лэй*), испытывают взаимную «симпатию», а вещи разного рода (*зи лоай*, кит. *и лэй*) взаимно отталкиваются⁴¹. Группировка «вещей» по признаку сходства, т.е. классификация, является одной из главных задач коррелятивного мышления. Синологи отмечают классификационизм как существенную черту китайской философии⁴².

Отношения симпатии и отталкивания вещей могут быть перенесены даже на социальную сферу. Например, нападение на государство соседей может быть объяснено его внутренней неустроенностью, когда «смута» в государстве привлекает «агрессию» извне по принципу взаимного притяжения сродного⁴³. Вот, например, образец такого мышления на вьетнамском материале. Историк Нго Ши Лиен, пытаясь объяснить войны с Китаем, формулирует такое правило:

«Когда порядок достигает предела — рождается смута, и [с той же неизбежностью, с какой], ступив на иней, ждут льда⁴⁴, супостаты-подданные начинают грабить и расчленять [страну], а вражеские государства тут же являются захватить [ее]»⁴⁵.

³⁸ Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал, с. 37.

³⁹ Там же, с. 78; Graham A.C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986, с. 1–15. Феномену коррелятивного мышления посвящен ряд исследований Дж.Нидэма, А.Ч.Грэма, Ю.Л.Кроля, Г.А.Ткаченко, С.В.Зинина и др.

⁴⁰ Этой категории посвящен цикл статей Ю.Л.Кроля, по мнению которого представления о роде в китайской философии играли роль концепции причинности. См., например: Кроль Ю.Л. Концепция «Китай–варвары» и «ассоциативное мышление». — ПНКОГК. Доклады и тезисы. М., 1971, с. 63–64; *Хуань Куань*. Спор о соли и железе. Пер. с кит., введ. и коммент. Ю.Л.Кроля. Т. 1. СПб., 1997, с. 72–78.

⁴¹ *Хуань Куань*. Спор о соли и железе, с. 72.

⁴² Как пишет А.И.Кобзев, «для китайских мыслителей сосчитать и представить в геометрически структурированном (табличном) виде, т.е. классифицировать (*гэ*, *лэй*) даже без логического упорядочения, — значит добиться окончательной познавательной оформленности...» (Кобзев А.И. Методология традиционной китайской философии. — Народы Азии и Африки. 1984, № 4, с. 54).

⁴³ Кроль Ю.Л. Концепция «Китай–варвары», с. 66–68.

⁴⁴ «Ступив на иней, ждут льда» — слегка измененная цитата из «И цзина» (гексаграмма Кунь). В переводе Ю.К.Шуцкого: «Если ты наступил на иней, значит, близок и крепкий лед» (*Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен»*. М., 1960, с. 164).

⁴⁵ Дайвьет шы ки тоан тхы, с. 57.

Этот пример интересен еще тем, что показывает, как может происходить смена «рода»: «порядок» (*чи*, кит. *чжи*) через предельный уровень (*кык*, кит. *цзи*) течения процесса упорядочения социальной жизни переходит в свою противоположность — «смуту» (*лоан*, кит. *луань*).

На «симпатии» однородных вещей и понятии гармонического эфира-*ци* как универсальной передаточной среды основана так называемая теория резонанса, или отношений «стимул-реакция». В самом общем виде эта теория утверждает, что всякий стимул (раздражение) вызывает сродный (или в сродном) ответ (реакцию). В рамках организмической модели мира, где иерархически и функционально связано вообще все, теорией резонанса объясняются самые разнообразные отношения. На этом, например, основано учение о преобразующем влиянии (*зю хоа*, кит. *цзю хуа*) на окружающий мир китайского императора, который самым фактом своего существования способен производить благотворные изменения в окружающем мире, т.е. в какой-то степени уподоблять себе сущее.

Венчает эту теорию «космический» резонанс — *тхиен нян кам ынг* (букв. «стимул-реакция между небом и человеком»), согласно которому небесный и человеческий планы связаны столь тесно, что всякое действие человека (особенно правителя) имеет отзвук на небе, и небо-природа сигнализирует с помощью природных «знамений» о степени нормальности происходящего на земле. Например, когда вьетнамский император Динь Бо Линь назначил своим наследником младшего сына, нарушив права старшего сына от главной жены, Небо «отреагировало» мгновенно:

«Год *мау-зан* (978 г.). Весной, в первую луну, сотряслась земля. Император назначил младшего сына, Ханг Ланга, наследным принцем. Во вторую луну выпал град. В шестую луну была засуха. Историк Нгуен Нгием⁴⁶ сказал: „Посмотрим, как Тиен-хоанг утвердил наследником Ханг Ланга. Перед этим событием сотряслась земля. После него выпал град, была засуха. Всякому человеку ясно, что это знаки самого Неба...“»⁴⁷.

Таким образом, натурфилософия задавала тему (человек и Небо), набор понятий и способы оперирования этими понятиями. Очевидно, для китайской культуры она выступала в качестве ее универсального языка. И именно учение натурфилософов стало основой имперской религии Китая⁴⁸.

Показать глубокую соотнесенность вьетнамской мысли с китайской культурой и натурфилософией я решил еще на одном примере.

⁴⁶ Нгуен Нгием — вьетнамский историк XV в., автор не дошедшего до нас сочинения «Вьет ши би лам» («Подробное рассмотрение истории Вьета»).

⁴⁷ Дайвьет шы ки тиен биен, с. 157.

⁴⁸ Каченко Г.А. Культура Китая, с. 169–170.

Концепция национальной независимости справедливо считается центром, нервом традиционной мысли Вьетнама⁴⁹. Как показывает конкретный материал, суждения на эту тему были актуальными для вьетнамской культуры всегда в отличие от философски значимых построений.

Содержательно в концепции национальной независимости можно выделить две части: неперенный комплекс суждений, соотносящий Вьетнам (как страну и культуру) с Китаем, и собственно доктрину власти, как и в Китае представляющую собой синтез сакрального и политического моментов (учение о Сыне Неба). Начнем с первого, поскольку именно здесь выражается «я» вьетнамской культуры, которое имеет даже терминологическое выражение — «Наш Вьет» или «Наш Великий Вьет» (*нга вьет, нга Дайвьет* 我越, 我大越) — термин, особенно часто возникающий в контексте, содержащем какое-то соотношение Вьетнама с китайской культурой. Выражение «я» вьетнамской культуры, как показывает анализ текстов, имеет два основных плана: 1) соотношение «я» с «другим», и в этом качестве для Вьетнама почти всегда выступает Китай; 2) определение сущности этого «я» как причастного культуре, как «культурного государства» (文物之國, 文獻之邦).

В первом плане преобладает осознание себя как отличного от Китая, иного, главным образом пространственно (границы), но и ментально (нравы и обычаи). Отличие от Китая мотивировано Небом-природой, которое как природное начало разделяет границы стран естественными рубежами, а как божественное — дает Вьетнаму своих мудрецов, совершенных правителей как в легендарной древности, так и в средние века.

«Дайвьет лежит к югу от Улина, то есть [само] Небо провело границу между Севером и Югом. Его (Дайвьета. — А.Н.) прапрадед предок произошел от потомков рода Шэнь-нуна, то есть [само] Небо дало истинных властителей, каждый из которых по этой причине смог в отношениях с династиями Севера выступать как император целой страны света!»⁵⁰.

Во втором плане это «я» утверждает свою причастность культуре, которую сейчас мы называем китайской, а вьетнамцы называли вообще культурой или их общей культурой, на что они, безусловно, имели право после тысячи лет «северного ига». С точки зрения вьетнамцев, эта общая (или не имеющая национальной окраски) культура соотносится главным образом с «комплексом древности» в культуре Китая: учением о древних мудрых правителях, вообще всеми культурными навыками и достижениями. Нгуен Чай утверждал:

⁴⁹ Вьетнамские исследователи называют это патриотической идеологией.

⁵⁰ Дайвьет шы ки тоан тхы, с. 55.

«Наше царство Дайвьет — это поистине государство культуры и мудрецов. Как только выделились пределы и рубежи [наших] гор и рек, то нравы и обычаи Юга и Севера также разошлись. Когда [правители] Чиеу, Динь, Ли и Чан строили и созидали наше государство, то в отношениях с [правителями] Хань, Тан, Сун и Юань каждый, [и мы и они], выступал как владыка-император своей страны света (各帝一方)»⁵¹.

Таким образом, разные климатические и географические условия двух стран приводят к появлению иных «нравов и обычаев» Вьетнама. Может показаться, что этот аргумент принадлежит вьетнамской мысли. Однако это не так, поскольку представление о неоднородности земной поверхности, о том, что она состоит из частей, которым в силу разного ландшафта и других природно-климатических условий свойственны разные типы гармонического эфира-*ци*, и именно этим определяется физический облик и характер, «нрав» (*фонг*, кит. *фэн*) живущего в этой местности народа, составляет достояние китайской философии и географической мысли⁵².

Едва ли не первым шагом после освобождения стало провозглашение своеобразной стихотворной декларации независимости, в которой провозглашается небесное (природное) право вьетнамских правителей на свою территорию и предлагаются соответствующие небесные «гарантии». Обычно это четверостишие танского размера приписывается полководцу Ли Тхьонг Киету (1019–1105). Однако по преданию, зафиксированному во «Вьет диен у линь тап», эти слова от имени «Августейшего Неба» произносят духи-полководцы, братья Чьонг Хонг и Чьонг Хат, в присутствии армии, возглавляемой Ли Тхьонг Киетом, и обращены они к вторгшейся во вьетнамские пределы армии династии Сун:

Горы и реки Южного царства — южных владык обитель,
Отчетливо ясно утверждены уделы [Севера и Юга]
в Небесном писании (天書).

Зачем [вы,] противящиеся [небесной воле] дикари (逆虜),
явились захватить [эту страну]?

Эй вы, смотрите же, потерпите поражение и срам!⁵³

Самое удивительное здесь то, что «противящимися дикарями» названы подданные китайской династии Сун. Вспомним, что в рамках

⁵¹ Нгуен Чай. Ык-чай тап (Собрание сочинений Ык-чая). Т. 1. [Сайгон], 1971, с. 319.

⁵² Подробнее см.: Кроль Ю.Л. Пространственные представления спорящих сторон в «Рассуждениях о соли и железе» Хуань Куаня (I в. до н.э.). — Общество и государство в Китае. М., 1978, с. 24–25.

⁵³ Тхо ван Ли Чан, т. 1, с. 321. По версии «Линьнам тить куай» и «Тхиеннам ван лу», братья Чьонги «громовым голосом» возглашают эти стихи над боевыми порядками сунской армии столетием раньше, когда независимость Вьетнама отстаивал император Ле Хоан. По данным других памятников, например «Чьонг тон тхан ши тить», братья Чьонги читают эти стихи дважды: и при Ле Хоане, и при Ли Тхьонг Киете.

китайской этноцентрической модели «хуася–варвары» Китаю отведено место культурного центра, окруженного со всех четырех сторон варварскими народами. Здесь же в «центре» оказывается вьетнамское государство Дайвьет, а роль северных варваров отведена сунскому воинству. Вьетнамцы, таким образом, меняют местами «культурный центр» и «варваров». Приведем еще одну цитату, подтверждающую сказанное. Через двести лет, накануне очередного монголо-юаньского вторжения, великий вьетнамский полководец Чан Хынг-дао (ок. 1234–1300) обращается к совести своих офицеров с такими словами:

«[Вы], водившие полки Срединного государства (中國), [ныне] услужливо стоите возле главарей этих варваров (夷酋), и ни один из вас даже не возмутился. Вы, внимавшие гимнам Тхайтхьонга (太常)⁵⁴, чествуете пирами этих лжепослов (僞使), и никто из вас даже не прогневался»⁵⁵.

В случае военной угрозы со стороны северного соседа Вьетнам неизменно встает в позу «культурного центра», противостоящего «варвару», т.е. в ту самую позицию, которую Китай занимал в отношении других стран. В конце концов этот аспект взаимоотношений двух стран был облечен вьетнамцами в «классический прецедент» (*диен ко*) соперничества царств У (вьет. *Нго*) и Юэ (вьет. *Вьет*), в котором, как известно, победу одержало царство Юэ. И в качестве вооруженного противника Китай неизменно квалифицировался как царство У (см., например, «Великое воззвание по случаю умиротворения [царства] У»)⁵⁶.

⁵⁴ Кит. *Тайчан* — букв. «Великое постоянство»; с эпохи Хань название должности распорядителя ритуала в *цзунмяо* — храме предков императора.

⁵⁵ Дайвьет шы ки тоан тхы, с. 381. Известно также, что вьетнамские императоры Ле Лой и Зя Лонг, например, в своих указах называли Вьетнам Срединным царством (Чжу Юньин. Чжунго вэньхуа дуй Жи Хань Юэ ды ин сян, с. 296–299).

⁵⁶ Вряд ли стоит строго судить вьетнамцев за перевертывание полюсов схемы «центр–варвары» потому хотя бы, что со стороны китайского политического сознания им предлагался выбор между «искренним варваром» и диким варваром. См., например, такой текст, который отчасти был реакцией китайских властей на «теоретические новации» Хо Куи Ли, о которых в качестве примера спора я писал выше. После нападения на Вьетнам в 1407 г. китайский император Чэн-цзу издал указ: «С благоговением размышляем о [Нашем] Августейшем предке, Тай-цзу Гао хуан-ди, который объединил Поднебесную и мягким обращением привлек к себе людей окраин. Чэнь Жи Куи (вьетнамский император Чан Зу-тонг. — А.Н.) из царства Аньнань потянулся к справедливости, обратился к [преобразующему] влиянию [Тай-цзу]; он неуклонно приносил прежде [установленную] дань. Радуюсь его старательности и искренности, [Наш Тай-цзу] одарил [его] великими милостями. <...> Но недавно его подданные — изменники Ли Цзи Ли и сын [его] Ли Цан (Хо Куи Ли и Хо Хан Тхьонг. — А.Н.), которые долго вынашивали звериные замыслы (букв. „вскармливали сердца тигра и волка“), в конце концов устроили кровавый пир: они убили своего *го-вана* и погубили весь [его] род. <...> Они убивали, казнили, травили, мучили живых людей. [Даже] курицы и собаки не чувствовали себя спокойно, и скорбные их крики оглашали дороги.

Несколько слов о том, как вьетнамская культура формулирует свою непосредственную, «иероглифическую» связь с культурой китайской. Вьетнамцы не могли не осмыслить эту связь более конкретно: как они стали такими, что о своей собственной культуре они говорят, используя китайское слово *вэнь* — *ван ват* (文物), *ван хиен* (文獻), что культурными нормами являются «человечность-жэнь», «долг-и» и т.д. Ранних свидетельств такого рода у нас нет. Но с XV в., когда вьетнамское государство начало покровительствовать конфуцианству, влияние китайской культуры было осмыслено как приход в страну двух Книг — «Ши цзина» и «Шу цзина». Вьетнамские мыслители размышляли о том, кто первый принес их во Вьетнам. По мнению Нго Ши Лиена, роль распространителя культуры во Вьетнаме сыграл правитель Ши Ньеп (конец II — начало III в. н.э.): «То, что страна наша прониклась „Ши цзином“ и „Шу цзином“, выучилась ритуалу и музыке и стала цивилизованным царством, идет от Ши-вьонга»⁵⁷. Через полвека другой историк, Ле Тунг, удревняет это событие почти на четыреста лет и связывает появление китайской культуры с правителем царства Намвьет (Наньюэ) Чиеу Да (Чжао То):

«Чиеу Ву-де <...> обладал гуманностью-жэнь, любовью к народу, имел разум, [способный] сберечь царство. Ратными подвигами он привел в трепет [потомков] Цанцуня⁵⁸, культурой и воспитанием он пробудил [от сна] округ Сян. При помощи „Ши цзина“ и „Шу цзина“ он изменял и совершенствовал обычаи государства, при посредстве гуманности-жэнь и долга-и он крепко обуздal сердца людей»⁵⁹.

Со временем в истории вьетнамской мысли появилось даже представление о своеобразной неравномерности развития стран. Ле Куи Дон в одной из своих энциклопедий объяснял более позднее в сравнении с Китаем появление культуры и цивилизации во Вьетнаме так:

Позднительные, как лисы, вероломные, как обезьяны, неумолимые, как львы, алчные, как волки! <...> Совершенно ничего они не боялись! И нет таких преступлений, которых бы они не совершили! Сами назвали себя совершенномудрыми — превосходящими трех владык, добродетельными — выше пяти императоров. Объявили Вэньвана и У-вана недостойными подражания, Чжоу-гуна и Конфуция — недостойными [звания] учителя. Они злословили о Мэн-цзы как торгаше в ученой [мантии], оклеветали [братьев] Чэн и Чжу [Си] как плагиаторов. Они оскорбили Небо, оскорбили мудрость! Они не знали морали, не ведали благопристойности! Они присвоили название царства — Да Юй (Великое Юй), они украли девиз правления — Шао-шэн (Наследники мудрецов). <...> Они не только своевольничали в [своем] захолустье, но еще захотели противопоставить себя Срединному царству...» («Хуан Мин чжаочжи»). Ксилограф, гл. 2, с. 33а-36б).

⁵⁷ Дайвьет шыкы тоан тхы, с. 133.

⁵⁸ Цанцунь — мифологический предок древнего населения царства Шу. Древние вьетнамцы названы здесь его потомками, поскольку правивший в это время Анзыонг-вьонг был выходцем из Ба-Шу.

⁵⁹ Дайвьет шыкы тоан тхы, с. 84.

«В эпоху трех династий — Ся, Шан и Чжоу — [область] Зяоти (древнее название Вьетнама. — А.Н.) еще не входила [в число] культурных царств (*ван ван*). Начиная с эпохи Хань и Цзинь густые леса были освоены, пути и дороги были проложены. Население постепенно прониклось благопристойностью и долгом (*ле неиа*), стало изучать „Ши [цзин]“ и „Шу [цзин]“. Древние обычаи полностью изменились, добрые и прекрасные нравы установились. [Наша страна] стала цвести талантами, постепенно встала в один ряд со Срединным царством и более не считалась грубым захолустьем»⁶⁰.

Почти так же, но с привлечением категории гармонического эфира-*ци*, который, «сгущаясь и разряжаясь», производит всю «тьму вещей», объясняет неравномерность развития культуры разных стран (разных участков земной поверхности) Нго Тхи Ням:

«Что касается Срединного царства и четырех окраин, то они в равной мере находятся посреди [пространства], которое покрывает и защищает Небо. Если смотреть на них с Неба, то, по существу, не может быть этих и тех. Разве есть непреложность в том, что эти — *хуа*, а они ценные, а те — варвары, и они презренные? И пусть их обычаи не одинаковы, а их речь имеет отличия, но все они, принимая совершенную [*ци*]⁶¹ своих гор и рек, рожают мудрецов и достойных, и какая же земля не имеет этого? Однако для расцвета каждой земли есть свое время. Поэтому в зависимости от накопления совершенной *ци* (秀氣), [он] может быть раньше или позже. То, во что переходит совершенная *ци*, — это явное цветение [культуры], и началось это в Срединном царстве. Когда явное цветение слишком проявляется (太露), неизбежно наступает время для [его] прекращения. И тогда скрытая и глубокая (幽深) совершенная [*ци*] приходит на смену. Это еще не проявленная совершенная [*ци*]. Если это так, то все далекие окраины и захолустные земли — это такие места, где совершенная [*ци*] еще не перешла [к цветению], но в свое время перейдет»⁶².

Если говорить о политической доктрине в учении о Сыне Неба, то краеугольным ее камнем, как и в Китае, является понятие «законной преемственности власти» — *тинь тхонг* (正統 чжэн тун). Сама концепция независимости во Вьетнаме была сформулирована как восставление «законной преемственности власти» от древних «докитайских» вьетских правителей. Но со временем вьетнамская культура выстраивает последовательность правления своих легендарных королей Хунгов по образцу китайских генеалогий легендарных императоров и

⁶⁰ *Ле Куи Дон*. Вайдай лоай нгы (Классифицированные речи из кабинета Вандай). Ханой, 1962, с. 168.

⁶¹ Термин сю-ци (秀氣) встречается в «Ли цзи» (гл. «Ли юнь»): «Человеку присущи качества неба и земли, в нем совокупаются светлое и темное, сливаются дух и душа, смешиваются совершенные *ци* пяти стихий» (Древнекитайская философия, т. 2, с. 106).

⁶² Тхо ван Нго Тхи Ням (Поэзия и проза Нго Тхи Няма). Т. 1. Чуклам-тонгги нгуен тхань (Изначальные звуки учения школы Чуклам). Ханой, 1978, с. 297.

ванов и через Шэнь-нуна (вьет. Тханнонга), божество земледелия, прививает вьетскую ветвь к китайскому, а для вьетнамцев — общечеловеческому древу истории. Шэнь-нун, как один из «пяти божественных владык» (*нгу де*, кит. *у ди*) китайской мифоистории, выступал покровителем стихии огня и южной страны света. Именно поэтому вьетнамские правители как его потомки «владеют целой страной света» (帝一方), они такие же «императоры» (*де*, кит. *ди*), как их китайские «коллеги». Вьетнамский монарх — это избранник Неба, его сын (天子), который по специальному Небесному указу (天命) управляет Поднебесной (天下) главным образом путем воспитания и преобразования (教化). Основным свойством небесного избранника, его «доблестью» является, как и в китайской политической теории, «любовь ко всему живому» (*хао шинь ти дык* 好生之德), которая, как это показано в работах А.С.Мартынова, не имеет прямого отношения к конфуцианской этике. Свойство императора как Сына Неба-природы «любить все живое» представлялось в традиционной культуре как его животворная потенция, способность поддерживать и воспроизводить жизненный цикл социума, быть гарантом его нормального течения⁶³.

В качестве примера можно привести такой текст. В 1130 г. вьетнамский император Ли Тхан-тонг вызвал во дворец своего политического советника, буддийского монаха Виен Тхонга, и стал расспрашивать его о «порядке и смуте, расцвете и упадке Поднебесной». Вместо того чтобы предложить своему владыке буддийское учение об идеальном правителе Чакравартине или рассказать ему о кальпах, монах мгновенно переходит на язык китайской политической доктрины и натурфилософии:

«Поднебесная подобна сосуду, который, если оставляют его в безопасном [положении], пребывает в безопасности; если оставляют его в опасном [положении], находится в опасности. Очевидно, что все здесь зависит от образа действий властителя людей. Такое качество [правителя], как любовь к живым существам, приходится людям по сердцу⁶⁴. И тогда люди любят его, как отца и мать, поклоняются ему, как солнцу и луне⁶⁵. Это и есть соблюдение безопасности в Поднебесной!»⁶⁶.

Мы намеренно приводили именно эти цитаты, поскольку там, где речь идет о самом главном для вьетнамской культуры — независимости и государственности, она, безусловно, самостоятельна. И, как по-

⁶³ Мартынов А.С. Государственное и этическое в императорском Китае. — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988, с. 279–284.

⁶⁴ «Любовь к живым существам приходится людям по сердцу» — цитата из «Шу цзина» (гл. «Да Юй мо»).

⁶⁵ «Любят его, как отца и мать, поклоняются ему, как солнцу и луне» — цитата из «Цзо чжуань» (Сян, 14).

⁶⁶ Тхиен уиен тапань (Собрание лучших цветов из садов тхиена). Ксилограф А.3144, с. 69-а.

казали приведенные материалы, при этом вьетнамская культура выражает свое «я» и строит о себе содержательные высказывания по правилам китайской культуры. Все это заставляет предположить, что на каком-то этапе влияние китайской культуры было столь глубоким (особенно в сфере мышления, философии и науки), что речь должна идти скорее о переносе, «трансплантации» главных элементов китайской натурфилософии. Именно это, а не конфуцианство, даосизм или китаизированный буддизм, по моему мнению, составляет сущность китайского влияния.

Политическую доктрину, учение о Сыне Неба, синологи соотносят с государственной идеологией или имперской религией⁶⁷. В литературе по Вьетнаму этот термин не употребляется, а то, что было рассмотрено выше как концепция национальной независимости и местная политическая доктрина, обычно отождествляется с патриотической идеологией. Однако разительное сходство вьетнамского и китайского материала заставляет предположить, что и в истории вьетнамской идеологии было нечто сопоставимое с понятием «имперская религия».

Наиболее подробно и убедительно вопрос о роли государственной идеологии в китайской культуре и соотношении этого явления с «тремя учениями» рассмотрен в статьях А.С.Мартынова. Позволю себе схематично пересказать его научную концепцию. Ее отправной пункт заключается в том, что государство в странах Дальнего Востока опирается на всю систему народной религии. Поэтому оно обладает собственным сакральным фундаментом, а власть фактически представляет собой синтез религиозного и политического, ритуально-политический союз, персонифицированный фигурой китайского императора. Именно это обстоятельство вызвало к жизни специфическую ситуацию взаимоотношения государства и религии, а также философии и религии. Далее А.С.Мартынов отмечает, что взаимодействие власти и народной религии носит активный характер и направлено оно сверху вниз: «Мы встречаемся не с хаосом народных верований, а с хорошо организованной системой религиозной активности, которая приобрела столь единообразный вид... под несомненным воздействием со стороны властей...»⁶⁸. Верхний этаж этой структуры составляли собственно власть, государственный культ и политическая доктрина, объясняющая синтез ритуального и политического. Государственный культ в Китае состоял в основном из трех элементов: культа Неба, импера-

⁶⁷ Ткаченко Г.А. Культура Китая, с. 89–94.

⁶⁸ Мартынов А.С. Государство и религия на Дальнем Востоке. — Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987, с. 5. Фактически о том же говорит и Г.А.Ткаченко, по мнению которого народная религия — это адаптация принципов натурфилософии, которая выступала в качестве основы и имперской религии (Ткаченко Г.А. Культура Китая, с. 90).

торских предков и жертвоприношения у алтаря *шэ* (культ плодородия)⁶⁹.

Специфическая ситуация, когда государство обладало авторитетом в религиозных вопросах, привела к тому, что распространение мировых религий (для Китая и Вьетнама — буддизма) протекало в форме постепенного проникновения в разные сферы жизни, но не приводило к полному обращению населения этих стран в новую веру⁷⁰. Сакральная самодостаточность китайского государства позволяла ему трактовать все не относящееся к имперской религии как дополнительное средство к главной функции императора — «преображать» (*хуа*) социум при помощи главным образом ненасильственного «поучения» (*цзяо*). Поэтому все вообще религиозные системы, если они признавались в империи, трактовались как вспомогательное поучение и в силу функционального сходства с императорским поучением назывались точно так же — *цзяо*⁷¹. Таким образом, А.С.Мартынов предлагает логичную интерпретацию загадочного термина «три учения» (*сань цзяо*), объединяющего разнородные явления: этико-политическое учение конфуцианства и явную религию буддизм. В термине *сань цзяо* закреплена однородность этих несопоставимых явлений с функциональной точки зрения, которая сформулирована с высоты имперской религии: обучая людей «добру», они в этой роли одинаковы, как одинаковы и в том, что носят лишь вспомогательный характер. Китайское государство осуществляло контроль за «учениями», проводило периодические проверки их «полезности», оказывало тому или иному «учению» свою протекцию и время от времени меняло объект своей симпатии⁷². Поэтому видимое преобладание того или иного учения в истории китайской идеологии есть результат государственного покровительства, а «смена религии» — всего лишь изменение объекта патронажа.

Из этой стройной и убедительной концепции для дальнейшего анализа нам могут понадобиться еще два, на первый взгляд частных вывода. Анализируя соотношение «трех учений» в «широком общественно-политическом контексте», А.С.Мартынов указывает, что «внутренняя структура» буддизма и даосизма «не проецировалась вовне»⁷³. Второй вывод позволю себе процитировать целиком, поскольку он живо иллюстрирует ситуацию, в которой могли возникать содержательные суждения носителя высокой культуры о «трех уче-

⁶⁹ Мартынов А.С. Государство и религия на Дальнем Востоке, с. 9.

⁷⁰ Там же, с. 15.

⁷¹ Там же, с. 17–18.

⁷² Там же, с. 24–25.

⁷³ Там же, с. 20. Это положение А.С.Мартынова я понимаю так: содержательные концепции буддизма, например, адекватно не выражались на языке натурфилософии и имперской религии.

ниях»: «Наличие трех „организованных“ религий и большого количества различных верований... образовывало специфическую религиозно-идеологическую структуру, при которой вера во что-либо превращалась просто в индивидуальную особенность, в персональную характеристику. Вера или неверие не были постоянными принципами, в одно и то же можно было верить по разным соображениям»⁷⁴.

Эти выводы, ставшие, быть может, уже тривиальными в китаистике, для исследований о Вьетнаме таковыми не являются. Как указывалось выше, в литературе господствует представление о том, что чередованием именно «трех учений» в принципе исчерпывается содержание вьетнамской мысли, что чередование «трех учений» было серьезным, что каждое из них (главным образом буддизм и конфуцианство) по очереди выполняло функции государственной религии и идеологии. Считается также, что с какого-то момента при господстве конфуцианства они начинают мирно делить сферы влияния в традиционной культуре и традиционном сознании и образуют синкретическую систему; при этом исследователи не учитывают того, что «три учения» — это термин самой традиции. Основное противоречие этой схемы состоит в том, что она не позволяет объяснить преемственность, историческое единство вьетнамской культуры, поскольку в идеале предполагает полную смену «типов сознания» (буддийского на конфуцианское) в XV в.

Принятие концепции А.С.Мартынова применительно к Вьетнаму позволяет объяснить, почему в те периоды истории вьетнамской мысли, которые бесспорно аттестуются, например, как буддийские (X–XIV вв.) или конфуцианские (XV–XIX вв.), всегда остается некая основа, с господствующим учением не совпадающая. Для доказательства того, что в истории вьетнамской идеологии существовало явление, сопоставимое с имперской религией Китая, рассмотрим период правления династии Ли (1010–1225), который исследователи определяют как время полного господства буддизма в истории вьетнамской культуры и о котором говорят как о государственной идеологии или религии Вьетнама.

В эту эпоху мы находим все три важнейших культа, составляющих практическую сторону имперской религии в Китае: культ Неба и императорских предков, а также жертвоприношения у алтаря *са* (кит. *шэ*). По данным летописей, в 1019 г. был выстроен главный храм предков династии Ли — Тхаймиеу (*таймяо*), в 1048 г. в столице были сооружены алтари *са так* (кит. *шэ цзи*) — духам Земли и Злаков, чтобы «по сезону возносить мольбы об урожае»⁷⁵. Относительно жертвоприношения у алтаря *са* во Вьетнаме интересные сведения сообщает автор

⁷⁴ Там же, с. 36.

⁷⁵ Дайвьет шы ки тоан тхы, с. 213, 236.

начала XIV в. Ли Те Сюен в сочинении «Вьет диен у линь тап» («Собрание сведений о потусторонних силах Вьетского царства»)⁷⁶. «Духом-хозяином» этого алтаря был Хоу Так (кит. Хоу-цзи, букв. «Государь-зерно») — в китайской мифологии первопредок чжоуских племен и культурный герой, научивший людей земледелию.

«Предание гласит, что повелитель по имени Хоу Так, научивший людей сеять все злаки, был первопредком династии Чжоу. Все [наши правители], созидавшие государство и строившие столицу, непременно воздвигали жертвенники *са так* — духам почвы и злаков, на которых весной и осенью приносили жертвы. Ныне [этот] жертвенник находится у южных ворот города Латхань»⁷⁷.

Культ Неба известен во Вьетнаме с первых шагов независимого государства в X в. Об этом свидетельствуют названия эр правления вьетнамских монархов: «Небесное счастье» — 980–1005 гг., «Ответ на [вызов] Неба» — 994–1005 и 1006–1008 гг., «Послушный Небу» — 1010–1028 гг., их почетные имена (например, «Подражающий Небу»). Вспомним также «моление Небу» императора Ли Тхай-то в 1012 г., во время похода на область Зиен⁷⁸. Поэтому свидетельство о позднем строительстве жертвенника Небу, только в 1154 г., когда в связи с сильнейшей засухой у южных ворот Дайла был сооружен специальный жертвенник Виенкхоу (букв. «Круглый холм»), не должно смущать. Кроме того, при династии Ли мы находим культ и других духов, входящих в сферу государственной религии. Например, в 1038 г. сооружен алтарь Шэнь-нуну, а в 1016 г. император Ли Тхай-то совершил жертвоприношение духам гор и рек, которое называлось *вонг* (кит. *ван*)⁷⁹.

В связи со взаимоотношениями государственной идеологии и буддизма в эпоху Ли обращает на себя внимание тот факт, что буддисты, которые безусловно пользовались покровительством государственной власти, совершенно не занимались разработкой политических доктрин. Выше мы уже приводили пример из беседы на политические темы императора Ли Тхан-тонга и монаха Виен Тхонга. Аналогичный случай имел место, когда император Ле Дай-хань (936–1005) спросил наставника Фап Тхуана о способах сохранения престола. Наставник ответил стихами, в которых рекомендовал своему владыке достичь «великого равновесия» в Поднебесной, применяя принцип «недеяния» — *во-ви* (кит. *у взй*):

⁷⁶ Кстати, это сочинение, в котором дан список духов, чей культ имел государственное значение, может быть признано памятником имперской религии Вьетнама.

⁷⁷ Вьет диен у линь тап лук (Собрание сведений о потусторонних силах Вьетского царства). — Юэнань хань вэнь сяошо цункань. Серия 2. Т. 2. Тайбэй, 1992, с. 24.

⁷⁸ Дайвьет шы ки тоан тхы, с. 210.

⁷⁹ Там же, с. 212, 227.

[В принципе] трон царства [прочен], как сплетение лиан.
[Но если хотите, чтобы] под Южным Небом утвердилось
великое равновесие,
Обратитесь к недеянию, сидите в своих палатах.
Тогда всюду стихнут войны и брань⁸⁰.

Обычно этот текст интерпретируется исследователями как влияние даосизма и гибкость буддизма, однако принцип «недеяния» хорошо известен не только даосам. Как «недеяние» характеризуется в имперской религии Китая метод правления древних совершенномудрых монархов⁸¹. Не соответствуют представлению о господствующем положении буддизма и другие факты. Например, известный буддист, император Ли Нян-тонг в предсмертном послании (1127 г.) использует образы и понятия китайской натурфилософии⁸². Характерно здесь именно то, что, согласно традиционной культуре, владыка Поднебесной перед смертью говорить как буддист не может.

Но лучше всего демонстрирует характер отношений буддизма и государственной идеологии, имперской религии такой текст:

«Дам Зи Монг вошел к императору [Ли Као-тонгу] с таким докладом: „Ныне в нашей державе монашествующих и послушников стало ровно столько, сколько тягловых мужиков. При этом они самочинно образуют братства, незаконно разделяются на наставников и учеников. Собираются толпами, устраивают общежития и во множестве творят непристойные дела. То сойдутся у жертвенника, где давали обеты, или в учебном зале, где должны были бы очищать помыслы, и открыто пьют вино и жрут мясо. А то расползутся по комнатам для медитации и павильонам успокоения желаний и тайком предаются блуду и сладострастию. Днем дрыхнут, а ночами выползают [из нор], как крысы и лисы. Все это не только развращает нравы, но и наносит вред их учению. Постепенно это становится всеобщим поветрием. Если этому не воспрепятствовать сейчас, то, укоренившись, [болезнь] примет более стойкие [формы]“. Император [Ли Као-тонг] одобрил доклад. Тогда Зи Монг велел собрать монахов со всех пределов державы и поместить их в амбаре. Отсчитал из них несколько десятков [всем] известных людей, оставив их монахами. Прочим сделали татуировку на руке и вернули в мир»⁸³.

Встает вопрос: с каких позиций выступает Дам Зи Монг? Обычно исследователи называют его конфуцианцем, но о его взглядах, кроме приведенного текста, никаких других свидетельств нет. Логика отнесения Дам Зи Монга к конфуцианцам проста: он потому конфуцианец, что выступает против буддистов. Но конфуцианская критика,

⁸⁰ Тхо ван Ли Чан, т. 1, с. 204.

⁸¹ Мартынов А.С. Государственное и этическое в императорском Китае, с. 280–282.

⁸² Дайвьет шы ки тоан тхы, с. 267.

⁸³ Антология традиционной вьетнамской мысли, с. 57.

как будет показано ниже, всегда квалифицировала буддизм как «причудливое начало», что означало полное его исключение из числа «правильных учений». Эту же критику можно назвать «позитивной». Дам Зи Монга беспокоит уменьшение численности податного населения и неподконтрольность государству буддийской общины. Особенно привлекает внимание его трогательная забота о нравах монахов и чистоте буддийского учения. Он даже предлагает лечить «болезнь». И хотя последствия «лечения» для сангхи были плачевными, ни о каком запрете буддизма или ограничении его влияния на монарха (а конфуцианская критика развивается именно по этой линии) в его докладе речь не идет. На мой взгляд, устами Дам Зи Монга говорит именно имперская религия, которая в традиционной культуре одна обладала авторитетом во всех вопросах, в том числе чисто религиозных.

Таким образом, влияние китайской культуры на вьетнамскую заключалось главным образом в перенесении, «трансплантации» «китайского взгляда на вещи», натурфилософии. Как и в Китае, натурфилософия во Вьетнаме стала универсальным языком культуры и науки, а также основой государственной идеологии, имперской религии. Как и в Срединном государстве, в истории вьетнамской мысли ни конфуцианство, ни буддизм, ни даосизм не занимали господствующего положения. Видимое превосходство над оппонентом в тот или иной отрезок времени зависило от государственного патронажа этого учения.

Перейдем к критике «трех учений» в истории вьетнамской мысли. Критические высказывания создателей высокой культуры вьетнамского средневековья уже стали предметом исследования вьетнамских ученых⁸⁴. Они обнаружили удивительную однотипность логики и направленности этой критики, установили ее теоретическую беспредметность. К сожалению, внимание ученых не было привлечено к вопросу культурной мотивации этой критики. Дело в том, что все собранные ими материалы хорошо укладываются в схему отношения к так называемому причудливому началу (*зи-доан*, кит. *и-дуань* 異端), а норма такого отношения была сформулирована в китайской классической литературе и авторитетных комментариях к ней.

Выражение «причудливое начало» впервые в китайской литературе встречается в «Лунь юе» (II, 16), где Конфуций утверждает: «Работать

⁸⁴ См.: *Тьонг Тхау*. Ве ванде ньо зя тьонг фатзяо чонг как тхе ки XVIII–XIX о Вьетнам (О проблеме борьбы конфуцианцев против буддизма во Вьетнаме в XVIII–XIX вв.). — Мэй ванде ве фат зяо ва литьшы ты тьонг Вьетнам. Ханой, 1986, с. 258–266; *Куанг Дам*. Куан хе зыа фат ва ньо ты ко дай ден кан дай (Отношения между буддистами и конфуцианцами с древности до нового времени). — Там же, с. 267–278; *Чан Тхай Хоанг*. Ве куок доу чань зыа ньо зяо ва фат зяо тхой Ли Чан. — Там же, с. 243–257.

на причудливые начала — это, знаете, гибель; да, да!»⁸⁵. Комментарий Чжу Си, составленный из высказываний некоего Фаня и Чэн-цзы (Чэн Хао), содержит все необходимые элементы для определения линии поведения по отношению к «причудливому началу». Там дано даже определение того, что можно квалифицировать как «причудливое начало». Это определение двойное: отрицательное — «причудливое начало» не является учением совершенномудрых (聖人之道) и положительное — оно есть результат отделения части от целого, после чего остается одно начало (или конец — 端). Интересно, что «причудливое» по отношению к правильному характеризуется как результат именно отделения части от целого, вследствие чего остается нечто одностороннее. Символом причудливости, неполноты называется непризнание очевиднейших для традиционного сознания вещей — «отца и государя». Указывается результат увлечения «причудливым» — «огромный вред» и задается линия поведения — держаться от него подальше как от «развратной красоты». Заметим, что здесь нет и намека на дискуссию. Кроме того, специально для буддизма предлагается еще один критерий: чем больше «причудливое начало» похоже на истинное учение, тем оно вреднее⁸⁶.

Приведу пример из вьетнамского сочинения «Поучение о едином источнике трех учений», в котором буддист Тинь Тюк излагает список претензий, которые традиционная культура предъявляла буддизму и даосизму.

«Подвергаясь клевете и злословию мира, мы бываем потрясены такими определениями, как причудливое начало и ложное учение. И если не называют последователей тутовых врат грабителями и вредителями, то уж [неприменно] скажут, что учения Будды и Лао-цзы не [учат] верности, не [учат] почтительности, а [их последователи], сложив руки, праздно едят [свой хлеб]. Что же касается прочего, поучений о Небесных палатах и Подземных узилищах, речей о перерождении и освобождении, то все это огульно объявляется вымыслом. И более того, еще ссылаются на [истории

⁸⁵ Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978, с. 456. Обзор всех русских и некоторых западных и китайских переводов см.: Переломов Л. С. Конфуций. «Лунь юй». М., 1998, с. 310–312.

⁸⁶ «Работать — значит только этим и заниматься... Причудливые начала — это те, которые не совпадают с доктриной совершенномудрого, обособляясь (別), таким образом, в отдельное начинание (一 端), вроде, скажем, Яна и Мо, которые повели за собой всю страну к непризнанию ни отца, ни государя. Если заняться ими специально, с тем чтобы дойти до тонкой в них изощренности, то вред от этого будет огромный. Чэн-цзы говорит здесь, что речи Фо по сравнению с Яном и Мо куда ближе к разумной истине (近 理). От этого, конечно, и вред их тоже сугубо сильный. Учащемуся следовало бы относиться к ним как к блудливым голосам и развратной красоте и отходить от них подальше. Иначе он так и ринется в них, словно шалый конь» (Алексеев В. М. Китайская литература, с. 456. См. также: Сышу уцзин. Сун Юань жэнь чжу. Т. 1. Лунь юй, с. 6–7).

о том, как] лянский император У-ди⁸⁷ [умер в заточении] в своем запретном городе; как сунский император Хуэй-цзун⁸⁸ [окончил свои дни] к северу от пустыни; как чуский ван Ин⁸⁹ [покончил с собой], пойдя по пути, где уже опрокинулась повозка; как Хань Юй⁹⁰ из Чанли [критиковал буддизм, придерживаясь] древнего стиля письма, и делают это предметом пересудов. Или еще говорят такие речи, что, мол, Будда, который из Западного края отправился в Чанъань и [прошел] десять тысяч *ли*, [принес] именно учение варваров. Более того, звуки их речи странны, а смысл их слов нелеп»⁹¹.

Еще один пример, характеризующий восприятие христианства во Вьетнаме, можно найти в приложении к данной статье.

Объектом критики по схеме «причудливого начала» в истории вьетнамской мысли чаще всего служил буддизм. Впервые с обвинениями в адрес правителей династии Ли, чрезмерно увлекавшихся этим «причудливым началом», выступил в XIII в. историк Ле Ван Хыу. В XIV в., когда вьетнамское государство сменило объект своего патронажа, критика буддизма зазвучала с новой силой. К сожалению, до нашего времени дошло всего несколько таких свидетельств. Со стороны же буддистов «смена религии» в XIV в. прошла без единого апологетического выступления. В качестве примера приведу фрагмент надписи со стелы 1339 г. в буддийском монастыре Кхайнгием. Автор этой надписи конфуцианец Чыонг Хан Шиеу свидетельствует об изменении отношения государства к буддизму и о своем нежелании вообще говорить об этом «причудливом начале»:

«Как раз сейчас мудрейшая династия пожелала дать широкое распространение августейшему преобразующему влиянию, дабы исправить

⁸⁷ Лянский император У-ди (Сяо Янь, 464–549) известен как большой поклонник буддизма, тративший огромные средства на строительство храмов и монастырей. Итогом его правления стали полное разорение страны и междоусобные войны. Ситуацией воспользовался полководец Хоу Цзин, который штурмом взял запретный город и заключил императора У-ди под стражу в его собственном дворце, где он вскоре и скончался.

⁸⁸ Сунский император Хуэй-цзун (1082–1135) — приверженец даосизма. При нем даосы пытались поставить под свой контроль даже буддийскую сангху. В 1126 г. император Хуэй-цзун был взят в плен чжурчжэнями и увезен на север.

⁸⁹ Чуский ван Ин (Лю Ин) был сослан ханьским императором Мин-ди в Даньян, где покончил с собой.

⁹⁰ Хань Юй (768–824) — известный литератор эпохи Тан. Когда танский император Сянь-цзун решил устроить пышные церемонии в связи с обнаружением в монастыре Фамыньсы «костей Будды», Хань Юй обратился к нему с докладом, в котором убеждал императора отказаться от церемоний, а кости предлагал бросить в воду или сжечь. Разгневанный Сянь-цзун сослал Хань Юя на крайний юг империи, в область Чаочжоу.

⁹¹ *Чинь Туэ*. Там зяо нят нгуен тхует (Почтение о едином источнике трех учений 三教一原說). Рукопись. Ин-т Ханнома (А.1183), с. 2а. Считаю своим долгом выразить признательность С.А.Благому за возможность познакомиться с ксерокопией этой рукописи.

скверные обычаи. Поэтому причудливое начало (異端) должно быть отброшено. А по правильному Дао-пути (正道) нужно вновь пойти. Для служилого и *дайфу* не соответствовать Дао-пути Яо и Шуня — [значит] не предстать перед [правителем]; не соответствовать Дао-пути Конфуция и Мэн-цзы — [значит] не заниматься сочинительством. Если же, напротив, упорно продолжать болтать о Будде, то кого я этим обману?!»⁹².

Впоследствии критиковать буддизм становится у историков своего рода правилом хорошего тона. Антибуддийскими выпадами изобилуют «рассуждения» историков Нго Ши Лиена (XV в.), Ле Тунга (XVI в.), Нго Тхи Ши (XVIII в.) и др. Главный объект критики у историков — не собственно буддийское учение, а «работа» на это «причудливое начало». Обличается именно «пагубное пристрастие» монархов к буддизму и указывается бесполезность этого учения для управления государством и сохранения престола. Критики буддизма никогда не касаются доктринальной стороны этого учения, т.е. выполняется правило «держаться подальше». Образец такой критики дал историк Ле Тунг. Характеризуя причины гибели династий Ли и Чан, он пишет:

«В общем гибель [династий] Ли и Чан хотя и произошла от внесения хаоса в основы и устои [жизни], но случилась также и от пагубного обольщения причудливыми началами. Тратя казенные деньги, они делали изваяния Будды; тратя казенную бронзу, они отливали гигантские колокола; тратя казенную бумагу, они переписывали буддийские сутры. Вот как рьяно служил Будде дом Ли! Однако [когда] убивали потомков дома Ли по злодейскому плану Чан Тху До, то Будда не смог им помочь. Сын Неба превратился в шрамана, императорская наложница стала монахиней, правитель и властитель слился с толпой сангхи. Вот как истово поклонялось Будде семейство Чан! Однако когда избивали членов рода Чан по коварному навету Хо Куи Ли, то Будда не смог их спасти. Итак, разве факты поклонения Будде [свидетельствуют] хоть о какой-нибудь пользе?!»⁹³.

Кроме того, объектом критики часто становились прагматические и хозяйственные аспекты: расточительное строительство и дарение буддийской сангхе земель, обращение в монахи слишком большого количества крестьян и т.п.

⁹² Тхо ван Ли Чан, т. 2, с. 746–750. Интересно, что в более поздней надписи 1343 г., которую Чыонг Хан Шиеу сделал для своего друга-буддиста, буддизм не назван «причудливым началом», а критика звучит как осуждение нравственных пороков местных последователей Будды: «Я скажу так. Хотя Старец Шакья[муни] при помощи трех [видов] пустого достиг Дао, но после его нирваны [настали] последние времена. Мало исполняющих учение Будды, [но много] вводящих в заблуждение тьму живых [существ]. Если разделить Поднебесную на пять частей, то одну из них уже заняли монашеские постройки. Они отвергают и попирают нормы [человеческих] отношений, попусту тратят средства и ценности. Важно, как рыбы, они разгуливают [тут и там]. Роем, как насекомые, следуют они за [своими наставниками]. И хотя они не злобные духи и не коварные разбойники, но разница невелика...» (там же, с. 750–755).

⁹³ Дайвьет шы ки тоан тхы, с. 91.

Новый всплеск антибуддийской критики приходится на XVIII–XIX вв. Он связан, как считают исследователи, с ростом популярности буддизма в правящих кругах. В числе критиков буддизма появляются имена не только историков, но и литераторов Фам Нгуен Зу (1739–?), Буй Зыонг Литя (1757–1827), Фам Куи Тхитя (1760–1825), Буй Хюи Битя (1744–1802) и Нгуен Динь Тиеу (1822–1888). Рассмотрим только один пример, в котором критика отклоняется от схемы «причудливого начала», заданной сунскими комментариями к «Лунь юю», и дает на первый взгляд содержательный анализ буддийского учения. В сочинении «Гора Кимнян» Буй Зыонг Лить, который исключал из триады и буддизм и даосизм, писал:

«Доктрина варварского учения гласит, что человек живет в мире, плоть (*тхе*) и низшая душа (*фатъ*) его подвержены тлению и разложению, но душа (*линъ хон*) его существует вечно, и если не входит в Небесные палаты, то попадает в подземное узилище. Он или рождается человеком, или становится [другой] тварью, и сансара бесконечна. Доктрина эта поистине абсурдна, в нее невозможно поверить»⁹⁴.

В целом, повторив аргументацию китайского мыслителя Фань Чжэня (445–515), Буй Зыонг Лить утверждал, что душа — это эфир-ци, который существует только в определенном теле-форме (*хинь*, кит. *син*), а со смертью тела он исчезает.

Однако эта критика буддизма способна вызвать удивление. Известно, что отрицание «я» и индивидуальной психической субстанции (атмана, души) составляет фундаментальную черту буддийского учения, а перерождение трактуется как преемственность ментальных дхарм от одного рождения к другому. Чтобы показать уместность критики буддизма Буй Зыонг Литем, процитируем современный вьетнамский учебник для буддистов-мирян:

«Доктрина *анатма* (*во нга* 無我) не оставляет человеку возможности верить, что существует некая вечная душа (*линъ хон винь кьу*), которая существовала бы из кальпы в кальпу, от одной жизни до другой... Согласно учению буддизма, если душа и существует, то она постоянно изменяется, т.е. не существует на самом деле. А раз она не существует на самом деле, то жертвоприношения душе являются суеверием. Представление о бессмертной душе (*линъ хон бат ты*), о вечном „я“ (*кай та винь кьу*) является источником эгоистических (*ить ки*) чувств и помышлений... Что же такое сансара? Будда ясно говорит, что нет никакой души, переходящей из кальпы в кальпу, а есть только новое соединение пяти скандх, движущей силой которого являются карма и аффекты»⁹⁵.

⁹⁴ Цит. по: Тьонг Тхау. Ве ван де ньо зя тьонг фатзя чонг как тхе ки XVIII–XIX о Вьетнам, с. 260.

⁹⁵ Нгуен Ван Те. Ньинг ван де ко бан чонг фат хок (Основные вопросы буддийского учения). Ханой, 1976, с. 70, 85.

У нас нет оснований предполагать, что в XX в. вьетнамские буддисты изменили свои взгляды на проблему «я» и человеческой души. Остается допустить, что в данном случае имела место неадекватная проекция содержательных концепций буддизма в сознание носителей высокой культуры. Известно, что в буддийском учении традиционную культуру с ее культом продолжительности жизни (*тхо*) привлекло именно решение проблемы смерти, и, сделав ударение именно на преемственности ментальных дхарм, она интерпретировала в своих понятиях это учение как «неуничтожимость духа» (*тхан бат зует*).

В качестве современной иллюстрации того, как буддийские теории могли проецироваться в общественном сознании, можно привести такой пример. В выступлении в 1984 г. на теоретической конференции, посвященной работе над «Историей вьетнамской мысли», вьетнамский буддолог и буддист Минь Ти, характеризуя вклад буддизма в традиционную культуру, так раскрыл содержание доктрины «анатма»:

«Эта доктрина отрицает „я“ и собственность, принадлежащую этому „я“. А ведь именно „я“ служит главным препятствием для самоотверженных поступков и героических дел во имя общества, народа и идеалов. <...> Те, кто строит свою жизнь на принципах *во нга*, т.е. отрицает личность и личную выгоду, могут легко сплотиться в едином порыве, будут сотрудничать друг с другом во имя высоких идеалов национального и государственного освобождения»⁹⁶.

Нетрудно заметить в этом высказывании обращение к ценностям государственной идеологии, роль которой в традиционной культуре выполняла имперская религия. Фактически Минь Ти показывает полезность буддизма с точки зрения государства и демонстрирует, как буддизм в этом смысле «учит добру».

В истории вьетнамской мысли из единства «учений» могли быть исключены как «причудливые начала» любые религии. Исключение составляло только конфуцианство, что объясняется близостью этого учения к государственной идеологии. Очень часто из триады исключается буддизм (Чыонг Хан Шиеу и Ле Куат), иногда и даосизм и буддизм одновременно (Буй Зыонг Лить). И наконец, на одной чаше весов могут оказаться конфуцианство и даосизм как свое, восточное, а на другой — буддизм и христианство как все, пришедшее с запада. За этой схемой Нгуен Динь Тиеу отчетливо просматривается логика натурфилософского мышления с его склонностью к пространственным классификациям⁹⁷.

Итак, квалификация учения как «причудливого начала» означает исключение из числа «учений». *Зяо* («учение») становится *доан* («началом»), перестает быть сопоставимым, а сравнивать можно только

⁹⁶ Традиционная вьетнамская философия и общественная мысль, с. 103.

⁹⁷ Куанг Дам. Куан хе зыа фат ва нью ты ко дай ден кандай, с. 276–277.

сродное, сравнивать *доан* и *зю* нельзя. Особенностью такого подхода является полное отсутствие доктринальной критики, реальные свойства объекта критику не интересуют, поскольку диалог этим подходом запрещается. Критика призвана также показать пагубность очарования «причудливым началом» для управления государством.

В ходе изучения схемы «причудливого начала» в истории вьетнамской мысли почти сразу выявился противоположный критике полюс, когда все «три учения» трактуются как сродные, как вещи «одного рода» (*донг лоай*, кит. *тун лэй* 同類). Главной задачей такого подхода всегда становилась некоторая «гармонизация», точнее, демонстрация единства «источника» этих учений (*донг нгуен*, кит. *тун юань* 同源), а порой даже утверждалось их тождество (*донг нят*, кит. *тун и* 同一): «конфуцианство и есть [учение] Шакьямуни, а [учение] Шакьямуни — это конфуцианство; Дао — тоже конфуцианство, а конфуцианство — тоже Дао»⁹⁸.

В двусложных терминах «причудливое начало» и «единый источник», которыми пользуется сама традиция, встречаются два антонимичных понятия: *зи* (кит. *и* 異) и *донг* (кит. *тун* 同), которые играли важную роль в китайской философии. Как показал А.И.Кобзев, эти понятия весьма специфичны — один и тот же термин задает целый спектр значений, полюсами которого являются более сильная и более слабая степень схождения (в случае с *донг*) или отличия (в случае с *зи*)⁹⁹, т.е. понятие *зи* способно выражать идею противоположности и инаковости, а *донг* — тождества и подобия¹⁰⁰. В этом смысле критику какого-либо учения можно интерпретировать как движение по значениям понятия *зи*: от «иной» до «противоположный», и соответственно *зи-донг* будет значить что-то вроде «противоположного [правильному учению] начала», а «гармонизацию» — как перенос акцента со значения «сходный», «однородный» на «тождественный», «единый», тогда система *там зю* будет трактоваться как глубокое «внутреннее» единство различающихся по форме учений.

В целом для истории вьетнамской мысли более характерно представление о единстве трех учений, о том, что все три «ведут к одному» (*там зю куи нят*), чем критика учений как «причудливых начал». На практике это представление подкреплялось синкретической религиозно-идеологической системой, где доминирующую роль играла имперская религия, которая давала и основной критерий единства — «обучение людей добру».

⁹⁸ Чинь Туэ. Там зю нят нгуен тхует, с. 196.

⁹⁹ Таковы же и сложные слова, образованные с их участием. Например, в современном языке *зи тхует* (кит. *и шо*) означает «чужое, иное мнение», а также «превратное суждение», «ересь».

¹⁰⁰ Подробнее см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 148–155.

Построение «единства» также оказалось нормативным, оно связано с представлениями о гармонии как единстве вещей «одного рода». Традиционное мышление в силу своей натуралистичности идет от «порядка вещей» в буквальном значении этого выражения. Сам факт существования религий и философских течений, утверждающий, что все в мире, раз оно существует, направлено к гармонии, побуждает к осмыслению разного как единого.

В истории вьетнамской мысли XVIII–XIX вв. известно несколько сочинений, специально посвященных «единству трех учений». Например, в 1744 г. Чинь Туэ, лауреат конкурса на звание *тиен-ши*, ученый-книжник и крупный чиновник администрации князей Чинь, написал «Поучение о едином источнике трех учений» («Там зяо нят нгуен тхует»). В самом конце XVIII в. появилось коллективное сочинение группы интеллектуалов во главе с известным литератором и ученым Нго Тхи Нямом (1746–1803) «Звуки совершенного прозрения великой истины» («Дай тьян виен зяк тхань») ¹⁰¹. В 1845 г. ксилографическим способом была отпечатана энциклопедия «Исток и течения учений о Дао» («Дао зяо нгуен лыу»), составленная монахом Ан Тхиеном. Она состоит из трех частей, посвященных каждому из трех учений, и предисловия, где показывается их «единство» ¹⁰².

Во всех этих сочинениях единство учений воплощается на основе именно натурфилософии. Яркий пример в этом смысле дает указанное выше сочинение Нго Тхи Няма, которое в научной литературе порой характеризуется как синтез традиционной мысли на основе буддийской философии. Однако в этом сочинении, представляющем мироздание в виде 24 ситуаций — «звуков», соотнесенных с циклом сезонов природного года, сразу же обнаруживается теория космического резонанса:

«Звук испускается от удара. Сильно ударишь — громко звучит. Слабо ударишь — тихо звучит. В обоих [случаях звук] испускается за счет того, что имеется причина. Поскольку для испускания звука имеется причина, через какое-то время он стихает. Что же касается звука в пустоте, то такой звук ниоткуда не приходит и так же никуда не уходит. Встречая его, не ведаешь, когда он начинается; провожая его, не знаешь, когда он закончится. Звонко, гулко! И нет ни малейшего перерыва или остановки. Когда Небозы еще не раскрылось, когда Земля-чоу еще не отделилась, звук заключался в хаосе-хуньдунь» ¹⁰³.

Процедура гармонизации начинается с установления однородности учений, поскольку соединяемое должно быть сродным, «одного рода»

¹⁰¹ Соавторами Нго Тхи Няма были Фан Хюи Ить (1751–1822), Нго Тхи Хоань (даты жизни неизвестны), Нгуен Хыу Дам (даты жизни неизвестны), Ву Чинь (ум. 1828), Нгуен Данг Шо (1753–?) (Тхо ван Нго Тхи Няма, с. 29–31).

¹⁰² Ан Тхиен. Дао зяо нгуен лыу. Ксилограф. Ин-т Ханнома, СРВ, с. 1а–3а.

¹⁰³ Тхо ван Нго Тхи Няма с. 229.

(донг лоай). В указанных сочинениях эта процедура всегда имеет вид опровержения квалификации буддизма как «причудливого начала». Поскольку начало-доан и учение-зяо соединить нельзя, чуждое трактуется как разное проявление единого источника:

«Великий источник Дао находится на Небе; разделяясь на течения, он действует во всем космосе и становится видимым в делах и вещах. По сущности (*тхе*) они едины (*донг*), по функции (*зунг*) — различны (*зи*). <...> Известно, что наш [Кун] Фу-цзы сказал: „В западной стране света есть великий мудрец“¹⁰⁴. Таким образом, Фу-цзы никогда не порицал буддизм как причудливое начало»¹⁰⁵.

В другом случае действует правило умолчания. Чинь Туэ цитирует комментарий Чжу Си не целиком и останавливается как раз там, где буддизм объявляется особенно «вредным причудливым началом»:

«Совершенномудрый учитель [Конфуций действительно] сказал: „Исключительное занятие причудливыми началами — это гибельно, и все тут“. Прежние конфуцианцы разъясняли это [изречение] так: „Причудливые начала — это [все то], что, не будучи учением-дао совершенных мудрецов, выделяется в отдельные начала. Например, последователи Шэнь [Бухая] и Хань [Фэй-цзы], Ян [Чжу] и Мо [Ди] сделали своим поучением отсутствие отца и отсутствие государя. <...> Это и есть то, что вводит в заблуждение мир, „сбивает с толку народ и заграждает путь к гуманности и долгу“¹⁰⁶. Вот это и можно назвать причудливыми началами»¹⁰⁷.

Далее у Чинь Туэ производится собственно гармонизация, которая заключается в поочередном «вписывании» понятий, соотносимых с каждым из трех учений, в классификационные схемы, призванные свидетельствовать о единстве трех учений по типу связей природных объектов. Одна из таких схем уподобляет «три учения» трем небесным источникам света. Подобные аргументы можно найти и в китайских сочинениях¹⁰⁸. Но у Чинь Туэ высказывание построено по более сложной схеме: поскольку каждое из учений троично (в конфуцианстве есть три элемента, в даосизме — три чистые сферы, в буддизме — три мира), то, подобно троичному Небу (три светила) и троичному треножнику (три ножки), они могут «вместе быть» (т.е. если есть один, то есть и остальные) и не могут «взаимно отсутствовать» (если нет одного, то не может быть и остальных)¹⁰⁹.

Главный признак единства «трех учений» — их функциональное единство: «Итак, если говорить с точки зрения учения-цзяо (формы),

¹⁰⁴ Цитируется «Ле-цзы» (гл. «Чжун-ни»).

¹⁰⁵ Тхо ван Нго Тхи Ням, с. 227.

¹⁰⁶ Цитируется «Мэн-цзы» (III Б, 9).

¹⁰⁷ Чинь Туэ. Там зяо нят нгуен тхует, с. 6b.

¹⁰⁸ Мартынов А.С. Государство и религия на Дальнем Востоке, с. 37.

¹⁰⁹ Чинь Туэ. Там зяо нят нгуен тхует, с. 3a.

то они делятся на три. Если же говорить с точки зрения принципа-ли, то они обращаются к одному. В каком [смысле] к одному? А в том, что они побуждают людей делать добро, и все»¹¹⁰.

В заключение попытаемся оценить культурный и теоретический смысл критики и гармонизации «трех учений». С одной стороны, отметим отсутствие окончательности, фатальности в обоих случаях: критика или признание единства «трех учений» сменяют друг друга с завидным постоянством в истории вьетнамской мысли и даже во взглядах одного человека, а с другой — отсутствие теоретического результата, который бы учитывался в последующей интеллектуальной деятельности. Хотя в принципе как критика, так и согласование «трех учений» в случае мастерского письменного воплощения могли стать классическими прецедентами (*тханьнгы, диенко*), которые выполняли роль аргументов в дискурсе, т.е. можно допустить появление устойчивых кратких формулировок типа: «Чинь Туэ соединил три учения», «Ле Тунг раскритиковал буддизм» и т.д. Но в целом и критика и демонстрация единства — это иллюстрации заложенных в культуре стереотипов, не имеющие обязательной доказательной силы для последующих мыслителей.

Вообще говоря, в истории вьетнамской мысли было несколько периодов рефлексии типа «свое-чужое». В XIII–XIV вв. вектор был направлен к исключению буддизма и сопровождался соответствующими действиями государства: буддизм был лишен государственного патронажа. Лишение буддизма государственного покровительства и усиление конфуцианства ни в XV, ни в XVI–XVII вв. поисками единства «трех учений» не сопровождалось. Укрепление позиций буддизма, в том числе на государственном уровне (буддизму покровительствовали правители тюа Чинь), развитие городской культуры в XVIII в. вызвали к жизни рефлексию типа «единство-донг» и практически сразу — обратную тенденцию. Таким образом, отвержение или принятие буддизма в частном мнении ученого человека всегда совпадало с колебаниями государственной линии.

Изменение этой ситуации произошло после проникновения во Вьетнам католичества и знакомства вьетнамцев с западной культурой. Известно, что появление католичества во Вьетнаме породило разнообразную апологетическую, а главное — полемическую литературу. Мое внимание привлек текст анонимного автора (конца XVIII или начала XIX в.), построенный в форме полемики представителей конфуцианства, даосизма и буддизма, с одной стороны, и католических миссионеров — с другой. Фрагменты из него приведены в Приложении.

¹¹⁰ Там же, с. 10b.

ПРИЛОЖЕНИЕ

*Диспут известных наставников четырех учений*¹

Во времена, когда престол правителей дома Ле занимал правитель Кань-хынг², а владыкой-*тьюа* Чинь был *выонг* Тинь-до³, поймали двух важных наставников, одного [уроженца] Западного края, а другого — местного. И бросили их в городскую темницу [области] Кхобань⁴.

Жил тогда приходившийся дядькой [самоу] *выонгу* Тинь-до, [чиновник в ранге] *куаншау*, который сам Веры еще не знал, но мать его, госпожа Тхыонг Чам, родом из [деревни] Каньвиен, что в области Хайзыонг, и сама верила и сына своего неустанно увещевала обратиться к Вере.

Однако [в голове] этого чиновника царила такая путаница, что не мог он отличить истинную Веру от пустой. К тому же он видел, как *тьюа* [Чинь Шам] почитает буддийских монахов и буддисток, как [тот] уважает заклинателей и даосов. И в сердце его поселилось желание принять сторону *тьюа*, чтобы выразить [полное с ним] единомыслие, что [казенному человеку] всегда легче. Но, видя, что госпожа Тхыонг Чам непрестанно думает о Вере, он, как человек весьма к матери почтительный, решил доставить радость и ей.

И вот в некий день этот чиновник требует в свою резиденцию [представителей] всех Дао, чтобы они изложили ему резоны своей веры и он бы увидел, на чьей стороне правда. Пришли [последователи] учения служивых, учения Лао-цзы, учения Шакья[муни], а заодно привели из темницы и тех двух наставников.

И тогда чиновник наставительно заявил им: «Мое сердце стремится к истине. Поэтому хочу узнать, какое учение истинное, чтобы послужить ему. И вот вы, последователи всех учений, что пришли сюда, должны будете вести диспут о важнейших положениях ваших учений, но при этом, соблюдая последовательность, вы будете говорить по очереди, чтобы мне было легче следить за вашими рассуждениями.

¹ Ты зяо хой донг (Диспут [известных наставников] четырех учений 會同四教). Ксилограф. Ин-т Ханнома (1867), с. 1а–8а. Сочинение издано без указания имени автора. Текст написан на вьетнамском языке с помощью иероглифики (*тьыном*). Автор часто переходит на *вэньянь*, цитируя конфуцианскую классику, китайские переводы Библии и апологетической литературы.

² Кань-хынг (1740–1786) — девиз правления императора Ле Хиен-тонга.

³ *Выонг* Тинь-до — букв. «Князь-умиротворитель столицы», титул *тьюа* Чинь Шама, правил в 1767–1782 гг.

⁴ По данным вьетнамских летописей, первые католические миссионеры появились во Вьетнаме в XVI в. Практически с самого начала вьетнамское правительство запретило деятельность миссий, а проповедь христианства каралась самым суровым образом.

Первым молвил конфуцианский муж:

— Милостивый государь, господин чиновник, с древних времен и до наших дней не только в одной нашей стране, но и во всех восемнадцати царствах *чжухоу*, а равно и во всех странах нашей восточной страны света [так повелось], что императоры и правители, знать и вельможи, [образованные] мужи и простолюдины — [словом], все почитали три эти наши учения-Дао и [только] их считали настоящими. Что же касается служения этому иноземному, голландскому Дао⁵, то это и есть то, что [Конфуций назвал] «наставлением в причудливых началах». И разве есть хоть что-нибудь действительное, достойное обсуждения или диспута, среди коварных и противоразумных его положений?! Ведь если бы в этом Дао было хоть что-то истинное, то государь наш его бы не запретил. Возьмем, например, этих голландских наставников. Если бы у них все было как положено, то зачем бы нашему государю было бросать их в темницу и считать преступниками?! К тому же [ранее] государь уже приговорил к смерти нескольких человек. А кроме того, эти наставники являются разносчиками дурных обычаев и наставляют в них глупый народ. Поэтому лучше их связать и запереть покрепче <...>.

Затем молвил западный муж:

— <...> Прежде выскажусь по поводу того, что сказал конфуцианец. Он говорил, что издавна императоры и правители истинными признавали только три наши учения-Дао. Почему же тогда в предисловии к «Великому Учению» сказано: «Начиная с Фу-си [все монархи] — Шэнь-нун, Хуан-ди, Яо, Шунь, Юй, Чэн Тан, Вэнь-ван, У-ван, — продолжая [труды] Неба, поддерживали гармонию [космоса] и при помощи Дао управляли Поднебесной»?⁶ И где же [тут сказано], что тогда уже были учения-Дао конфуцианцев, Лао-цзы и Шакьямуни? Таким образом, положение о том, что три учения «существуют издревле», ошибочно. Ведь три эти учения появились только после трех династий⁷.

А еще он сказал, что только три учения суть истинные учения, а иностранное учение, мол, только «наставление в причудливых началах». Если бы это было так, то как же объяснить тот факт, что конфуцианство [происходит] из царства Лу, учение Лао-цзы возникло в конце правления дома Чжоу в области Хугуан⁸, а учение Шакьямуни

⁵ Голландское Дао (*Дао Хоа Ланг*) — в XVII–XVIII вв. всех европейцев во Вьетнаме называли голландцами, а христианство как религию европейцев — голландским учением.

⁶ Цитируется предисловие Чжу Си к «Да сюэ», первому трактату в составе конфуцианского «Четверокнижия».

⁷ Ся, Шан и Чжоу.

⁸ Хугуан — совр. пров. Хубэй. Однако Лао-цзы, по данным Сыма Цяня, родился в уезде Кусянь (совр. Хэнань).

вообще пришло с Запада, из страны Индия? И не получается ли, таким образом, что все три учения суть учения иноземные?! И как же тогда конфуцианский муж называет эти три учения нашими, разве это соответствует действительности?!

А еще он назвал нас [последователями] голландского Дао. Но я не голландец, а кроме того, нет такого учения, которое называлось бы голландским. <...> Родом мы, люди Запада, из расположенных у Великого Западного океана стран, где поклоняются Господу Небесному. Поэтому наше Дао называется Учением Господа Небесного. Поскольку мы стремимся к тому, чтобы все страны Поднебесной узнали о Господе Небесном и поклонялись Ему, а в жизни будущего века наслаждались безмятежным счастьем в раю, я оставил свой дом и отчизну и отправился сюда. Преодолею тысячу гор, переищу тысячу рек. От трудов и лишений не отказывался, славы и выгоды не искал. У меня было только одно желание: помочь нашим душам спастись, и все. И вот я прошел через страну Мин⁹ и прожил там несколько лет, а уж потом пришел в эту страну. Сколько же пришлось мне странствовать, убеждая людей делать добро и избегать зла, а конфуцианский муж после этого еще осмеливается утверждать «есть ли в этом Дао хоть что-то истинное, и все ли в порядке с этими наставниками»? Почему государь задержал меня и обвиняет? Об этом я затрудняюсь доложить, так как не осмеливаюсь обсуждать дела государя.

Но зато хочу я спросить конфуцианского мужа по поводу сказанного им относительно того, что «издревле и до наших дней все императоры и правители равно почитали три учения как учения истинные». Тогда почему же император Цинь Ши-хуан по навету Ли Сы сжег все конфуцианские книги и закопал [живьем] всех ученых-конфуцианцев? Тогда почему же во времена [династии] Восточная Хань император Мин-ди, прослышав об учении Шакьямуни, устроил гонение на конфуцианцев? Отчего сунский император Хуэй-цзун, наслушавшись об учении Лао-цзы, устроил разнос последователям Шакьямуни? Таким образом, эти три учения то признавались действительными, то объявлялись пустыми, то объявлялись истинными, то обвинялись как ложные. Что же касается императоров и правителей, они то любили [то или иное учение], то ненавидели; порой хвалили, порой запрещали, вот так! И хочу я спросить конфуцианского мужа, по какой причине это происходит. [А если он ответит], то и я расскажу о других положениях.

Конфуцианский муж ответил:

— Человек, облеченный императорским или княжеским саном, — это монарх, правитель, и он управляет страной. Как он скажет, так и будет, все в Поднебесной должно повиноваться. Как тут узнаешь, по какой причине так получается?!

⁹ Страна Мин — явный анахронизм. В XVIII в. в Китае правила династия Цин.

Западный муж молвил:

— Ну если так, то вам, господин, следует отказаться от вашего утверждения о том, что если учение истинное, то его не запрещают, не задерживают его последователей и не обвиняют их. А еще вы говорили, что иноземное Дао — это разновидность неразумных «причудливых начал». Так вот, в нашем учении мы рассматриваем это так. Во-первых, появление человека. Откуда он приходит при рождении? Во-вторых, мы рассматриваем жизнь человека. Каково его существование в этом мире? И в-третьих, человеческое спасение. Куда человек отправляется после смерти? И вот, я прошу вас, господин чиновник, и вас, наставники, посмотреть с точки зрения трех этих положений, какое из учений является лживым, неразумным и причудливым началом!

Тут чиновник сказал:

— Рассмотреть эти положения мне представляется разумным. Поэтому я [желаю] послушать, как в [каждом из] ваших четырех учений можно объяснить смысл этих трех положений <...>. Итак, первое положение гласит: «Появление человека. Откуда он приходит при рождении?» Как вы его объясните?

Первым с объяснением этой фразы выступил конфуцианский муж:

— В нашем учении служивых все писания и те служивые мужи, что [признаны] совершенномудрыми и достойными, [в этом вопросе] единогласно учат, что все вещи производятся [действием] пяти элементов. Но когда пять элементов пребывали еще в нераздельности, то есть [в состоянии] хаоса (*лон*), они составляли единый эфир-*ци*, который называется Великий предел — *тай-цзи*. Как свидетельствует книга «О природе-*син* и принципе-*ли*», «Великий предел, приходя в движение, рождает мужское начало — *ян*; пребывая в покое, рождает женское начало — *инь*; *ян* изменяется, *инь* отзывается; рождаются пять элементов, а именно металл, дерево, вода, огонь и почва»¹⁰. Таким образом от одного эфира-*ци* происходит вся тьма существ, как об этом и сказал философ господин Чэн: «Что касается начала тьмы существ, то оно не выходит за пределы сгущения и разрежения [*ци*], и все»¹¹. Вот почему в учении конфуцианцев Великий предел признается первоначалом всех вещей.

Западный муж молвил:

— [Рассмотрим] этот простой эфир-*ци*. Если он находится в движении, то должен двигаться всегда [или] до тех пор, пока вне его не явится нечто другое и не воспрепятствует его движению. Тогда только

¹⁰ Книга «О природе-*син* и принципе-*ли*» (шать Тинь ли) — скорее всего цитируется «Полное собрание о природе-*син* и принципе-*ли*» (*Син ли да цюань*) минского ученого Ху Гуана (1370–1418).

¹¹ Цитируется одно из сочинений братьев Чэн (точный источник цитаты не обнаружен).

[движение может] прекратиться. Если же он пребывает в покое, то должен вечно находиться в покое [или] до тех пор, пока вне его не явится нечто другое и не подтолкнет его, только тогда и возникнет движение, вот так. Однако вы говорили, что первоначально был один только Великий предел. Что же заставило [этот] Великий предел двигаться, когда он пребывал в покое, а равно и что привело его в состояние покоя, когда он двигался? Ведь как сказал философ господин Шао [Юн] в [комментарии] на «Книгу перемен»: «В [состоянии] беспредельного *инь* заключало в себе *ян*»¹². Так вот, вопрос звучит так: «Чьих рук это дело или какого искусства это результат, отделение двух эфиров друг от друга?»

Конфуцианский муж молвил:

— Естественным образом эти два эфира-*ци* и разошлись.

Западный муж молвил:

— То, что вы сказали, это все равно что утверждать, будто покой рождает движение, движение рождает покой, холод рождает тепло, тепло рождает холод, отец рождает мать, мать рождает отца. Точно так, [кстати], утверждается в [вашем] «И цзине»: «*Инь* — это мать *ян*. *Ян* — это отец *инь*»¹³. Разве можно придумать что-нибудь более противное здравому смыслу?

Конфуцианский муж молвил:

— То, что два эфира-*ци* то [находятся] в движении, то [пребывают] в покое, существует извечно.

Западный муж молвил:

— Вы, господин, служивый-конфуцианец. Вы превзошли науку о «постижении вещей и исчерпании принципов», а рассуждения ваши таковы, как если бы некто упрямо повторял, что у трости только один конец, и все тут. Разве можно это слушать?! Вот ваше конфуцианское учение твердо стоит на том, что Великий предел есть первоисток всех вещей, а я этого принять не могу, потому как Великий предел — это пустой эфир и нет в нем ни грана святости, и каким же образом он смог породить все сущее?!

Вторым объяснял фразу даосский наставник:

— В наших писаниях есть много весьма ясных указаний. Поскольку западный муж желает знать первоисток тьмы вещей, то это обобщено всего в одной фразе «Предания о Верховном владыке [нефритовом] императоре»: «Дао рождает одно, одно рождает двоицу, двоица рождает триаду, а триада рождает тьму вещей. Пустота и отсутствие — это великий Путь-дао всего естественного»¹⁴.

¹² Цитируется одно из сочинений Шао Юна (1011–1077).

¹³ В основном тексте «И цзина» такой фразы нет. Возможно, цитируется какой-нибудь комментарий (陰爲陽之母、陽爲陰之父).

¹⁴ Цитата из «Дао дэ цзина» (§ 42) до слов «пустота и отсутствие». В переводе Ян Хиншуна: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рожают три, а три рожают все существа» (Древнекитайская философия, т. 1, с. 128).

Западный муж молвил:

— Что означает слово «Дао» в начале фразы, [что вы процитировали]? Ведь слово «Дао» — пустое слово, только и всего!¹⁵ Оно, [Дао], не является предметом постоянным, который существовал бы сам по себе. Непременно должны быть человек или какая-нибудь иная тварь, и тогда только появляется это самое Дао. Поэтому [проясните], что такое «одно», когда вы говорите «Путь-дао Неба, Земли и тьмы существ», а также «Дао рождает одно». «Одно» — это человек? Или «одно» — это что-нибудь другое? К тому же нет никакого резона, по которому это пустое «одно» существовало бы само по себе. Что же касается ваших слов о том, что «Великая пустота — это Великий Путь-дао», то издревле все в Поднебесной понимали слова «Великая пустота — пустота и отсутствие» как вездесущее пустое пространство, и что же после этого остается, чтобы составить это Великое Дао? Прошу вас, наставник, представьте себе загон для скота на четырех столбах. Хотя это вещь и пустяковая, но все равно должен быть тот, кто его сделает, только тогда и появится [загон]. И разве виданное это дело, чтобы какой-нибудь загон [для скота] воздвигался естественным образом из пустоты? И уж тем более это так, когда речь идет о вещах серьезных — Небе и Земле или тьме существ. Как же можно утверждать, что нечто образуется естественным образом из пустоты? Разве это разумно, и разве можно это слушать?! Таким образом, если книги вашего учения, наставник, только и восхваляют природную пустоту как корень всех дел, то я принять этого не могу.

Третьим объяснял фразу [буддийский] *хоа-тхьонг*¹⁶. Вот что [он сказал]:

— В начале раздела «Девять кальп» книги «Светильник сердца»¹⁷ говорится, что в самом начале, прежде всего [сущего], была капелька росы, которая являлась Великой Пустотой, природой Будды. Эта капля росы естественным образом разделилась на три части. Одна, зеленая, стала Небом, другая, желтая, стала Землей, третья, белая, стала человеком. То, что происходило тогда, получило название — Первоначало. Затем три части вновь соединились и образовалось огромное яйцо, а яйцо затем разделилось на четыре части. Одна часть стала Небом, другая — землей, третья — отцом, четвертая — матерью <...>.

Западный муж молвил:

— Вот уж действительно, слова ваши, наставник, слишком невероятны. И все же [предположим, что так]. Почему же в таком случае в конфуцианских книгах говорится, что Будда родился только во времена династии Чжоу, в восьмой день четвертой луны на двадцать

¹⁵ Намек на слова Хань Юя, который называл Дао «пустой позицией».

¹⁶ Кит. *хэ-шан*, санскр. *упадхья*.

¹⁷ «Светильник сердца» (Там данг) — неизвестное сочинение.

четвертый год правления Чжао-вана, и случилось это в государстве Индия? Отца его звали князь Тинь Фан, мать — Майя, жена его была из рода За, наложницу звали Ньы-ла. Имя Будды было Сиддхартха, а также Няннюк («Терпеливый»), а прозвище — Шакьямуни. Но когда же Будда успел породить Небо и Землю? Получается так, что пока Шакья еще не породил Небо и Землю, то все древнейшие правители, а равно и родители Будды, да и все в Поднебесной не имели места для жизни. А чем же они в таком случае питались и поддерживали свою жизнь? Разве согласуется с писаниями то, что вы говорите? <...>

Конфуцианский муж молвил:

— Верите вы или не верите, нас это не касается. Мы трое уже рассказали об этом деле так, как это записано в писаниях наших учений, и довольно об этом! Нет никакой необходимости препираться об источнике наших слов. [Лучше уж послушаем], как эта фраза разъясняется в [вашем] учении, западный муж.

Четвертым объяснял фразу западный муж. [Он сказал] так:

— В нашей Священной книге есть такие слова: «В начале не было ни неба, ни земли, ни духов, ни человека. И даже само вещество, из которого состоят видимый мир и все твари, также отсутствовало. Был тогда один только Истинный Господь, Самосущий, Всеблаженный, Всеправедный, Всеблагий, Вседобрый, Вездесущий, Всеведущий, Всемогуший. Господь сотворил [видимое] небо и землю, духов и людей, всю тварь одним Словом Своим, и было при этом отсутствие всякого вещества, и не было при этом никакого физического усилия. А это — очевидное доказательство Его Всемогушества. Могущество Господа Небесного неисчерпаемо, захотел бы Он создать весь мир в одно мгновение — так бы оно и было. Но поскольку Его Благая Воля [состояла в постепенности творения], Он сотворил мир в продолжение шести дней и, наконец, сотворил род человеческий. И прежде сотворил Бог мужчину и дал ему имя Адам. А затем сотворил женщину и назвал ее Евой, ибо она родила потомство и стала матерью всего человечества на вечные времена. Вот почему все живущие на востоке или западе, юге или севере — происходят от одного корня — этой [первой] пары людей, от которых произошли все без исключения [люди]. Вот почему в [конфуцианской] книге «Лунь юй» есть такие слова: «В пределах пространства, [заключенного] между четырех морей, все [люди] братья»¹⁸. С того времени, как Небесный Господь сотворил небо и землю, прошло до настоящего времени около шести тысяч лет <...>.

¹⁸ Цитата из «Лунь юя» (XII, 5): «Цзы-ся сказал: „<...> Если благородный муж постоянно внимателен к себе, почтителен и вежлив к другим, то во всей вселенной все ему братья“» (пер. П.С.Попова — *Попов П.С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. Пер. с китайского с примечаниями.* СПб., 1910, с. 68).

Конфуцианский муж молвил:

— Все, что вы, наставник, говорили, это, [что называется], беспорядочные записи рассказов о необычном. Ведь Небо и Земля суть совершенно естественное произведение принципа-*ли* и эфира-*ци*. И разве был кто-то, кто сотворил их?! <...> То, что вы, наставник, сказали, это только ваши слова, не нужно распространять их на наши восточные страны. Ведь если бы это действительно был Господь всего, в том числе Поднебесной и всех людей, то об этом [им] было бы известно. Почему же тогда с древности и до наших дней не только никто и никогда не видел этого Господа, но еще и в книгах «Пяти канонов», которые передали нам совершенные мудрецы и достойные люди [древности], нигде ни разу даже не упоминается имени Господа Небесного? Посему не является ли это тем, что называют «коварными речами, которые вводят в смущение общество и обманывают народ?!»

Западный муж молвил:

— Наставник, [вы] сказали, что Небо и Земля, и то и другое, суть самое естественное порождение принципа-*ли* и эфира-*ци*. Тогда почему же в книге «Семейные наставления философа Куна» сказано: «Владыка неба и земли породил тьму существ», а еще [почему] книга «Тиеу хок Каоли бан донг»¹⁹ гласит: «Небесный Владыка породил небо, породил землю, породил человека»? Вот сколько высказываний в [ваших] книгах, и все они указывают на это. Да разве нет здесь ясного указания на существование Владыки, сотворившего небо и землю, всех существ?!

Попробуем представить, что некий плотник из дерева строит дом, и это возможно в действительности. Однако разве кто-нибудь слыхивал, чтобы дерево само себя тесало и долбило и выстроило дом и [при этом] не было рук никакого ремесленника? И уж тем более, чтобы пустые принцип-*ли* и эфир-*ци* своими силами могли создать и образовать небо и землю? Да и слова о том, что «*инь* рождает *ян*, *ян* рождает *инь*», или же «небо рождает землю, земля рождает небо», или даже что «небо рождает землю естественным образом», не слишком ли противны здравому смыслу?

Слова о том, что «небо покрывает, а земля носит [все сущее]», т.е. небо — это дом, а земля — его основание, [должны означать], что раз есть дом, то должен быть и Хозяин [этого] дома. Раз есть небо и земля, то есть и Владыка, который управляет небом и землей. И только тогда это будет разумно <...>.

А если нет Того, кто премудро держит в руках власть над [этим] чудесным механизмом, то кто же вынуждает небо вращаться?! И кем понуждается земля [к тому, чтобы] четыре сезона сменяли друг друга

¹⁹ «Тиеу хок Као ли бан донг» (кит. «Сяо сюэ Гао ли бэнь тун») — неизвестное сочинение.

и при этом не возникало бы беспорядка в их чередовании?! Да разве эти пустые принцип-ли и эфир-ци, «без разума и без сознания», могли бы все устроить таким образом <...>.

Еще вы сказали, что если есть Господь Небесный, то почему же никто никогда Его не видел? Вы, господин, должны были бы знать, что Господь Небесный есть Инстанция сугубо духовная, без формы и вида, без звука и запаха. Каким же образом можно [рассчитывать] увидеть плотскими очами Святыню?

Точно так же можно сказать о духах и чертях, а равно и о душе. Но ведь каждый человек имеет душу в теле. Разве вы когда-нибудь видели чертей и духов или [человеческую] душу?! Это все равно что сказать: поскольку не видел, то и не верю, что есть черти и духи, не верю, что есть душа в теле. Но ведь есть и такие вещи, которые не являются духовными, но человек их все равно не видит. Например, ветер, колышущий деревья. Разве кто-нибудь видел, каков вид ветра, и разве можно сказать, что раз не видел облика ветра, то и не верю, что ветер существует <...>?

А еще вы спрашивали: «Почему в древности и ныне ни в одной книге не говорится об Имени Господа Небесного?» <...> Но вот что сказано в «Книге перемен»: «Только Высочайший Верховный Владыка ниспосылает благоденствия народу внизу»²⁰. А еще в «Чжоуских писаниях» [Шу цзин] говорится: «[И только они] способны быть помощниками Верховному Владыке и поддерживать спокойствие в четырех фанах»²¹. А еще в «Ши цзине», [в разделе] «Да я», говорится: «Неба Верховный Владыка с тобою, [У-ван]»²².

В стихах «Чжи цзин» сказано: «Был им престол их Верховным Владыкою дан»²³.

А еще стихи «Дан» гласят:

Великий, великий Верховный Владыка —
Владыка народов, живущих внизу!²⁴

Стихи «Чэнь гун» гласят:

Светлый, в блеске своем, Верховный Владыка
Ныне подаст нам год изобильный²⁵.

<...> А вот еще какие слова господина Конфуция приведены в книге «Семейные наставления»: «Владыка распоряжается небом и землей».

²⁰ Цитируется не «И цзин», а «Шу цзин» (гл. «Тан гао»).

²¹ Цитируется «Шу цзин» («Тай ши»).

²² Цитируется «Ши цзин». Такие слова встречаются в «Ши цзине» дважды. Здесь и далее использован перевод А.А.Штукина (Ши цзин. Книга песен и гимнов. Пер. с кит. А.Штукина. М., 1987, с. 221).

²³ Там же, с. 283.

²⁴ Там же, с. 251.

²⁵ Там же, с. 284.

Итак, кто такой Верховный Владыка? Неужели Он — это [те самые] две *ци*, *инь* да *ян*, неразумные и бессознательные? Или Он действительно есть Святой, Светлый, Всеведущий, Он — Царь горного неба и дольной земли, правящий всей Поднебесной, дающий счастье тем, кто делает добро, ниспосылающий несчастья тем, кто творит зло. Итак, Тот, Кого конфуцианцы зовут Шан-ди (Верховный Владыка), и есть Тот, Кого Священное Писание называет Господом Небесным. Все дело только в том, что вы, читая это, не замечаете. К тому же впоследствии Шакьямуни измыслил, что имя Нефритовый Властелин Верховный Владыка [носил] человек этого мира. И поэтому мы больше не говорим Верховный Владыка, хотя признаем, что Нефритовый Властелин Верховный Владыка — общий [для всех]. Но разве тот, кто сведущ в *ли*, может только на основании различий в названиях говорить, что в его древних канонах отсутствуют о том упоминания? Если так [рассуждать], то в исторических и канонических писаниях Запада нет упоминаний Фу-си, Шэнь-нуна, Хуан-ди, Яо и Шуня. И тогда все знатоки той стороны также не должны были бы верить, что существовали правители Фу-си, Шэнь-нун, Хуан-ди, Яо и Шунь!

А.В.Смирнов

**НОМИНАЛЬНОСТЬ И СОДЕРЖАТЕЛЬНОСТЬ:
ПОЧЕМУ НЕКРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
«УНИВЕРСАЛИЙ КУЛЬТУРЫ»
ГРОЗИТ ЗАБЛУЖДЕНИЕМ***

Я не придерживаюсь позиции тех своих коллег, в том числе и авторов статей этого сборника, которые считают, что отличительные черты культуры могут быть адекватно описаны через вычленение некоторого набора фундаментальных понятий, универсальных для данной культуры (и при этом отличающих или, возможно, не отличающих ее от прочих культур) и объясняющих, следовательно, характерные для данной культуры закономерности ее функционирования. И дело не в понятии «адекватность описания», проблематичность которого хорошо известна и неоднократно обсуждалась. Мои сомнения не станут меньше оттого, если одним решительным движением избавиться от неопределенности этого понятия, вложив в него, например, смысл «идеальной адекватности», к которой любая реальная работа востоковеда-историка философии только приближается, никогда ее не достигая. Дело в другом. Дело в *принципиальной* правильности стратегии описания иной культуры через вычленение набора фундаментальных для нее понятий и раскрытие их содержания.

Последнее положение нуждается в уточнении, поскольку страдает неопределенностью, которая угрожает его правильному пониманию. Действительно, если устранить, как было предложено, сомнение в адекватности нашего анализа понятий иной культуры, то какая иная герменевтическая стратегия будет мыслима, кроме описания основных «структурных элементов» культуры, объясняющих ее строение и эволюцию?

Проблема, если воспользоваться предложенной метафорой военного языка, не собственно в стратегии, а в тактике ее осуществления.

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 99-03-19857.

Эта тактика, однако, такова, что прямо определяет и саму стратегию. Мое сомнение непосредственно связано с избираемой исследователями тактикой.

Чтобы пояснить это, примем еще одно допущение. Будем считать, что сам набор фундаментальных понятий (универсалий) культуры определен правильно. Теперь поле нашего сомнения сузилось настолько, что стало вполне определенным, и мы можем спросить: *чем* определяется успех описания правильно вычлененного набора универсалий?

Напомню: я изначально допустил, что исследователь способен адекватно описать универсалии изучаемой культуры. Это допущение вкупе с только что сделанным (набор универсалий вычленен правильно) превращает мой вопрос в как будто бессмысленный. Если мы правильно вычленили набор универсалий и если мы способны адекватно их описать, что еще может требоваться для адекватного схватывания иной культуры?

Именно здесь, в этом пункте — суть моего расхождения с «универсалистским» подходом. С моей точки зрения, даже если мы способны преодолеть всю неадекватность описания категорий чужой культуры (или считать ее преодоленной, что в данном случае неважно), если, следовательно, мы достигаем всякой мыслимой адекватности описания адекватно вычлененного набора универсалий, — даже при этом остается принципиальная возможность неадекватности нашего описания в обоих означенных моментах.

Но как такое возможно? Как можно предполагать неадекватность — после достижения всякой мыслимой адекватности?

Ответ на этот вопрос очевиден. Высказанный тезис обладает осмысленностью, только если предполагать, что критерии адекватности в двух случаях различны.

В самом деле, суть моей позиции сводится к тому, что стремление к достижению адекватности описания, которое мы наблюдаем среди исследователей инокультурного мышления, хотя и принимает в разных случаях разные формы, тем не менее выстраивает себя в пределах пусть и широких, но все же весьма определенных границ, о преступании которых и не помышляет. Я же, напротив, считаю, что эти границы принципиально не согласуются с задачами исследования инокультурного мышления и что, следовательно, любое выдерживание критериев адекватности в означенных границах *не* удовлетворяет тем критериям, которые выносят себя за их пределы. Вот почему я говорю, что можно достигать идеальной адекватности, принципиально не достигая ее: в первом случае речь идет о традиционно принимаемых критериях, во втором — о предлагаемом мною критерии адекватности.

Следующий шаг в разъяснении моей позиции должен состоять в описании того, что я понимаю под этими границами, в пределах

которых строятся традиционные концепции адекватности описания инокультурного мышления и за которые необходимо, с моей точки зрения, выйти, если мы в принципе хотим согласовать свое описание с реалиями изучаемой культуры. Они представлены тем, что обычно называют основаниями рациональности. Это расплывчатое выражение нетрудно конкретизировать. Я имею в виду представление об универсальности и общечеловеческом единстве разума, которое не отменяется никакими культурными различиями и никакой культурной спецификой. Вряд ли есть необходимость доказывать, сколь традиционно это представление и насколько оно связано с идеей *единственности* подлинного, истинного отражения мира, которое соответствовало бы сути отражаемых вещей.

Исходя из этого положения, не отмененного и современными теориями построения научного знания, полагают, что *сами* объекты изучаемой культуры могут оказаться по своему смысловому строению весьма отличными от того, что мы встречаем в собственной культуре или родственной ей, однако, сколь бы ни было велико такое различие (сколь бы, иначе говоря, ни была велика специфика иной культуры), *наше* описание всегда должно быть выстроено на одних и тех же принципах разумности, отвечать одним и тем же критериям рациональности, независимо от того, объект какой именно культуры мы описываем. Даже если мы принимаем известное разделение наук о природе и наук о культуре и остаемся в пределах вторых, это положение сохраняет свою силу: разные объекты разных культур выступают в отношении нашего описания равно как объекты науки, а следовательно, наше описание внутри самого себя, с точки зрения своих принципов, не только может, но и должно быть униформным, должно отвечать одним и тем же принципам очевидности, логической когерентности, непротиворечивости и т.п. — если, конечно, мы стремимся построить подлинно *научное* описание. Такая униформность, с точки зрения традиционного подхода, совершенно не зависит от содержательного разнообразия описываемого материала (инокультурных феноменов). Отмечу, что эта независимость возможна только в одном случае: если униформная подлинно научная методология описания инокультурного содержания (а я, повторяю, принимаю допущение о том, что мы обладаем такой методологией) действительно *формальна*, если она, иными словами, в самом деле представляет собой чистую форму, в которую поэтому может укладываться *любое* содержание.

Именно это положение я и ставлю под сомнение. Чем, спрашивая о я, оно обосновано, кроме традиционно принимаемого на веру тезиса об универсальности разума? Может ли это положение быть *доказано*?

Впрочем, возможно, я не могу требовать от своих оппонентов доказательств данного тезиса. Скорее это они могут потребовать от меня его фальсификации, каковую я и обязан представить, если намерен

защитить свою позицию. Примем это требование как наиболее щадящее для моих оппонентов и как, наоборот, наиболее строгое для меня.

Так понятой задачей и определяется цель этой статьи. Она состоит в том, чтобы показать, как для одной и той же «универсалии культуры» могут быть выстроены по меньшей мере два равно рационально обоснованных описания, которые не будут противоречить друг другу и между которыми, следовательно, оказывается невозможным выбор на основании собственных, внутренних критериев порождающих их систем рациональности. Если это так, то подход к описанию иной культуры как *только* к описанию набора универсалий оказывается некритическим, поскольку эта позиция подменяет представление о действительной множественности (я веду речь как минимум о двойственности) содержательного раскрытия универсалий представлением о его единственности. Такой некритический подход, воздерживающийся от продумывания самих оснований, позволяющих исследователю *приступать* к анализу «универсалий» чужой культуры, налагает свою печать не только на описание любой из них, но и на формирование того их набора, который, с точки зрения исследователя, необходим и достаточен для объяснения анализируемой культуры. В этой работе мне придется ограничиться первым аспектом проблемы и не затрагивать второй; но и этого, я думаю, будет довольно для выполнения поставленной задачи.

Я принял предложение участвовать в этом труде хотя и с удовольствием, однако не без колебаний. Мне представлялось, что моя позиция слишком отлична от позиций моих коллег, чтобы допускать какое-либо позитивное участие в труде с таким названием. Моя задача поэтому, к сожалению, неизбежно оказывается негативной: показать и (по возможности) доказать обоснованность своего сомнения в успехе критикуемой мной стратегии объяснения инокультурных феноменов.

Сомнение было вызвано также и тем, насколько узкие рамки статьи пригодны для внятного разъяснения моей позиции по данному вопросу. Я подробно изложил ее в монографии «Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры» (М., 2001). Здесь я могу лишь воспользоваться отдельными положениями этой книги, равно как и рассмотренным в ней фактическим материалом, отсылая к ней заинтересованного читателя и вместе с тем надеясь, что глобальность и необычность задачи извинит неизбежную эпизодичность рассмотрения вопроса в этой статье.

В названной монографии я описал теоретические положения, которые объясняют закономерности формирования смысловых структур в разных культурах, и показал их необходимость. В силу такого характера теории я и назвал ее «логика смысла». Здесь нет возможности

повторять эти положения. Поэтому мне представляется правильным следующий образ действий.

Во-первых, я упомяну следствия логико-смысловой теории, которые имеют прямое отношение к разбираемой теме, не занимаясь их доказательством. Во-вторых, введу на их основе теоретическое описание процедуры работы исследователя с инокультурными смысловыми структурами. Этот теоретический аппарат будет непосредственно преследовать заданную цель — обосновать неисполнимость задачи адекватного описания культуры при традиционном понимании условий достижения адекватности — и одновременно позволит увидеть возможность альтернативного подхода. И в-третьих, конкретные примеры станут демонстрацией применения заявленного теоретического подхода к анализу инокультурного мышления. Я остановлюсь только на двух моментах, рассмотрев отдельную категорию (*'aṣl* «основа»), которая со всем основанием может быть отнесена к числу универсалий, специфичных для арабской¹ культуры, а затем перейду к категории «время» (*waqt*, *zamān*), которую следует считать универсалией, не специфичной для арабской культуры.

I

Я предполагаю показать, что в каждом из этих случаев релевантным оказывается подход, который обращает внимание не на само по себе смысловое содержание анализируемого феномена, а на то, каким образом оно сформировано², и что, далее, этот способ формирования смыслового содержания является процедурой, т.е. не зависит от конкретности формируемого содержания, но следует определенным неизменным законам. Существование таких законов и позволяет мне говорить о логике смысла, а их культурная вариативность (релевант-

¹ Прилагательное «арабский» обозначает здесь и далее только языковую, а не этническую принадлежность.

² Это положение для меня принципиально. Оно означает, что важно не то, что именно мы описываем в чужой культуре; важно, как мы это описываем. В понимании чужой культуры «пороговая точка» (точка, за которой понимание достигнуто и может углубляться, но до которой его еще нет) представлена тем способом, который формирует смысловое содержание *любого* ее понятия. Достижению такой пороговой точки может служить рассмотрение любой категории, любого понятия описываемой культуры, а вовсе не только «фундаментальных категорий» или «универсалий» культуры. Моя позиция означает принципиальное смещение акцента, перенос точки зрения: я считаю важным не определение набора универсалий и не спор о статусе тех или иных понятий чужой культуры, относятся они к таким универсалиям или нет, а понимание логики смысла, руководящей формированием содержательного наполнения любого из таких или иных понятий. Мое внимание в этой статье к вопросу об универсалиях вызвано только тематикой данного труда и не является следствием моей собственной позиции.

ность разных логик смысла для разных культур) — о том, что игнорирование как наличия таких законов, так и, главное, этой их вариативности губительно для правильного отображения содержания анализируемых категорий. Вариативность логик смысла означает и вариативность оснований рациональности. Это влечет, в числе прочего, и вариативность формально-логических критериев, которым следует логически правильное (последовательное и непротиворечивое) рассуждение или доказательство. Уже прямым следствием этого является возможность построения параллельных (равно истинных, равно формальных и не противоречащих друг другу) описаний одного и того же объекта, в частности универсалии культуры.

Эти положения я вынужден сформулировать здесь как постулаты, отсылая за их демонстрацией к названной монографии.

II

Введем теперь следующие понятия и положения.

А. Будем называть «объектом анализа» ту смысловую структуру, о которой у нас идет речь. Поскольку здесь мы говорим об универсалиях культуры, они и будут составлять для нас объекты анализа.

Б. В объекте анализа будем различать, с одной стороны, его «номинальность». Под ней будем понимать то имя, под которым он фигурирует в нашем анализе. Понятия, которые я предполагаю рассмотреть в этой статье, представлены в номинальном аспекте своими именами: *'асл*, или «основа»; *вақт* или *замāн*, или «время».

В. От номинальности объекта анализа будем отличать его «содержательность», под которой будем понимать то эксплицитно выраженное смысловое наполнение, которое обычно выступает в работе исследователя как «раскрытие» объекта анализа.

В этих понятиях самих по себе нет ничего специфического или такого, что не было бы ясным само по себе. Они, однако, позволяют мне, опираясь на выдвинутые в части I постулаты, более строго сформулировать положения, высказанные во вводной части статьи.

1. Различение номинальности и содержательности должно быть проведено последовательно и *отчетливо* на всех стадиях анализа.

В традиционных исследованиях, как правило, применяется следующая стратегия. Анализ универсалии культуры считается раскрытием ее содержания; но чем оказывается такое раскрытие, как не набором других имен, связанных между собой определенными логическими отношениями? В том случае, если научный анализ объективен, т.е. избегает требования «вживания» в анализируемую культуру ради «интуитивного понимания» подобных имен и логических отношений, их значения должны быть показаны как объективные, т.е. понятные любому исследователю, владеющему необходимым аналитическим

аппаратом. Это означает, что традиционное исследование просто не имеет иного выхода, кроме как на том или ином этапе анализа отослать к *очевидности* значений тех или иных имен и логических отношений, поскольку иначе анализ вырождается в порочный круг либо в регрессию в бесконечность. Считается, что такая апелляция к очевидности не вредит исследованию, поскольку эта очевидность представлена либо общечеловеческими семантическими универсалиями, либо общечеловеческими основаниями формально-логического мышления; их валидность не может, как считается, не быть признана каким бы то ни было мышлением, вполне осознавшим то и другое.

Это означает, что содержательность на каком-то этапе подменяется номинальностью. Мой вопрос касается оправданности такой подмены: не «вчитываем» ли мы в чужую культуру несвойственную ей «очевидность», произвольно *устанавливая* общечеловеческий, абсолютный характер релевантных для нас семантических и логических очевидностей? Сам по себе этот вопрос — не более чем логически возможное, но именно логически недоказуемое сомнение. Однако на конкретных примерах я покажу, что есть возможность различать номинальность и содержательность более последовательно, чем это делалось до сих пор, избегая подобного вчитывания. Иными словами, я приведу эмпирическое доказательство в пользу обоснованности моего сомнения.

2. Содержательное различие номинально идентичных универсалий в разных культурах³ может быть показано подлинным образом только в том случае, если эта демонстрация не подменяется на каком-то этапе (явно или неявно для самого исследователя) апелляцией к той очевидности номинально выраженных значений, которая заимствована из родной для исследователя культуры.

Это положение имеет особое значение для категорий, которые явно могут быть отнесены к универсалиям не только данной, но и любой другой культуры. Например, трудно представить себе культуру, для которой категория «время» не оказалась бы в числе таких универсалий, и, во всяком случае, это верно для классической арабской и западной мысли. Если исследователь считает, что номинальное совпадение маскирует в данном случае содержательное различие, он будет показывать последнее, оперируя какими-то понятиями, которые в ко-

³ В этой статье я понимаю под «культурой», если этот термин употребляется без уточнений, культуру мышления, или теоретическую культуру. Такая направленность внимания вызвана тем, что в данной области скорее, нежели в других, можно заметить интересующие меня особенности способов смыслополагания. Вместе с тем сфера приложимости выдвигаемых мною положений не ограничивается, по моему мнению, теоретической культурой: способ смыслополагания универсален по меньшей мере в пределах культуры и налагает печать на любые ее структуры, которые могут трактоваться как «смысл».

нечном счете все же должны оказаться очевидными для самого исследователя и для того сообщества, к которому обращено его исследование. Но эти очевидности оказываются, с моей точки зрения, всего лишь именами, по-прежнему маскирующими возможность содержательных расхождений: для традиционно применяемого инструмента анализа характерно все то, что характерно для самого объекта анализа. Только в том случае, если анализ доводится до уровня базовых очевидностей и если исследователь показывает *их* различие, он имеет шанс продемонстрировать, каким образом содержательность универсалии различается в двух культурах *закономерно* несмотря на номинальное совпадение.

Однако это же справедливо и для тех универсалий, которые могут быть отнесены к классу специфических для данной культуры. Примером такой универсалии может служить, как говорилось, категория 'асл «основа». Как правило, специфический статус таких универсалий бывает подчеркнут тем, что они считаются «труднопереводимыми» или вовсе «не переводимыми». Но раскрытие содержания таких универсалий по сути ничем не отличается от раскрытия содержания универсалий первой, «общечеловеческой» группы, поскольку заканчивается апелляцией к абсолютной семантической или логической очевидности (если стремится к соблюдению критериев научной объективности и не позволяет вводить положения о «недоказуемости» или «непонятности» анализируемых категорий и их функционирования в рассуждении). Поэтому и в отношении этого анализа должны быть заданы те же вопросы, что и в первом случае.

3. Предлагаемая мной стратегия сравнительного исследования позволяет понять содержательное различие между двумя культурами при номинальном совпадении как логически оправданное, закономерное и несводимое постольку, поскольку речь идет о прямом сравнении двух культур.

Только при условии раскрытия контраста базовых очевидностей, обосновывающих рассуждение в двух культурах, возможны подлинная демонстрация содержательного различия объекта анализа, номинально совпадающего в двух культурах, или подлинный показ содержательности объекта анализа, номинально специфического для культуры. Поскольку сами такие базовые очевидности несводимы друг к другу напрямую, несводимы и способы рассуждения и построения семантических структур, характерные для двух культур. Это значит, что, оставаясь в пределах оснований рациональности, характерных для одной культуры (и заданных релевантными для нее очевидностями), невозможно адекватно показать строение смысловых структур, созданных другой культурой, если та опирается на другие основания рациональности. Искажение инокультурной смысловой структуры будет неизбежной платой за такую попытку редукции.

Этого искажения можно избежать, если учитывать контраст оснований рациональности. Именно это я и предлагаю делать, и возможность этого призваны продемонстрировать приводимые ниже примеры.

Следствием сказанного является тот факт, что содержательное несовпадение реалий двух культур вовсе не должно непременно выражаться их номинальным различием. Если мы имеем средства описать особенность такого содержательного контраста, отпадает нужда в употреблении, например, транслитераций для обозначения подобных понятий или категорий чужой культуры, контрастирующих с привычными нам. Такие и им подобные «экзотические» имена обычно призваны предупредить читателя о необычности содержания, с которым ему предстоит встретиться. Предлагаемый мной подход позволяет взвешенно отнестись к известной критике «ориентализма» и тому подобным теориям, в правильном свете увидев их сильные и слабые стороны. Контраст между культурами, вопреки такой критике, действительно наличествует, и он даже более глубок, нежели предполагает и сама эта критика, и подвергаемые ей теории. Но он, в чем эта критика совершенно права, вовсе не должен быть выражен «экзотическими» средствами: не надо раскрашивать чужую культуру в непривычно яркие, но *наши* краски, чтобы показать ее необычность; для этого надо воспользоваться *ее* красками.

III

Я ограничиваюсь этими положениями, поскольку они достаточны для целей данной статьи, хотя и не исчерпывают вопросов, которые можно было бы задать в связи с поднятыми проблемами. Главный среди таких вопросов, пожалуй: что означает номинальная идентичность объекта анализа при параллельности (нередуцируемости) его нескольких содержательных трактовок? каков в таком случае его онтологический статус? Этой проблемы я не буду здесь касаться, отсылая за ее обсуждением к «Логике смысла».

Теперь пришло время проиллюстрировать сформулированные в части II положения. Я воспользуюсь при этом примерами из названной монографии.

III.1

Начнем с рассмотрения категории 'асл «основа». Общее, хотя и сжатое представление о ней читатель получит из соответствующей части «Словаря». Не повторяя сказанного там, рассмотрим эту категорию в качестве объекта анализа, как она представлена в реальном арабистическом исследовании. При этом мы увидим, как в таком анализе на некотором этапе вместо раскрытия содержательности

авторы предложат читателю номинальность, заимствованную ими и знакомую ему по собственной культуре. Такая подмена содержательного анализа номинальным постулированием по сути *вовсе* выхолащивает содержательный анализ категории. Если представить себе, что предлагаемый анализ проведен в рамках исследования универсалий культуры, то нетрудно будет сделать вывод, что он, во-первых, покажет универсальность тех базовых очевидностей, которые знакомы исследователю и читателю по собственной культуре, а во-вторых, подменит этой очевидностью действительно универсальные для рассматриваемой культуры механизмы смыслообразования. «Универсалию» какой «культуры» открывает нам такое исследование? Что иное, как не *petitio principii*, демонстрирует оно нам, «вскрывая» в чужой культуре именно то, что «вчитано» в нее из собственной?

Предлагаемый пример касается функционирования категории 'асл «основа» в классической арабской филологии, составлявшей одну из важнейших и наиболее развитых сторон теоретической культуры в классической арабской цивилизации. Этот пример удачен и в том отношении, что позволяет ответить на вопрос: достаточно ли сознательно сформулированной позиции исследователя, желающего «симпатизировать» не-западной (например, классической арабской) филологической традиции и не желающего игнорировать ее достижения, нивелируя их «в угоду» современной западной лингвистике, — достаточно ли одной такой искренней исследовательской установки для того, чтобы заметить все нюансы изучаемой традиции, чтобы, иначе говоря, адекватно отразить ее?

Таким образом, мы будем анализировать ситуацию изучения арабской филологической теории компетентными западными исследователями, сознательно нацеленными на ее адекватное отражение, но по понятным причинам никак не учитывающими тех характерных для нее (как и в целом для арабской культуры) факторов смыслоформирования, о которых идет речь в этой статье. Такая установка как нельзя более отчетливо заявлена в манифесте Ж.Боаса и Ж.-П.Гийома, предваряющем их капитальный труд по истории арабских грамматических учений:

Мы считаем, что уже не менее полувека исследователи истории арабских грамматических учений идут большей частью по ложному пути. Они исходят из предпосылки, что историческая и структурная лингвистика накопила опыт и знания, с высоты которых может судить — и осуждать — все творчество арабской грамматической традиции, и что всякое плодотворное изучение языка должно непременно согласовываться со взглядами, полностью отличными от нее. Мы же, напротив, считаем следующее.

1. Единственным связным, всеобъемлющим и прицельно-объясняющим описанием арабского языка на сегодняшний день является то, которое мы обнаруживаем в сочинениях арабских грамматиков.

2. Тексты арабских грамматиков представляют собой незаменимый источник для любого описания арабского языка с точки зрения как представленных в них фактов, так и предложенных ими объяснений.

3. Теория арабских грамматиков составляет сама по себе предмет изучения, независимо от ее значения для сравнительных исследований заимствований и влияний. Это — самостоятельные области, и не следует их смешивать⁴.

Такое заявление предполагает, что авторы сознательно стремятся использовать методологию самих арабских грамматиков для описания арабской грамматической теории. Но может ли эта как нельзя более сильная установка быть выдержана без учета факторов смыслоформирования, обусловивших исследуемую теорию? Сможет ли исследователь, принадлежащий иной культуре, увидеть *методологические* основания филологического мышления изучаемой традиции?

Вряд ли кто-то станет спорить, что категория '*асл* играла в грамматике (как и в других науках) именно методологическую роль, которая могла сочетаться с конкретно-терминологическим употреблением '*асл*, ограниченным каждой данной областью. Насколько успешно наши авторы справятся с задачей вычленения *методологической* роли '*асл*, без чего их установка, как следует из их манифеста, не может быть проведена в жизнь?

Слово '*асл* непосредственно означает «корень» (например, «корень» дерева). В качестве грамматической категории оно сохраняет это значение, указывая на «корень слова». Отмечая этот общеизвестный факт, Ж.Боас в принадлежащем ему разделе книги называет его «значение-1». Но все дело в том, что, с его точки зрения, термин '*асл* имеет и другое значение, которое никак не сводится к первому и потому должно быть маркировано как «значение-2». Это — «абстрактное отображение» (*représentation abstraite*). Именно так рассматривает Ж.Боас функцию '*асл*, разбирая хрестоматийный пример, приведенный в одной из арабских грамматик, где форма قول *қавала* названа '*асл* «основой» для формы قال *қала* «сказал»⁵. Речь идет о распространенном приеме объяснения трансформации формы слова ввиду наличия в корне так называемого «слабого *харфа*»⁶. Дело здесь совершен-

⁴ *Bohas G., Guillaume J.-P. Etudes des théories des grammairiens arabes. Vol. 1. Morphologie et phonologie. Damas, 1984, c. VII–VIII.*

⁵ Там же, с. 28.

⁶ *Харф* — одно из центральных понятий арабской грамматики. Встречающееся в исследовательской литературе предположение о связи термина с греческим *horos*, использовавшимся в аристотелевской логике и обозначающим «граница», может объяснить этимологию термина (арабские грамматики связывают *харф* с *хадд* «граница»), но плохо соотносится с тем содержанием, которое он приобрел в самой арабской науке. *Харф* — согласный, но рассматриваемый вместе с сопровождающим его гласным (*харака* букв. «движение»: благодаря огласованности *харф* движется в направлении следующего за ним) или же, в случае отсутствия последнего, с замещающей

но не в содержательных особенностях этой теории, которыми нет нужды обременять читателя, а в использованном в ней приеме объяснения. Он состоит в том, что берется некое теоретически конструируемое начальное состояние слова, а затем через цепочку разрешенных (регулярных) трансформаций из него получают реально функционирующее в языке. В данном случае форма قول *қавала* являлась бы нормативной формой для «сказал», если бы *ҳарф* и *вав* был не слабым, а обычным. Именно в этом смысле реконструированное قول *қавала* относится к реальному قال *қала* как 'асл.

Что форма типа قول *қавала* в подобных объяснениях устойчиво мыслится как именно *изначальная*, из которой *затем* получают реальную, подтверждается многочисленными примерами арабских грамматик. Поэтому отношение 'асл к своему корреляту *фар'* «ветви» — это именно отношение предшествующего к последующему, а вовсе не отношение общего к частному или единичному. Это принципиально, поскольку в механизме вывода «ветви» из «корня»-'асл последний не сохраняется вполне в своем неизменном виде в каждой из своих копий-«ветвей» (а ведь так должно было бы мыслиться соотношение между ними, если бы 'асл служил, как предполагает Ж.Боас, «абстрактным отображением»), а дает «ветвь» при замене одного из своих элементов на какой-то другой. При такой замене не происходит ни восхождения, ни нисхождения по лестнице абстрагирования, и «ветвь» оказывается ничуть не более конкретна, чем ее «корень»-'асл. Да и трудно представить, на каком основании قول *қавала* можно было бы вслед за Ж.Боасом считать «абстракцией» от قال *қала*. Разве при переходе от второго к первому мышление отвлекается от чего-то акцидентального, частного, нерелевантного для сущности данного явления, разве оно находит форму *общего* представления для единичного? Разве замечает оно в меняющемся единичном что-то, что безусловно присутствует в нем всякий раз, и именно это оставляет, отказываясь от преходящего? Такого рода ходов как раз не совершается, и вряд ли в текстах классического периода найдется им подтверждение.

Речь, таким образом, идет не об экзотических нюансах экзотической филологической теории, но о ее устойчивом положении, касаю-

того пустотой (сукун букв. «покой»). Все *ҳарфы* делятся на «здоровые» и «больные», или «слабые»: первые сполна проявляют себя и свои функции во всех морфологических ситуациях, вторые иногда утрачивают некоторые из них. Такое расхождение больных и здоровых *ҳарфов* подчинено строгой регулярности, которая и описывается с помощью пары понятий 'асл «основа»—*фар'* «ветвь». Другое значение термина *ҳарф* близко к понятию «частица». Еще Сйбавайхи (ум. 796?, автор *Kutāb* «Книги», первой грамматики арабского языка) установил деление всех слов на имена, глаголы и *ҳарфы*: имена указывают на смысл (*ма'нан*) в самих себе, глаголы, кроме того, еще и на время, *ҳарфы* указывают на смысл не в самих себе. Это положение стало нормативным для арабского языкознания.

щемся ни больше ни меньше как самой процедуры обобщения. Где, если не здесь, следует искать самую суть *методологического* мышления классической арабской культуры, т.е. именно то, что сознательно стремятся схватить наши авторы и не упустить в угоду господствующим западным теориям? Отметим также, что описанный механизм перехода '*асл-фар*' «корень—ветвь» настолько распространен среди арабских филологов (и не только среди них, конечно же), что представить себе какую-то неинформированность (или плохую информированность) Ж.Боаса в данном вопросе просто невозможно.

Остановимся здесь, чтобы описать рассмотренное рассуждение с точки зрения различения номинальности и содержательности. '*Асл*' выступает для Ж.Боаса в качестве объекта анализа. Чистую номинальность этой категории, подчеркнутую в авторском изложении транслитерированностью термина, занявшей место перевода, Ж.Боас стремится заменить содержательностью, дав тем самым читателю понять, что означает эта категория в реальном процессе мышления арабского интеллектуала. Как же он находит путь к раскрытию такой содержательности? Ж.Боас просто предлагает два имени, маркируя их как «значение-1» и «значение-2», которые уже, безусловно, почерпнуты из родной для него (и для читателя, к которому обращено его исследование) культуры. Предлагаемые Ж.Боасом «корень» и «абстрактное отображение» служат не более чем именами, которые на самом деле ничуть не менее *непонятны*, нежели анализируемое '*асл*', которое они как будто призваны объяснить. Как относится корень к слову для мышления *этой* (анализируемой) культуры? Как совершается абстрагирование для мышления *этой* (анализируемой) культуры? Если бы Ж.Боас ставил такие вопросы, он бы действительно раскрывал содержательность этих понятий. Он, однако, этого не делает, считая, что «значение-1» и «значение-2» *уже* раскрывают содержательность и *уже* понятны читателю. Даже если не оценивать это предположение Ж.Боаса с точки зрения выдвинутых мной положений, нельзя не признать его как безусловный факт, определяющий логику его анализа.

Мы, таким образом, имеем перед собой образец анализа одной из универсалий классической арабской культуры, выполненного компетентным западным исследователем, сознательно стремящимся следовать образцам мышления анализируемой культуры и ни в чем не поступаться ими в угоду западному мышлению. Определяя во введении к статье ее задачу, я сказал, что для любой из обычно анализируемых универсалий культуры могут быть предложены как минимум *два* равно рационально обоснованных анализа их содержания, возводящие анализ к основаниям рациональности родной для исследователя культуры и культуры, служащей предметом анализа. На примере рассуждения Ж.Боаса мы познакомились с первым вариантом раскрытия содержания категории '*асл*'. Теперь выстроим второй.

Для этого спросим: действительно ли два значения термина 'асл — как «корня» слова и как реконструируемого феномена, из которого получают феномен реальный, — различаются настолько, чтобы считать их двумя независимыми значениями, как это делает Ж.Боас?

Говоря о корне (заметим для справки, что в арабском языке корень представлен не единым блоком, который в принципе может быть равен целому слову, как в русском и некоторых других языках, а, как правило, тремя *харфами*, т.е. согласными, перед, после и между которыми помещаются гласные и другие согласные, чтобы образовать слово), Б.М.Гранде замечает, что

корень — это извлекаемый морфологическим путем из совокупности основ «остов» из согласных звуков, из которых путем набора разных гласных и аффиксов как бы строятся основы и слова⁷.

Для нас тут важно, что корень арабского слова — это набор согласных, выделяемых постфактум, после того как сравнение нескольких реальных слов выявляет в них общий корень, благодаря чему эти слова и оказываются «однокоренными». Выделенный таким образом корень может затем, в изложении теории, как бы предшествовать реальному слову. Именно об этом и говорит Б.М.Гранде, указывая, что из корня «путем набора разных гласных и аффиксов как бы строятся основы и слова». Мало сомнений в том, что такая процедура — именно как процедура — не отличается от той, в которой 'асл употребляется для описания формы قول *қавала* в отношении реальной قال *қāла*. Ведь и в том и в другом случае мышление сперва совершает переход от реальной языковой формы (будь то набор слов, выделенный для нахождения общего корня, или форма قال *қāла*) к теоретически сконструированной, которая строится таким образом, чтобы она затем могла быть представлена как «начальная» и породить реальную языковую благодаря одному или нескольким разрешенным теорией (регулярным) переходам. С этой точки зрения 'асл употребляется в двух случаях не просто в схожем, а в *одном и том же* значении. Причем значение это — именно методологическое, показывающее, каким образом филологи работают с языковым материалом, описывая его теоретически.

Почему же этой как будто очевидной вещи не замечает Ж.Боас, разыскивая — именно ее? Вряд ли тому есть иное объяснение, нежели представление о том, что обобщение должно протекать только как родовое абстрагирование. Ведь когда речь идет о قول *қавала* в отношении قال *қāла*, арабский филолог формулирует то, что мы называли бы правилом, и именно как «правило» пытается описать эти его пред-

⁷ Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1963, с. 19.

ставления Ж.Боас. Заметим, что «правило» для него уже выступает в качестве *понятого* самого по себе слова: правило является как бы родом в отношении единичных случаев, и нет, кажется, необходимости доказывать, что это представление заимствовано из родной для Ж.Боаса культуры. Однако тогда, когда речь заходит о поиске корня для группы слов, такой корень никак не может быть интерпретирован как *так понятое* «правило» в отношении этих слов. Очевидно, что этим, и только этим, вызвано желание Ж.Боаса развести два значения 'а_{сл}. Но не менее очевидно и то, что оно опирается на молчаливо принятую посылку относительно сути процедуры обобщения, которая, безусловно, целиком заимствована из родной для исследователя культуры.

Для того чтобы описанное мной совпадение двух теоретических процедур работы с языковым материалом, предполагаемых термином 'а_{сл}, стало вполне очевидным, достаточно признать, что обобщение не обязательно протекает как абстрагирование в пользу родовых признаков. Общее может быть представлено тем, что не наличествует в обобщаемых явлениях как таковое, но что возникает как их трансляция (как их совпадение) на внеположной им области. Именно так арабский корень обобщает слова, и именно так قول *кавала* обобщает قال *ка́ла*. Не буду утверждать, что описанный механизм обобщения прямо и непосредственно воплощен в этих двух случаях во всех своих деталях, но что именно его функционирование объясняет и оправдывает для арабского теоретического мышления употребление одного и того же термина 'а_{сл} в обоих случаях, несомненно. Этот термин, таким образом, употребляется вполне связно и последовательно, — чего Ж.Боас не смог заметить.

Таково второе, альтернативное первому раскрытие содержательности категории 'а_{сл}. Оно возведено мной именно к альтернативным основаниям рациональности, которые в данном случае представлены процедурой обобщения. Представления о том, как должно находиться общее для подпадающих под него частных случаев, что значит «подпадать под», различаются для двух культур⁸. Этого не замечает Ж.Боас, некритически предлагая считать «абстрактное представление» априори понятным выражением. Этого же не заметит любой другой нерелективный подход к анализу универсалий чужой культуры, если эта культура использует иные стратегии смыслоформирования, нежели родная для исследователя. На это обращает внимание предложен-

⁸ Конечно, не только этим различаются основания рациональности, и не только так они могут быть выражены. Этого, однако, достаточно в рассматриваемом случае. Я уже говорил, что в данной статье не могу за недостатком места содержательно раскрывать такие различия, отсылая за этим к своей монографии «Логика смысла». В пределах принятых в данной статье ограничений возведение анализа к контрасту таких оснований рациональности служит выполнением поставленной задачи.

ный мной подход, который, заметим, имеет то преимущество, что подвергает анализу то, что мои оппоненты считают самоочевидным. Тем самым мне представляется возможность показать, что (как об этом говорилось в части II.2) номинальное совпадение некоторых категорий (например, категории «абстрагирование») может маскировать их содержательное расхождение в разных культурах, что и означает в числе прочего расхождение оснований рациональности.

С описанным пониманием категории *'aṣl* вполне согласуется и известное общее положение классической арабской мысли, которое состоит в том, что некое значение, описываемое как «основа», может подвергнуться «расширению» и тогда употребляться в другом смысле. Например, рассмотрев значение термина *qawl* «речение», как он употребляется в грамматике, Ибн Джинн⁹ говорит:

Такова основа (*'aṣl*) оного. А затем ее расширяют (*сумма йуттаса' фй-ху*), и «высказывание» устанавливают для верований и воззрений¹⁰.

Здесь никак нельзя счесть, что терминологическое употребление *qawl* «речение» в грамматике представляет собой «общий случай» для его употребления в отношении вероучения или высказываемых людьми мнений. Второе получается из первого как переход к чему-то, что принципиально внеположно первому. При таком переходе от общего случая — *'aṣl* «корня» (или, в не менее релевантном переводе, «основы») к частным случаям — *furū'* «ветвям» происходит не уточнение общего родового понятия за счет видовых спецификаций, не сужение смысловой области за счет наполнения ее большим количеством содержательных характеристик, не вписывание видового значения внутрь уже намеченной родовой области, а переход за пределы области-*'aṣl* к новой области-*far'*. В этом принципиальное различие процедур обобщения (и, соответственно, обратной процедуры перехода от общего к частному) в двух культурах — различие, которое не мог увидеть Ж.Боас, не обращая на логику смыслоформирования специального внимания.

Рассмотренный вопрос имеет еще одну сторону. Выше речь шла о корне как о корневых *ḥarfah* в их отношении к слову как целостной конструкции из *ḥarf*ов. Но можно рассмотреть и смысл корня в его отношении к смыслу слова, поставив тот же вопрос: является ли смысл слова видовой спецификацией смысла корня, который в таком

⁹ Ибн Джинн, Абу ал-Фатх 'Усмāн (913–1002) — известный оригинальностью концепций средневековый филолог. Занимал промежуточную позицию между басрийской и куфийской школами — основными направлениями классической арабской филологии. Считается родоначальником этимологии (*ал-иштиқāk ал-акбар*) и величайшим авторитетом по морфологии (*тасрīф*, букв. «спряжение и склонение»).

¹⁰ Ибн Джинн. Ал-Ḥaṣā'is fī 'ilm 'uṣūl al-'arabīya (Особенности в науке об основах арабского языка). 2-е изд. Ч. 1–3. Бейрут, [б.г.]. Ч. 1, с. 17–18.

случае будет мыслиться как некое родовое понятие? Можно, таким образом, рассмотреть соотношение корня и слова не только в морфологическом, но и в семантическом аспекте. Я, естественно, спрашиваю совершенно не о том, как в действительности образуются слова от корней (и образуются ли от них вообще); меня интересуют представления об этом тех ученых двух рассматриваемых традиций, которые считали (или считают) возможным сам этот вопрос ставить и рассматривать. Что их не столь много и в «нашей», и в классической арабской филологии, нас не должно смущать, поскольку дело касается не решения самой проблемы соотношения смысла слова и смысла корня (если последнее понятие вообще признавать релевантным), а лишь того, какие процедуры мышления используются при попытке ее решения в той и в другой традиции.

Отвечая на этот вопрос, сопоставим мнения лингвиста-семитолога С.С.Майзеля и уже упомянутого Ибн Джиннй.

В опубликованной после его смерти работе С.С.Майзель пишет:

Корень является основным носителем понятия в слове, его концептуальным ядром. Понятие, выраженное корнем, носит абсолютный характер, т.е. не выражает никаких отношений к другим понятиям. Если отношения выражаются грамматическими средствами, то понятия в их независимом самодовлеющем бытии выражаются корнем. Корень является подлинной реальностью языка в том смысле, что живые носители последнего ощущают корень, осознают его, хотя и с разной степенью отчетливости¹¹.

Корень в представлении С.С.Майзеля — нечто схожее с тем, что мы называли бы родовым понятием. Так, он пишет, что для всякого носителя арабского языка корень *л-б-н* означает «нечто, связанное с молоком». Очевидно, что это «нечто молочное» и выступает для С.С.Майзеля тем не до конца оформленным, но намеченным в своих принципиальных пределах смысловым полем, которое будет уточнено благодаря добавлению морфем, *конкретизирующих* это общее поня-

¹¹ Майзель С.С. Пути развития корневого фонда семитских языков. М., 1983, с. 87. Под абсолютностью и самодовлеющим характером выражения понятия в корне разумеется в данном случае отсутствие грамматического оформления понятия; автор вовсе не рассматривает соотношение смысла, «схваченного» одним корнем, со смыслами, «схваченными» другими корнями, (возможно) полученными из данного путем перестановки и варьирования *харфов*. С этим согласуется и замечание издателя этого текста А.Ю.Милитарева, который пишет:

По наиболее принятой в семитологии, хотя и оспариваемой рядом исследователей, теории, корень как носитель общего лексического значения состоит из согласных, а гласные выполняют грамматическую функцию (Майзель С.С. Пути развития..., с. 7, примеч. 7).

Отмечаю это еще и потому, что данное весьма специфичное исследование С.С.Майзеля посвящено прежде всего проблеме, которую он назвал семантической перестановкой корневых букв.

тие и дающих его *видовую* спецификацию. И в самом деле, рассуждая в этом направлении и взяв такие слова, как *лабан* «молоко», *албана* «давать молоко» и *илтабана* «питаться молоком», мы впишем их внутрь широкой намеченной С.С.Майзелем области «нечто, связанное с молоком» как те или иные ее конкретизации.

С.С.Майзель считает, что для классической семитской (арабской и еврейской) филологии вовсе не характерно внимание к семантической стороне перестановки корневых *харфов*¹²; очевидно, во время написания работы ему остался недоступным труд Ибн Джиннй — и в самом деле едва ли не единственного среди арабских филологов, подробно изложившего свои взгляды на соотношение смысла корня и смысла однокоренных слов¹³. Насколько идеи С.С.Майзеля относительно господства родо-видовых по своей сути процедур языкового мышления подтверждаются текстом Ибн Джиннй?

Арабский филолог пишет:

Итак, я скажу: Смысл [*харфов*] «قول» *к-в-л*, где бы мы их ни обнаружили и как бы они ни были расположены, одни раньше других, другие позже, — это живость (*хуфүф*) и движение (*харака*). Все шесть видов их перестановок используются, и ни одна из них не опущена, а именно: «قول» *к-в-л*, «قول» *к-л-в*, «وقل» *в-к-л*, «ولق» *в-л-к*, «لقو» *л-к-в*, «لوق» *л-в-к*.

Первый корень — «قول» *к-в-л*, а именно «говорение» (*қавл*). В самом деле, рот и язык приходят в движение и беспокойно передвигаются, говоря. Говорение противоположно молчанию (*сукут*), которое обуславливает неподвижность (*сукун*). Разве не видишь ты, что, когда говорение начинается, начальный *харф* всегда бывает огласованным¹⁴, а когда речение завершается, последний *харф* всегда бывает неподвижным¹⁵? Второй корень — «لقو» *к-л-в*, в том числе *قلو қилв*, то есть дикий осел, как он назван в силу своей живости и быстроты движений¹⁶... Пятый — «لقو»

¹² Он пишет:

Спорадические замечания по поводу перестановки в семитских языках мы находим уже у средневековых филологов: Саади Гаона (892–1038), Меназема ибн Сарука (X в.), Абу-л-Валида ибн Джанаха (XI в.), Танхума Ерушалми (XIII в.) и некоторых других. Но у всех этих авторов мы не находим понимания «семантической перестановки», т.е. метатезы, и на их работах лежит печать глубокого схоластицизма (*Майзель С.С. Пути развития...*, с. 45).

несколькими страницами ранее указывая, что

семантическая перестановка, т.е. перестановка корневых согласных, используемая в смыслоразличительных целях, не была замечена никем из семитологов лингвистов и новейшего времени, а потому не могла быть исследована в самомалейшем объеме (*Майзель С.С. Пути развития...*, с. 37).

¹³ Но не единственного, кто этой проблемой занимался. Сам Ибн Джиннй указывает в этой связи на своего учителя ал-Фāрисй (*Ибн Джиннй. Ал-Хасā'и'с фй 'илм 'усул ал-'арабиййа. Ч. 1, с. 11*).

¹⁴ Огласованным — *мутахаррик*, букв. «движущимся». См. также примеч. 6.

¹⁵ Неподвижным — *сāкин*, т.е. не имеющим огласовки.

¹⁶ Я опускаю описание других однокоренных слов, в которых Ибн Джиннй также открывает смыслы живости и движения.

л-қ-в, в том числе القوة *ал-лахва* — [название] для орла. О нем так говорят, поскольку он очень подвижен и быстро летает... Отсюда также القوة *ал-лахва* — паралич лица. Совпадение (*илтиқā'*) (букв. «встреча»). — А.С.) этих двух («орла» и «паралича». — А.С.) [заключается] в том, что форма лица оказалась потревоженной (*идтараба*), как будто в нем — некоторое проворство (*хиффа*) и легкомыслие (*тайш*), так что нет в нем ничего верного и никакой правильности... Дороги, которыми мы идем сейчас, труднопроходимы, и непросто до них добраться и в них углубиться. И тем не менее сказанного не следует отрицать и отбрасывать¹⁷.

Присмотревшись к этому рассуждению, мы обнаружим, что «живость» и «движение», выделяемые Ибн Джиннй в качестве смыслов корня қ-в-л, равно как и всех возможных его перестановок, нигде не выражены непосредственно никаким из однокоренных слов (слов, «образованных» от этих корней). Это означает, что сам «смысл корня» получен Ибн Джиннй вовсе не так, как это должен был бы делать, по представлению С.С.Майзеля, всякий носитель арабского языка. Следуя родо-видовой семантической логике С.С.Майзеля, Ибн Джиннй должен был бы для корня қ-в-л найти в качестве его смысла «нечто, связанное с говорением», расширив семантическое поле слова до родового понятия, в которое можно было бы вписать другие однокоренные слова как его видовые спецификации. Однако арабский филолог поступает не так. Он обнаруживает смысл корня и всех вариантов его перестановок как нечто, лежащее вне каждого конкретного слова как такового, и в то же время как то, в чем все конкретные слова *совпадают*. Нахождение этих смыслов требует *перехода* от каждого слова к этой области, а не абстрагирующего *очищения* от специфицирующих признаков.

Сравнивая то, как в рассуждениях С.С.Майзеля и Ибн Джиннй, представителей нашей¹⁸ и классической арабской культур, разъясняется содержательность понятия «корень», служащего для того и другого лишь именем, чистой номинальностью, мы заметим, что в двух случаях ученые апеллируют к разным очевидностям логикосмыслового характера. В результате этого даваемые ими объяснения одной и той же универсалии «корень» оказываются параллельными, поскольку предполагают — подспудно и неартикулируемо, но от того не менее императивно — апелляцию к разным и несводимым процедурам построения смысла.

Поводя итог этой части, заметим: в каждом из рассмотренных случаев мы наблюдали у представителей классической арабской куль-

¹⁷ Ибн Джиннй. Ал-Хаṣā'is fī 'ilm 'uṣūl al-'arabiyya. Ч. 1, с. 5–11.

¹⁸ Я говорю о «нашей» культуре, не подразумевая при этом ни ее отличия от западной, ни ее включенности в последнюю, поскольку здесь не место для обсуждения вопроса, является ли русская культура в каком-то смысле частью западной, и если да, то в каком именно. Такая размытость позиции, сама по себе нежелательная, не вредит целям этого исследования.

туры действие одних и тех же процедур нахождения смысла. Они столь же устойчиво контрастировали с параллельными процедурами (процедурами, решающими такие же задачи, например нахождение «общего» смысла, «общего» случая как правила, но выстроенными иначе), которые демонстрирует мышление представителей западной культуры. Мы увидели и то, какие устойчивые искажения становятся итогом попытки выразить первые так, как если бы они были вторыми (отразить мышление классической арабской культуры так, как если бы оно строилось по родо-видовой семантической логике). Такие искажения являются неустранимым следствием неучета логико-смысловых факторов формирования семантических структур — любых структур, подчеркну это еще раз, поскольку логико-смысловая определенность мышления не может не проявляться в любых его результатах.

III.2

Категория *'aṣl* специфична для арабской культуры. Может быть, поэтому она выявляет и специфичные для этой культуры основания рациональности, отличающиеся от характерных для западной? Может быть, наряду с ними классическое арабское мышление демонстрирует и приверженность общечеловеческим семантическим очевидностям и формально-логическим приемам рассуждения? Если специфика мышления скорее выявляется в специфичной категории, то общечеловеческий характер может быть, вероятно, скорее выявлен в неспецифической, универсальной для разных культур категории.

Так или примерно так мог бы рассуждать мой воображаемый оппонент. Чтобы ответить ему и защитить высказанный в конце предыдущей части тезис об универсальности приемов смыслообразования в пределах одной культуры, я рассмотрю теперь категорию «время». Это даст вместе с тем возможность развить заявленные позиции, доведя анализ до предельных интуиций, обусловливающих закономерности смыслообразования. Нас будет интересовать вопрос, безусловны ли такие интуиции, а значит, обладают ли они абсолютным, общечеловеческим статусом, или обосновываемая ими очевидность ряда положений, служащих логическим началом любых строгих рассуждений, безусловна, а значит, предполагает возможность альтернативы.

Обратимся к атомистической теории времени, которая была развита в раннюю эпоху арабского философствования и сохранила свою значимость для философского мышления, несмотря на авторитет аристотелевской концепции пространства и времени: эта теория была возрождена в последней из школ средневековой арабской философии, в суфизме, где стала без преувеличения условием всей архитектоники философских построений. Поскольку соответствующий материал

подробно рассмотрен в другой моей работе¹⁹, это дает возможность ограничиться здесь его общим изложением и анализом.

Созданная в арабской мысли атомистическая теория времени опирается на понятие «момент времени» (*замāн, вақт*), иногда с добавлением предиката «единичный» (*фард*). Момент времени мыслится как неделимый, т.е. как нечто первичное из всего того, что может быть названо именно «временем». Вместе с тем момент времени образован двумя событиями, которые следуют одно за другим. Что это именно следование, а не совместность двух событий, подтверждается не только соответствующими высказываниями мыслителей, придерживающихся этой теории, но и самой ее логикой: события касаются одной и той же вещи и при этом исключают друг друга (исключают свою совместность, как исключают друг друга уничтожение и возникновение одной и той же вещи), а значит, могут только следовать одно за другим.

Эта теория представляется парадоксальной в самом своем основании, в том, каким образом выстраивается смысл «момент времени» и как он соотносится с другими смыслами, релевантными для его содержательного наполнения. Эту парадоксальность проще всего увидеть, оттолкнувшись от рассмотрения понятия «длительность». Атомарный момент времени должен, конечно же, иметь нулевую длительность, иначе он просто не будет атомарным: то, что имеет хоть какую-то длительность, безусловно может быть разделено. Но два события, *следующие* одно за другим, не могут не создать длительность. Даже если мы не станем настаивать на этом сильном утверждении и откажемся от понятия «длительность» по причине того, что оно уже предполагает понятие «время», тогда как «время» для нас еще не возникло, еще не сформировано как понятие, а значит, и «длительность» не может употребляться здесь по праву, — даже в этом случае следование одного за другим создает безусловную возможность разделения: в подобной последовательности одно может быть отделено от другого. Между тем атом времени как раз и сформирован такими следующими друг за другом событиями; но они разделяемы, а значит, временной атом не является неделимым. Как видим, дело заключается не в понятии «длительность», а в понятии «следование»: нам достаточно иметь такое следование, чтобы сделать вывод о безусловной разделяемости последовательности. Но все дело в том, что классическая арабская мысль такого вывода не делает.

Мы оказываемся, таким образом, в ситуации, когда налицо конфликт пониманий. Этот конфликт кажется непримиримым, поскольку мы в своем анализе дошли до последней, самой примитивной *очевидности*, не признать которую — как представляется — просто нельзя,

¹⁹ Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама. — Сравнительная философия. М., 2000, с. 167–212.

не разрушая тем самым основу здравого смысла, основу, отделяющую осмысленность от бессмыслицы. Но не означает ли это, что мы прикоснулись тем самым к основанию, которое *делает* смысл? И если мы видим, что для двух культур такое основание различается, не будет ли это означать, что эти культуры по-разному выстраивают осмысленность?

Рассматривая универсалию «время», как она понималась в арабской культуре, и раскрывая ее содержательный аспект, мы обнаружили, что этот содержательный анализ привел нас к понятию «последовательность», или «следование». Следуя за логикой арабских мыслителей, мы нашли, что последовательность должна мыслиться так, чтобы, будучи как минимум двойственной в своем составе, вместе с тем не быть разделяемой. Это представление о понятии «время» можно считать содержательным раскрытием нашего объекта анализа. Когда мы говорим, что подобное представление о времени парадоксально, поскольку зиждется на основании, совершенно неочевидном (как может последовательность двух не быть разделяемой?), мы тем самым заявляем, что такое содержание универсалии «время» не может быть признано логически непогрешимым. Этот вывод сделан с точки зрения релевантных для нас оснований рациональности и правил при условии, что очевидность, обосновывающая его, абсолютна: нарушение такой абсолютной очевидности и расценивается как логическая погрешность. В этом случае представление о единстве «подлинной» логики сохранится, а описанные нами построения если и будут признаны «логичными», то не в соответствии с критериями формальной логики, а в соответствии с какой-либо иной системой логики, которая позволяет такое нарушение. Подобное теоретическое объяснение сохранит единство логико-семантических координат и спасет представление об универсальности рациональности.

Однако оно окажется ложным, если удастся показать, что критикующее положение о неразделяемости последовательности строится на *другом* основании, нежели принятое нами за абсолютно очевидное. Если это действительно так и если описанное построение смыслового содержания понятия «время» выполнено последовательно с точки зрения релевантного для него основания очевидности, выяснится, что та рациональность, которую мы принимали за абсолютную, имеет специфический, обусловленный характер. Это и будет означать, что можно построить два совершенно разных (поскольку они исходят из альтернативных оснований) содержательных объяснения номинально совпадающего объекта анализа (в нашем случае — категории «время»). Кроме того, это будет означать, что нельзя установить противоречивость или непротиворечивость одного из них, оставаясь в пределах оснований рациональности, релевантных для другого, а значит, наше первоначальное и как будто совершенно очевидное заключение

о парадоксальности созданной арабской культурой концепции атомарного времени окажется неверным.

Чтобы выполнить поставленную задачу, зададим следующий вопрос: является ли приведенное рассуждение о парадоксальности *безусловным* или сама его очевидность зависит от выполнения некоторых условий, без соблюдения которых она очевидностью быть перестает? «Очевидность» является едва ли не наиболее употребимым понятием в философии, когда речь заходит об интуитивных основаниях рациональности; оно вместе с тем является и едва ли не самым смутным. Не притязая на то, чтобы прояснить его до конца, я лишь спрашиваю: не обусловлена ли сама «очевидность» принятием некоторых ограничений? А если окажется, что это так, то не должны ли мы спросить: могут ли быть приняты иные, альтернативные ограничения, а значит, может ли иметься иная, альтернативная очевидность?

Условие, обосновывающее возможность рассуждения, вскрывшего самопротиворечивость категории «атомарный момент времени», выясняется при рассмотрении отношения между понятиями «атом» и «событие». Это отношение между целым и частями, поскольку временной атом образован тем, что входит в него, а именно, двумя событиями. Это, конечно же, не родо-видовое отношение; но столь же очевиден и тот факт, что отношение между частями и целым мыслится — на базовом, интуитивном уровне — так, как если бы это было отношение между родом и его видами. Целое исчерпывающим образом составлено из частей (это можно выразить и так: части полностью входят в целое, и целое полностью распадается на свои части), при этом целое представляет собой нечто иное, нежели просто сумма частей, будучи чем-то единым. В нашем случае это новое содержание выражено непосредственно в самом понятии «временной атом». Но все дело в том, что так образованное единство в силу самого своего строения, своей, если угодно, архитектуры не может быть неделимым: примыкающие друг к другу события могут, конечно же, быть отделены друг от друга, и атом времени таким образом может быть «разрезан» пополам.

Эти рассуждения нетрудно представить и в наглядном виде. Делая это, мы воображаем как бы прямоугольник, разделенный пополам: одна его половина символизирует первое из событий, составляющих последовательность, а другая — второе из них, тогда как целый прямоугольник — атомарный момент времени. Эти две половинки целого примыкают друг к другу, не оставляя никаких «зазоров» между собой, и целиком покрывают площадь прямоугольника. Это и означает, что события следуют непосредственно одно за другим и эта их последовательность образует новый смысл — целое, «атом времени».

Такое наглядное представление дает нам ясно понять, что сама «технология» выстраивания нового смысла из исходных двух (смысла

«атом времени» из смыслов «первое событие», «второе событие») не позволяет считать этот новый смысл неделимым. Из этого следует, что новый смысл *не может* быть «атомом»: содержательность нашего объекта анализа в этой части *полностью* определена процедурой его «изготовления». Что это именно процедура, ясно из того, что вывод о невозможности мыслить неделимость во вновь образованном смысле совершенно не зависит от содержательности исходных смыслов: что бы мы ни соплагали таким образом и какой бы новый смысл ни получали в результате, этот новый смысл *никогда* не может в составе своей содержательности иметь «неделимость». И наоборот, «неделимость» может входить в содержательность смысла, только если он *не* образован согласно такой процедуре.

Мы, таким образом, видим, как содержательность *сводится* к процедуре смыслоформирования, во всяком случае, частично. Эта зависимость содержательности объекта анализа от процедуры его формирования закономерна: она объективна, устойчива и необходима; она, иначе говоря, не может быть нарушена.

Если содержательность объекта анализа прямо определяется (по крайней мере до некоторой степени) процедурой его формирования, то номинальность, напротив, не проявляет никакой зависимости такого рода. В силу этого она эту зависимость маскирует. Одна и та же номинальность (одно и то же имя: «атом времени», «последовательность», и т.п.) может скрывать разную содержательность. Эта возможность показана пока что как чисто логическая. Нам предстоит теперь увидеть, как она реализуется; каким образом различающиеся основания рациональности позволяют в результате осуществления различающихся процедур построения смысла выстроить разные содержательности, причем такое различие будет скрыто за личиной совпадающей номинальности. Именно поэтому я и говорю, что не критическое исследование универсалий иной культуры, не обращающее внимание на процедуру формирования содержательности и молчаливо предполагающее, что такая процедура единственна, неизбежно искажает содержательность объекта анализа, поскольку мы всегда склонны применять те процедуры смыслоформирования, которые характерны для нашей культуры.

Чтобы увидеть возможность альтернативного основания рациональности, которое позволит осуществить процедуру построения альтернативной содержательности того же объекта анализа, вернемся к вопросу о безусловности той очевидности, которая обосновывает вывод о парадоксальности понятия «неделимая последовательность». Очевидность эта лучше всего высвечивается нашим наглядным представлением этого рассуждения. Освежив его в своем воображении, мы без труда увидим, что эта очевидность безусловна. Ее неременным условием является *совместность* «первого события» и «второго

события». Зримым воплощением такой совместности выступает их расположенность как бы вне времени (или, что то же самое, в одном и том же времени: их одновременность) на разных (прилегающих и потому соединяющихся в единое целое) участках пространства — только в силу этого два события можно отделить одно от другого, тем самым «разрезая» атом времени пополам.

Я вовсе не утверждаю, что смыслы «первое событие» и «второе событие» располагаются в наших мыслительных пространстве и времени подобным образом; я не утверждаю также, что реальные «событие¹» и «событие²» располагаются так в «реальных» пространстве и времени. Я лишь говорю, что интуиция, делающая определенную оформленность смыслов очевидной для нас (столь очевидной, что эта очевидность способна сформировать содержательные теории пространства и времени, чему примером служит аристотелевская континуалистская концепция), отражается в иллюстрации в определенной пространственно-временной форме. Вот почему я считаю, что можно говорить о «пространственно-временных» интуициях смыслополагания, беря это выражение в кавычки и тем самым указывая на его метафоричность.

Более точным выражением послужил бы употребленный выше термин «совместность». Он лучше потому, что избегает отсылки к понятиям пространства и времени и, возможно, скорее подходит на роль понятия, выражающего *первичную* интуицию смыслополагания. Возможно даже, что «реальные» пространство и время скорее могут быть поняты как объективация этих первичных интуиций. Я не настаиваю на этих выводах; подробное продумывание этих тезисов — дело будущего. Однако я должен указать здесь на них, чтобы очертить принципиальные контуры метафизических и гносеологических импликаций развиваемой позиции.

Если условием этой очевидности служит совместность двух смыслов, соплагаемых в процессе получения нового смысла, то возможна ли иная очевидность, опирающаяся на альтернативное условие? Разобранная очевидность говорит нам о невозможности неразделимости последовательности; альтернативная очевидность должна сделать столь же ясным необходимость неразделимости последовательности двух смыслов, образующих третий.

Такое условие может быть определено термином «смена», или «сменяемость». Представим себе, что последовательность как бы не пространственная, а временная; я говорю «как бы» потому, что пространство и время в данном отношении употребляются как метафоры. Тогда первый смысл должен полностью уступить свое место (свое «пространство») второму: они занимают как будто одно пространство, но в разное время. Еще раз повторю: «пространство» и «время» употреблены здесь как метафоры, представляющие описываемую

интуитивную очевидность в наглядной форме; метафоричность их ясно видна из того, что мы ведем речь о возникновении смысла «время», а значит, прямое их употребление будет семантическим *petitio principii*. Поэтому «смену» (как и прежде разобрannую «совместность») следует пытаться мыслить как таковую, не сводя это понятие к другим; если «смена» и «совместность» столь тесно связываются для нас с пространством и временем, это лишь должно послужить поводом для обсуждения этой связи в будущем.

Наглядное представление описанных построений можно получить, представив себе все тот же прямоугольник, символизирующий новый смысл «атом времени», образованный соположением двух исходных смыслов — «первое событие» и «второе событие». Однако теперь (в отличие от прежде разобрannого случая) это соположение выполнено таким образом, что область «первого события» равна области «второго события» и обе они равны области всего прямоугольника. Но целая область прямоугольника имеется и наличествует только как результат *смены* «первого события» и «второго события» — как будто по аналогии с тем, как в прежде разобрannом случае (где мы имели «совместность» двух событий, двух областей смысла) результирующий смысл «атом времени» получался только благодаря обоим событиям совокупно.

Эта визуализация позволяет сделать следующий вывод. Поскольку новый смысл, «атом времени», возникает только *после* того, как «первое событие» сменилось «вторым событием», будучи *результатом* такой смены, последовательность двух событий не может быть разделена. Здесь «момент времени», будучи единым (напомню, что и прежде «момент времени» мыслился единым), сохраняет, в отличие от нашего первого рассуждения, свою внутреннюю простоту. В силу самой сути процедуры, сформировавшей его, он никак не может быть «разрезан». В самом деле, мы можем представить себе, что произошло «событие¹», но не произошло «событие²». Разница между процедурами смыслоформирования, обосновавшими первое и второе рассуждения и давшими нам возможность вообразить две соответствующие их визуализации, состоит в том, что в первом случае «момент времени» останется «моментом времени», но окажется разделенным пополам (такое разделение не уничтожит его как смысл «момент времени»); во втором случае «момент времени» просто не возникнет (не будет сформирован как смысл), поскольку он представляет собой смену «события¹» и «события²», и, естественно, в отсутствие «события²» состояться просто не может.

Условие очевидности, которое обосновывает второе рассуждение и вторую визуализацию, состоит в том, что «событие¹» и «событие²» всегда сменяют друг друга (т.е. никогда не наличествуют вместе), и этой своей сменой они создают нечто единое и простое, и как таковое,

в самом себе, неизменное — «момент времени». Это единство является простым в силу того, что оно *внеположно* «первому событию» и «второму событию» как таковым, будучи лишь — их сменой. Это означает, что такое единство является простым уже в силу процедуры, сформировавшей его. Простота этого единства объективна, закономерна и устойчива: так «изготовленный» смысл не может не быть подобным простым единством и не может не полагать свою множественность вне себя.

Благодаря этому нетрудно видеть, что, как я уже говорил, последовательность двух событий, образовавшая атомарный момент времени в данном случае, не может быть разделена без того, чтобы не уничтожить сам результирующий смысл «атом времени», поскольку он создан как выражение смены двух событий. Это и означает *необходимость* неразделяемости последовательности двух (в данном случае — двух «событий»), создающих новый смысл. Поэтому атомарность момента времени, образованного *таким* соположением двух событий, не только естественна, но и необходима для мышления, выстраивающего себя на *таком* фундаменте рациональности. Эта необходимость, по природе своей процедурная, обуславливает содержательность, альтернативную той, возникновение которой мы наблюдали в первом случае.

Подведем итог. Мы увидели, как идентичная номинальность («атом времени», «последовательность событий») скрыла от нас двоякость содержательного наполнения нашего объекта анализа. Два несовместимых вывода: «последовательность двух событий не может образовать атом времени», «последовательность двух событий образует атом времени» — оказались *равно* необходимыми. Такая равная необходимость не образует противоречия, поскольку две линии содержательного наполнения нашего объекта анализа (две линии смыслоформирования) выстраивают себя на разных основаниях, а потому являются параллельными. Я говорю, что эти основания представлены в двух разобранных случаях соответственно интуициями «совместности» и «смены». Таково, по-видимому, наиболее адекватное выражение предельных интуиций смыслополагания. Вместе с тем я говорил, что эти основания являются основаниями рациональности. Я назвал их так потому, что они обосновывают также различные (параллельные) системы формально-логических аксиом, которые можно считать одной из форм выражения рациональности и основой доказательности. Эта сторона вопроса не могла быть исследована в данной статье; на нее, однако, необходимо указать ради полноты картины.

Я ограничиваюсь этими двумя примерами понятий, которые трудно не отнести к универсалиям культуры. Я показал, что для каждого из них возможно формирование по меньшей мере *двух* равно коге-

рентных содержательных наполнений. Эта возможность обусловлена различием несовпадающих оснований рациональности, каждое из которых делает очевидной (единственно возможной и объективной) свою процедуру формирования содержательности, причем по меньшей мере частично эта процедура определяет формируемую содержательность. Поэтому, если изучаемая культура строится на иных, нежели «родная» для исследователя, основаниях рациональности, то не обращать внимание на эту процедуру значит упускать из виду самое главное, что определяет в изучаемой культуре содержательность семантических структур. И напротив, цель сравнительного исследования состоит прежде всего в том, чтобы вскрыть процедуры формирования смысловых структур в разных культурах. При этом не столь важно, какие именно структуры мы изберем в качестве объекта анализа: имеет значение не сама по себе содержательность, а закономерность ее формирования, последняя же действует равно в создании любых смысловых структур в пределах одной культуры.

СЛОВАРЬ КАТЕГОРИЙ И ПОНЯТИЙ

Индийская традиция

АТМАН (санскр. ātman, дыхание, дух, Я, самость) — одно из основных понятий индийской религиозно-философской традиции. В самом общем смысле Атман понимается как всеобъемлющее духовное начало, чистое сознание, самосознание; обычно в качестве абсолютного сознания коррелирует с Брахманом как абсолютным бытием. Истоки представления об Атмане восходят к «Ригведе», где он означает дыхание как жизненную силу, воплощенную во всех существах (ср. представление о жизненных силах, grāṇa), а также дух, оживотворяющий всю вселенную (в этом отношении Атман сближается с концепцией «верховного мужа», или Пуруши). В философских гимнах «Атхарваведы» Атман понимается как личное «Я», являющееся отражением Брахмана в человеке. Концептуальное оформление учение об Атмане получило в упанишадах, где Атман полагается как духовная сердцевина, коренящаяся во всех сознающих существах. С одной стороны, Атман выступает в качестве внутреннего «Я», т.е. индивидуального, субъективного принципа, с другой — совпадает с бытием как таковым, т.е. с высшим Брахманом. отождествление Атмана и Брахмана, в наиболее общем плане выступающее как совпадение субъекта и объекта, воспринимающего сознания и всего сотворенного мира, обычно осуществляется через ряд промежуточных ступеней. Единство микрокосма и макрокосма достигается благодаря одновременному сочетанию противоположных атрибутов, т.е. в конечном счете благодаря их взаимному снятию («Вот мой Атман в сердце — меньше зернышка риса или ячменя... Вот мой Атман в сердце — больше всей земли...» — «Чхандогья-упанишада», III.14.3). Взаимное напряжение противоположных характеристик создает предпосылки для апофатического определения абсолюта, которое считается наиболее адекватным приближением к природе высшей реальности («Он, этот Атман, [обозначен так]: не [то], не [то], он непостижим, ибо не постигается,

© Н.В.Исаева, 2001

© В.Г.Лысенко, 2001

© О.В.Мезенцева, 2001

© В.К.Шохин, 2001

неразрушим, ибо не разрушается...» — «Брихадараньяка-упанишада», III.9.26). Атман в принципе не может быть адекватно схвачен вербальным знанием, так как лежит вне сферы мирских связей и отношений. Единство Атмана как вечной и не подверженной изменениям реальности противопоставлено не только разнородности явленного мира, но и многообразию психических свойств личности (поскольку в индийской ортодоксальной традиции психика также является составной частью природного мира).

Четыре последовательных уровня соответствия онтологической картины мира определенным пластам, или состояниям, человеческой психики выражают постепенный подъем от многообразия к единству, связанный с преодолением неведения (*avidyā*). На первом этапе Атман, называемый Вайшванара, пребывает в телесной оболочке и посредством органов чувств («*ртов*») воспринимает («*вкушает*») физические элементы. В космологическом плане это Вират, или «тело» Бога, образованное материальной вселенной, в психологическом ему соответствует состояние бодрствования. На втором этапе Атман, носящий название Тайджаса, олицетворяет собой все многообразие психической жизни, выступая как субъект, воспринимающий «тонкие» элементы — разнообразные впечатления, идеи и т.д.; на уровне космологии это Хираньягарбха («золотой зародыш»), т.е. совокупность всех душ; в индивидуальном же сознании ему соответствует сон со сновидениями. На третьем этапе Атман, называемый Праджня, переживает только состояние блаженства (*ānanda*), в космологическом плане это Ишвара — всемогущий и всеведущий Господь, а в психологическом он связан с состоянием глубокого сна без сновидений. Наконец, четвертое состояние (*turiya*) восстанавливает изначальную однородность Атмана, в которой совпадают его вселенский и психологический аспекты, а сам он полностью избавлен от ограничений авидьи. Отличение Атмана как чистого бытия и сознания от переходящих и изменчивых состояний тела и психики отразилось также в учении о «пятерке атманов», как бы вложенных друг в друга («Таййтирия-упанишада»). Первый из них — это Атман, «состоящий из пищи (*annamāya*), т.е. физическое тело. Второй — «состоящий из жизненных сил» (*grānamāya*), образованный пятью пранами и пятью органами действия; он входит в тело после зачатия и обеспечивает жизнь отдельного существа. Третий атман — «состоящий из разума» (*manomāya*) — образован манасом, «способностью сомнения» (*vimarśa*) и пятью органами чувств (*indriya*); он порождает желания, направленные на внешние объекты, и тем самым создает сансарную связь между различными воплощениями души. Четвертый — «состоящий из знания» (*vijñānamāya*) — образован соединением буддхи, способности принимать решения и все той же пятеркой индрий. Наконец, пятый Атман — «состоящий из блаженства» (*ānandamāya*) — это совокупность мен-

тальных состояний, которые наступают в глубоком сне без сновидений и характеризуются полным спокойствием. Позднейшая ведантистская традиция (Видьяранья и др.) более последовательно истолковала эту концепцию, как представление о «пяти покровах» (pañca-koṣa), которые только прикрывают подлинный Атман, подобно тому как пять ножен могут последовательно скрывать вложенный в них кинжал.

Представление упанишад об Атмане в дальнейшем развивалось ортодоксальными религиозно-философскими школами, прежде всего ведантой. Именно в ней были четко сформулированы гносеологические основания различения Атмана как чистого сознания и психологических характеристик личности. Необходимой процедурой здесь выступает «отрицание», которое сводится к снятию «наложения» на Атмана всего, что им не является; оно приводит к прекращению иллюзии, подобно тому как заканчивается фокус с веревкой, которая в руках факира казалась змеей, а раковина, которую издали можно было принять за кусок серебра, при ближайшем рассмотрении обнаруживает свою истинную природу. В предельном случае — в системе адвайта-веданта — цель состоит в прекращении иллюзорного явления вселенной, которая, как считается, никогда и не развертывалась из Атмана, но возникла как наложенная на него видимость (vivarta). Атман в адвайте — это чистое сознание (caitanya, jñāna), которое лишено частей или каких бы то ни было атрибутов. Это сознание реально, оно составляет основу представления о собственном «Я», ибо никто из сознающих не может отрицать самого факта своего сознания. Присутствуя в любой форме человеческого опыта, это сознание не зависит ни от наличия объектов опыта, ни от способов рассуждения или восприятия. Всякий раз, когда требуется составить некоторое понятие или представление об этой основе сознания, субъекту приходится использовать ее же самое; именно поэтому с точки зрения адвайты Атман не может обернуться сам на себя, сделаться собственным объектом: «Ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться» (Шанкара, Комментарии к «Брахма-сутрам», III.3.54). Атман, отличный от своих «оболочек», выступает как просвечивающий сквозь них «свидетель» всех актов познания, о котором ничего нельзя сказать, кроме того, что он существует. В мимансе Прабхакара Мишры Атман также связывается с представлением о «Я», но он проявляется скорее как результат акта познания, подобно тому как свет лампы проявляет и освещаемый объект, и ее саму; в этом случае приходится предполагать, что сознание может схватываться другим сознанием, то, в свою очередь, третьим, и так до бесконечности. Альтернативное представление, согласно которому само наличие сознания не нуждается в верификации каким-либо иным знанием, заимствовано Шанкарой у мимансака Кумарила

Бхатты; однако в учении последнего акцент сделан на том, что каждый акт постижения дает свое знание, которое не нуждается в подтверждении данными других источников знания (*pramāṇa*), обладающих собственными специфическими объектами и функциями. В адвайте же подчеркивается, что нет никакой нужды прибегать к новому акту познания для схватывания известного всем восприятия «я есть»: бесконечный регресс восприятия и рефлексии останавливается благодаря тому, что в основе его лежит единственная подлинная реальность — самоочевидный и «самосветящийся» Атман. Адвайта ищет за психическими феноменами неизменную онтологическую основу; в этом смысле Атман — это «незаочное» знание. Такой Атман един и единствен, а множество индивидуальных душ (*jīva*), равно как и существование персонифицированного Бога-творца Ишвары, объясняется иллюзорным отражением Атмана в авидье или ложным наложением на него временных характеристик. Прочие ортодоксальные системы не разделяли крайних взглядов адвайты, хотя и для них оставалось важным разграничение между высшим духовным принципом и преходящими психическими характеристиками, сам Атман приобретал ряд черт, сближающих его с представлением о воплощенной живой душе. Уже в вишишта-адвайте Рамануджи, во многом тяготевшей к идеям санкхьи, отдельные атманы обладают свойствами сознания и действия, они атомарны по размеру и отличны друг от друга. Согласно двайта-веданте Мадхвы, многообразные души изначально предопределены к спасению, гибели или вечной связанности сансарой. Признание различий воплощенных атманов приводит в этих системах к необходимости постулировать существование высшего Атмана, стоящего над отдельными душами; такой Атман, наделенный множеством благих качеств, становится объектом почитания как персонифицированный Бог (Вишну или Кришна). В ньяя-вайшешике атман, или индивидуальная душа, является всего лишь одной из девяти субстанций (*dravya*) наряду с материальными элементами, пространством, временем и «акашей» (*ākāśa*, аналог эфира). Сознание полагается здесь одним из преходящих свойств атмана, которое появляется при его соединении с рассудком (*manas*). Такой Атман, существование которого не воспринимается непосредственно, но выводимо из чувственных признаков благодаря системе специальных доказательств, может выступать объектом для другого сознания. В эпической санкхье атман рассматривается как чистое и бездеятельное сознание; тем не менее он считается субъектом вкушения, который воспринимает объекты внешнего мира. В классической санкхье понятие атмана постепенно вытесняется понятием пуруши.

Противопоставление Атмана как высшей духовной реальности, в предельном случае совпадающей с абсолютным бытийным началом, Брахманом, всему, что Атманом не является, совершенно теряет свое

значение в буддизме. Человеческое «Я», взятое в своем феноменальном аспекте как поток (*santāna*) определенных психических состояний, рассматривается здесь как один из элементов сущего. С точки зрения буддизма представление об Атмане лишь способствует закреплению ложных привязанностей и отождествлений, препятствующих освобождению; избавление от этих ложных концепций и нашло свое выражение в буддийской доктрине «анатта» (*anatta*, отсутствие Атмана). Вместе с тем позднейшие буддийские школы махаяны (в частности, виджняна-вада), по существу, сделали ряд уступок ортодоксальному представлению об Атмане (концепция «чистого сознания» — *citta-mātra*, единого «вместилища сознания» — *ālayavijñāna* и т.д.).

Н.В.Исаева

АХИМСА, ахинса (санскр. *ahiṃsā*, неубиение) — непричинение вреда всему живому в физическом, ментальном, эмоциональном и моральном планах. Центральная поведенческая норма в джайнизме, существенная в буддизме, важная в индуизме. Вероятно, впервые разработана в джайнизме, где названа первым из великих обетов, необходимых для задержания притока новых карм и исчерпания старых. В буддизме ахимса включена в перечень норм, обязательных для продвижения человека к нирване. В индуизме как норма праведного поведения описана в литературе смрити.

Зарождение ахимсы допустимо связывать с неприятием ведийско-брахманистской практики жертвоприношения животных, постепенно замененного некровавыми приношениями. Положение о круговороте жизни существенно для принятия ахимсы, однако ошибочно отождествлять ее с требованием любви и сострадания к человеку или с «Золотым правилом». Все три религии видят в страдании сущностную характеристику человеческого существования и признают справедливым универсальность действия закона кармы. Ахимса понимается как дисциплинирующий элемент нормативного поведения отдельного человека, изначально способного на насилие. Ахимса никогда не выдвигалась в Индии как норма в межгосударственных отношениях; право государства на наказание нарушителя дхармы всегда признавалось легитимным.

В конце XIX — начале XX в. ахимсу впервые как принцип социально-политического действия использовал М.Г.Ганди; сам термин Ганди считал неадекватным и заменил его другим — «сатьяграха», «твердость в истине». А.Швейцер назвал ахимсу одним из важнейших событий интеллектуальной жизни человечества. Оптимизм 1920–1940 гг. относительно ахимсы, как впервые найденного в Индии

универсального способа решения конфликтов, оказался бесосновательным.

О.В.Мезенцева

БРАХМАН (санскр. *brahman*) — в индийской религиозно-философской традиции абсолют, или высшая реальность. Представление о Брахмане восходит уже к идеям ранних упанишад, где появляется концепция высшего Брахмана, который един (*eka*), вечен (*nitya*), не подвержен изменениям (*apariṇāma*) и вместе с тем является источником или причиной существования вселенной. Это высшее начало мыслится как целокупное и нераздельное (*apṛthak*) в соответствии с рано сложившимся в индийской культурной традиции убеждением в том, что все составное так или иначе распадается и разрушается и всякая сущность, составленная из частей, тем самым неизбежно отмечена печатью тления. Объективная реальность Брахмана в упанишадах оказывается тождественной чистой духовной реальности, реальности сознания, или внутреннего Атмана, всех живых существ.

Так называемые великие речения (*mahā-vākya*) упанишад постулируют абсолют как единство или даже полное совпадение Атмана и Брахмана: «Этот атман есть Брахман», «Ты еси То» и др. («Брихадараньяка-упанишада», «Чхандогья-упанишада»). Иначе говоря, абсолют принципиально трактуется как полное совмещение объекта, субъекта и самого процесса познания, как тождество объективной реальности (точнее, ее первоисточника) и чистого сознания, составляющего опору субъективного «Я». Такое отождествление возможно лишь в сфере апофатической теологии, где абсолют ускользает от любых попыток рационального осмысления и остается вечно трансцендентной реальностью, лишенной каких бы то ни было свойств и определений (*nirguṇa*). В буддизме, неортодоксальном религиозно-философском учении, тем не менее опосредованно опиравшемся на философию упанишад, идея несоизмеримости абсолюта с эмпирическим миром находит своеобразное продолжение: буддийская шунья-вада, например, полностью отвергая ортодоксальное представление об Атмане и Брахмане, вместе с тем отстаивает тезис о том, что высшей реальности нельзя приписать никакие характеристики (отсюда и центральный образ *śūnyatā*, глубинной «пустотности» мира). В ортодоксальной системе адвайта-веданта представление об абсолюте как о лишенном свойств высшем Брахмане (*nirguṇa-brahma*) опирается, с одной стороны, на тезис упанишад о тождестве Атмана и Брахмана, с другой — на концепцию «чистого сознания», а также на идею о невозможности саморефлексии этого сознания и, как следствие, невозможности его объективации.

Н.В.Исаева

ГУНЫ (санскр. *guṇāḥ*, нити, пряди, свойства) — одно из основополагающих понятий философии санкхьи, концентрирующее в себе своеобразие ее онтологии.

В древнейших версиях эпической санкхьи (Махабхарата XII.212, 267) гунами называются и способности восприятия (*indriya*), и их объекты. У Панчашикхи эти гуны, как реалии индивидуального существования, обуславливают три рода ментальных состояний (*vedanā*): саттву — радость, «приятность», наслаждение, счастье, спокойствие ума; раджас — неудовлетворенность, расстройство, печаль, алчность, беспокойство; тамас — неразличение истины, ослепление, небрежность, сонливость, инертность. В список гун у Асита Дэвалы включаются также три способности познания и сами указанные состояния, притом отмечается, что гуны связаны с телом и «погибают» после его разрушения. Типологическая, а возможно, и генетическая близость этих гун, как реалий индивидуального психологического опыта, и буддийских дхарм очевидна. В зрелой доклассической санкхье (поздние слои эпической «Мокшадхармы») гуны уже соотносятся с Первоматерией мира (Пракрити) и производными от нее космическими «сутями» (*tattva*) и противопоставляются духовному началу (Атман), задача которого и заключается в освобождении от обуславливаемых гунами состояний, с коими он себя ошибочно отождествляет. В «Бхагавад-гите» (гл. XVII, XVIII) преобладает этическая интерпретация гун: нравственные и психологические различия людей объясняются преобладанием в их сознании саттвы, раджаса и тамаса.

В «Санкхья-карике» три гуны — саттва, раджас и тамас — проявляются в трех основных эмоциональных состояниях — радости, страдании и безразличии, которым на онтологическом срезе соответствуют модусы «освещения», «активности» и «препятствия». На уровне их внутренних бытийных взаимоотношений они непрерывно подавляют и в то же время опираются друг на друга, порождают и «спариваются» друг с другом (ст. 12). Объясняя возможность подобной «кооперации» взаимопротивоположных начал, Ишваракришна сравнивает их с тремя «взаимоотрицающими» компонентами светильника (ст. 13). Если в доклассической санкхье гуны рассматривались как свойства Первоматерии, то теперь именно гуны оказываются ноуменами, существующими в двух модусах — проявленных начал бытия и их непроявленного первоначала (*vyakta/avyakta*). Гуны определяют остальные родовые характеристики проявленного и непроявленного — «отсутствие различения», объектность, всеобщность, бессознательность и способность к порождению чего-то другого, — оппозицию которым составляет другой ноумен, Пуруша (ст. 14). Взаимоотношения трех гун определяют эманацию начал мира из Первоматерии: преобладание саттвы обуславливает «проявление» мирового интеллектуального начала (*buddhi-mahat*), ее же преобладание

в эготизме (ahaṁkāra) обуславливает «проявление» индрий, а преобладание в нем тамаса — танматр, ноуменальных объектов чувств (ст. 25). Различными «пропорциями» в комбинации трех гун объясняются различие познавательных, перцептивных и моторных способностей индивида, их функций и объектов (ст. 27, 36), множественность психоментальных диспозиций (ст. 46), статус будущего воплощения индивида: преобладание в его сознании саттвы обеспечивает ему рождение среди богов и демонов, раджаса — среди людей, тамаса — среди животных и растений (ст. 54).

Комментаторы «Санхья-карики» показывают «пронизанность» гунами всего существования на примере женщины, которая обязательно вызывает у разных людей одно из трех состояний — удовольствия, неприязни и безразличия. В комментарии же Вьясы к «Йога-сутрам» (II.19) различаются четыре уровня манифестации гун: 16 «дифференцированных» элементов (5 материальных первоэлементов, mahābhūta, + 11 индрий), 6 «недифференцированных» (5 танматр + аханкара), «знак» (буддхи) и «не-знак» (праkriti).

Учение санхьи о гунах определило трактовку некоторых мировоззренческих моделей индуизма (в тримурти Вишну олицетворяет действие саттвы, Брахма — раджаса, Шива — тамаса) и многих мифологем. Оно же оказало заметное влияние на всю индуистскую ментальность.

В.К.Шохин

ДАРШАНА (санскр. darśana, видение, зрение, от глагола dṛś — «видеть», «наблюдать») — термин индийской философии, охватывающий широкий круг значений: взгляд, воззрение, интуиция, прозрение, лицезрение и т.п., восходящих к единому прообразу — схеме зрительного восприятия («ухватывание» объектов при условии их освещенности). На этой основе возникает трактовка даршаны как «внутреннего», «духовного» зрения, луч которого освещает, проясняет внутреннее пространство и находящиеся в нем мысли и образы. Это и интеллектуальная ясность систем умозрения, и интуитивно переживаемая «прозрачность» откровения. Отсюда значения даршаны и как интуитивно-го прозрения, и как рационального образа реальности.

В буддийской литературе родственное понятие dṛṣṭi (пали dīṭhi) имеет смысл «мнения», как правило ошибочного, которому противопоставляется samuag dṛṣṭi — «правильное воззрение» — интуитивное познание четырех благородных истин, составляющее самый важный компонент буддийской практики (восьмеричный путь). В таком же оценочном смысле используются даршана и в философских системах

индуизма и джайнизма: ложная (mithya) — истинная (satya) даршаны. Однако там встречается и более нейтральное доксографическое толкование даршаны как «школы», «системы воззрений», «доктрины», применяемое, как правило, к шести ортодоксальным системам индийской философии (миманса, веданта, ньяя, вайшешика, санкхья и йога), например в компендиуме «Сарва-даршана-санграха» («Собрание всех доктрин»).

В XIX–XX вв. индийские мыслители стали употреблять термин «даршана» как аналог западного понятия «философия», видя в нем символ специфического для индийского умозрения непосредственного «видения» реальности, в противовес рационализирующему духу европейской философии, а также воплощение практической сотериологической ориентации индийской мысли (ее нацеленность на идеал мокши — освобождения от перерождений), в отличие от чисто теоретического европейского подхода (С.Радхакришнан).

В.Г.Лысенко

ДЖНЯНА (санскр. jñāna, знание, познание, от глагольного корня jñā — «знать») — одно из центральных понятий индийской религиозно-философской традиции. В пурва-мимансе джняна — один из модусов души, описываемый одновременно как действие (kriyā) и процесс (vyarāga); знание как таковое превосходит возможности обычного чувственного восприятия, его присутствие узнается субъектом опосредованно, благодаря логическому выводу. В ньяя-вайшешике джняна одновременно дает не только знание об объектах, но и — непосредственно, в интроспекции — также знание о собственном присутствии в душе. Особое место представление о джняне занимает в различных направлениях веданты. В адвайта-веданте Шанкары джняна считается абсолютно тождественной высшему Брахману. Это не просто средство достижения освобождения или одно из свойств души, но само это освобождение (mokṣa), тождественное высшей реальности. Различение знания, познающего субъекта (jñātṛ) и объекта познания отнесено Шанкарой к стадии apravīdya, не-высшей, эмпирической истины, т.е. считается просто практически удобным (vyavahārika). В Комментарий к «Брахма-сутрам» Бадараяны Шанкара, произвольно толкуя одну из ключевых сутр базового текста, отождествляет субъект знания (jñātṛ) со Знанием как таковым. По его мнению, джняна — это не свойство или функция, но сама внутренняя природа (svatūra) души, которая неизменно сохраняется во всех ее состояниях. Такое Знание (jñāna, vidyā), противоположное Неведению (avidyā), полностью совпадает с Сознанием (cit) как сущностью чисто-

го Атмана и с представлением о сакшине, или внутреннем «свидетеле» всех актов восприятия. Поэтому даже на «пути Знания» (*jñāpāthā*), непосредственно ведущем к единству с высшим Брахманом, адепт занят не накоплением сведений или познавательных навыков, но прежде всего реализацией собственной неизменной и вечной природы. Джняна в адвайте — это мгновенное преобразование, та внезапная перемена угла зрения, которая дает возможность осознать: единственная реальная сущность — это Брахман, т.е. чистое сознание, лишенное каких-либо частей, атрибутов или объектов, — сознание, с которым никогда ничего не происходило.

Полемизируя с адвайтой, вишишта-адвайта предлагает собственную концепцию знания и незнания. По мнению Рамануджи, знание всегда направлено на объект, всегда интенционально, а потому всегда дано вместе с объектом; будучи наполнено своим содержанием, оно непременно несет в себе какие-то различающие характеристики. Такое качественно разнородное, атрибутивное знание (*dharmabhūta-jñāna*) уже не является самодостаточной сущностью, но только свойством определенной основы, или — что для вишишта-адвайты то же самое — способностью определенного субъекта. Характерная для адвайты метафора знания-света превращается в вишишта-адвайте в способность светить или в освещенность, окружающую источник света, в данном случае атман или Ишвару. И если души (*jīva*) — это как бы точечные светильники, каждый из которых окружен собственным более или менее обширным светящимся ореолом, то Ишвара весь освещен собою, прозрачен для себя, ибо каждый его член или атрибут служит вместе с тем объектом его божественного всеведения. Иными словами, представление о джняне в учении Рамануджи предполагает противопоставление субъекта и объекта, а также множественность познающих душ и познаваемых неодушевленных предметов. Считая адвайтистскую идею о чистом, лишенном свойств знании недопустимой уступкой буддийским воззрениям, Рамануджа противопоставляет ей тезис об истинности (*yathārthatva*, букв. «соответствие предмету») всякого знания. Поскольку знание в вишишта-адвайте сведено, по сути, к способности освещать (или отражать) независимые от него объекты, оно всегда считается в какой-то степени истинным (в этом смысле ошибки и погрешности восприятия также содержат некую толику истинного знания), различаясь лишь точностью и полнотой охвата предметности.

Н.В.Исаева

ДУХКХА (санскр. *duḥkha*, пали *dukkha*, страдание, неудовлетворенность, тягостность, переживание) — одна из важнейших категорий

индийской традиции, особенно буддизма, объединяющая все отрицательные аспекты человеческого бытия (от чисто физических и психологических страданий до глубинной неудовлетворенности). В индуизме духкха часто выступает как антипод сукхи (радости, удовольствия). В буддизме же духкха более универсальна, включая в себя даже удовольствие, поскольку, согласно Будде, оно тоже неизбежно приводит к страданию («разъединение с приятным»). В отличие от христианства, где страдание имеет метафизические корни (первородный грех) и играет важную роль в спасении, составляя суть искупления Иисуса Христа, духкха в буддизме как бы религиозно нейтральна, являясь наличным, но не исконным положением вещей (первая благородная истина: «всё есть страдание»), вызванным не происками злых сил или изначальной ущербностью человеческой натуры, а определенной причиной — желанием удовольствия и продолжения существования (вторая благородная истина). А раз духкха присуща бытию человека и других существ не изначалью, а порождена ими самими, значит, устраняя эту причину (третья благородная истина), можно с помощью определенной практики (четвертая благородная истина — восьмеричный путь) искоренить в индивидуальном существовании (буддисты никогда не ставят вопрос об устранении общественного зла) и саму духкху.

В онтологическом аспекте духкха является одной из трех (*tī-lakhana* или *tri-lakṣaṇa*) характеристик дхарм — элементов существования. Дхармы изменчивы (*anitya*), лишены собственной сущности, или самости (*anātman*), и пока существование человека есть череда, или «волнение», дхарм, он не может быть ничем, кроме чисто страдательной фигуры, пассивно претерпевающей это «волнение». Таким образом, духкха выступает и как объективный механизм такого «претерпевания» (символ сансары), и как субъективное отношение человека к этому процессу (психологическая неудовлетворенность, страдание).

Хотя признание всеобщности страдания составляет один из краеугольных камней буддийского учения, за что его часто упрекают в пессимизме, положение о том, что духкха имеет свою причину, которую человек может устранить собственными силами, содержит безусловно оптимистический заряд, делающий буддизм религией спасения (ранний буддизм часто называют религией спасения собственными силами).

В.Г.Лысенко

ДХАРМА (санскр. *dharma*, пали *dhamma*) — одно из важнейших понятий всей индийской мысли, однозначно не переводимое на европей-

ские языки ввиду своей принципиальной многозначности, но в самом общем виде означающее «порядок», «парадигму», «норму» существования и развития как космоса, так и общества; регулятивный духовный, социальный и нравственный «закон». Объем понятия дхармы включает, таким образом, значения и «религии», и «права», и «морали». В системе целей человеческого существования (*puruṣārtha*) следование дхарме — одна из четырех основных задач-ориентиров, три остальные «координируются» в перспективе дхармы. Среди понятий, наиболее близких дхарме, можно выделить «истину» (*satya*), «заслугу» (*puṇya*), «благо» (*śreyas*); ее антоним — адхарма.

Истоки дхармы восходят еще к «Ригведе» (ср. дхарман), а именно к понятию «рита» (*ṛtā*, букв. «приведенное в движение»), означающему порядок и регуляцию мироздания, «опекаемому», в свою очередь, божествами Митрой и Варуной. В «Брихадараньяка-упанишаде» дхарма — сущность царской власти, высшее начало, тождественное правде или познавательной и моральной истине (I.4.14; II.5.11). В «Чхандогья-упанишаде» различаются три «ветви» дхармы, имеющей значение «долга»: жертвоприношение, изучение Вед, подаяние; подвижничество; ученичество и аскеза (II.23.1). В «Тайттирия-упанишаде» дхарма соплагается с истиной и благом, и это тем более важно, что соответствующий пассаж моделирует «корневые» понятия брахманизма (I.11).

«Дхарма» становится центральным понятием буддизма. В палийских текстах дхамма — одно из «трех сокровищ» (*triratna*) буддизма, наряду с Буддой и общиной, и соответствует буддийскому учению как таковому. Одновременно дхамма — сокровенная часть этого учения, например формула стадийального происхождения состояний индивида (*paṭiccasamuppāda*). Дхамма идентична и четырем арийским истинам Будды о страдании. Поэтому дхамма — это и весь практический аспект буддизма, включающий три основных компонента — мудрость (*pañña*), нравственное поведение (*sīla*) и медитацию (*jhāna*). В буддийских текстах различаются: дхамма (в единственном числе) — праведность в целом — и дхаммы (во множественном числе) — нравственные опыты и ситуации («Тхерагатах», ст. 30, ср. 304 и т.д.). В эдиктах Ашоки рассматриваемое понятие близко к «естественной морали». Буддхагхоса в комментариях к «Дигха-никае» (I.99) и «Дхаммападе» (I.22) включает в значение дхаммы также собрание буддийских текстов, космический закон и всю проповедь учения.

Основы интерпретации дхармы как базовой категории индуизма были заложены уже в эпоху Будды — в середине I тыс. до н.э. в текстах, называвшихся дхармасутрами, содержавших правила поведения индивида в зависимости от его нахождения на той или иной стадии жизни (ашрамы ученика, домохозяина, лесного отшельника, аскета). Наряду с этой «вертикальной» схемой составители дхармасутр разра-

батывали и «горизонтальную» — обязанности в соответствии с варной (брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры). Потому в этих памятниках и следующих за ними дхармашастрах дхарма соответствует варна-ашрама-дхарме. «Вертикальный» и «горизонтальный» срезы дхармы соединяются в свадхарму (svadharma, букв. «своя дхарма»). В «Бхагавадгите» апелляция к свадхарме становится решающей: «лучше своя дхарма, плохо исполненная, чем хорошо исполненная чужая» (III.35, ср. XVIII.45 и т.д.). Уже в эпоху «Законов Ману» (I–II вв. н.э.) встает вопрос об источниках знания о дхарме. «Корнями дхармы» объявляются Веда, предание (smṛti), образ жизни знатоков Веды, поведение добродетельных и внутреннее согласие души с предписаниями (II.6).

Среди брахманистских философских школ, исследовавших проблематику дхармы, выделяется миманса. По «Миманса-сутрам», «дхарма — это объект, определяемый через специфическую связь с предписанием» (I.1.2). Источником познания дхармы не может быть восприятие, но только авторитетное наставление (I.1.3–5). Комментаторы уточняют это положение в том смысле, что восприятие, логический вывод и все опирающиеся на них источники знания (pramāṇa) имеют дело с сущим, а не с должным, обеспечивают дескриптивное, а не прескриптивное знание. Дхарма познается из Веды, которая авторитетна вследствие своей «несозданности».

В «Вайшешика-сутрах» дхарма — то, благодаря чему осуществляются преуспевание (abhyudaya) и высшее благо (I.1.2). В «Падартхадхармасанграхе» Прашастапады дхарма является началом сверхчувственным и реализуемым в зависимости от принадлежности к варне и ашраме. В «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны утверждается, что с разрушением одного тела дхарма и адхарма каким-то образом воздействуют на материю, составляющую новое тело. Джаянта Бхатта в «Ньяя-манджари» полемизирует с тезисом мимансы относительно непознаваемости дхармы через восприятие: йогическое восприятие может быть источником этого познания, и если коты видят в темноте, то почему мудрецы-риши не могут видеть дхарму?

Концепция дхармы в адвайта-веданте разрабатывается в полемике с мимансой. Осмысляя различие самих предметов мимансы и веданты — дхармы и Брахмана — Шанкара в «Брахмасутра-бхашье» намечает целый ряд противопоставлений: постижение дхармы имеет результатом преуспевание, зависимое от совершенных действий, но не конечное благо, от действий не зависящее; дхарма есть нечто, отодвигаемое на будущее, тогда как Брахман есть вечно присутствующее; предписания в связи с дхармой «привязывают» ум к определенным желаемым объектам, тогда как наставления по познанию Брахмана пробуждают разумение (I.1.1). В результате миманса и веданта противостоят друг другу как «философия действия» и «философия узнавания». В комментарии же к «Бхагавадгите» Шанкара подчеркивает, что

императив исполнения «своей дхармы» актуален только для тех, кто не достиг еще познания Брахмана: предписания дхармы релятивизируются в связи с различиями в уровнях познания.

В джайнской онтологии дхарма и адхарма означают субстанции, обеспечивающие возможности для движения и покоя в мире.

В.К.Шохин

ДХАРМЫ (санскр. *dharma*, пали *dhamma*) — в буддизме изменчивые элементы, на которые разбивается поток существования. Поскольку буддийские философы отрицали неизменность и длительность в формах как внешнего, так и внутреннего бытия (*anitya*, *anātmavāda*), концепция дхарм утверждала одинаковое устройство и человека, и окружающего его мира. Дхармы, не будучи сами чем-то отдельным, самостоятельным, индивидуальным, значимы только в серии, в потоке, в сцеплении с себе подобными, в чередех «со-бытий», важной только тем, что одно сменяет другое, т.е. фактом своей изменчивости.

Буддисты уделяли большое внимание классификации дхарм. В индивидуе они выделяли пять групп (санскр. *skandha*, пали *khandha*) дхарм: материальная форма (*gūra*), ощущение (*vedanā*), представление, распознавание (*saṃjñā*), кармические отпечатки (*saṃskāra*) и различающее сознание (*viññāna*). Второй принцип классификации — по элементам (*dhatu*) — насчитывает 18 видов дхарм: пять органов чувств, пять чувственных объектов, манас, объект манаса, шесть видов сознания («визуальное», «слуховое», «вкусовое», «обонятельное», «осязательное» и чисто ментальное). Третья известная классификация дхарм — по базам (*āyatana*) — включает шесть познавательных способностей — зрение, слух и т.д. — и шесть объектов — «видимое», «слышимое» и т.п. Известны и другие классификационные списки дхарм (особенно ими изобилует Абхидхамма питака).

Многие буддологи толкуют концепцию дхарм как своего рода феноменологию. Однако необходимо уточнить, что эта феноменология основана не на обычном психическом опыте (если бы это было так, то любой человек должен был бы обладать естественной способностью воспринимать все происходящее с ним в терминах дхарм), а на особом, специально (с помощью техники медитации) выбранном навыке видеть себя и окружающее не как целостности, а как совокупности составляющих элементов (для этого и предназначались классификации дхарм).

Ученые предполагают, что концепция дхарм возникла из интроспекции, самонаблюдения человека над его собственным сознанием. Однако одно — наблюдать смену образов и мыслей (как пейзажей за окном поезда), другое — чередование дхарм. В последнем случае

мы имеем дело с теми же образами и мыслями, но только в предельно обезличенной, нейтральной и объективированной форме. Личность предстает как агрегат элементов, совместное функционирование которых управляется законом взаимозависимого возникновения (*pratītya samutpāda*). Но чтобы обладать подобным видением себя и мира, нужно иметь априорную установку, лишаящую ценности непосредственное содержание обычного опыта. Психика интересовала буддистов не как предмет психологии в современном научном смысле, а только как объект «спасительного» преобразования. Даже «омраченное» сознание понимается только как машина «закабаления» в сансаре и описывается в негативных терминах, таких, как «препятствие» (*avaṛaṇa*, *pīvaṛaṇa*), «омрачение», «загрязнение» (*kleśa*), т.е. буддистов волнует не столько то, чем психика актуально является, сколько то, чем она не должна или, напротив, должна быть в перспективе окончательного освобождения — нирваны.

В тхераваде основное внимание уделяется методам осознания взаимодействия, комбинаций и операций этих дхарм, а также активной практике культивирования одних дхарм и подавления других, чтобы прекратить действие закона кармы и достичь состояния архата, «совершенного». Наиболее развитая метафизическая («метафизика процесса» — К.Инада) трактовка дхарм разрабатывается в школах абхидхармического анализа — вайбхашике и саутрантике, где на первый план выдвигается вопрос об их существовании в трех временах — прошлом, настоящем и будущем. В махаяне интерес к дхармам отходит на второй план, хотя все махаянские философы неустанно подчеркивают их бессущность, относительность и пустоту (*śūnyatā*).

Большой интерес к теории дхарм проявляют современные ученые, особенно физики, видящие в ней предвосхищение некоторых современных научных теорий (например, теории относительности).

В.Г.Лысенко

КАРМА (санскр. *karman*, действие, деяние, жертвоприношение, жребий).

1. Одно из центральных понятий индийской философии, религии и культуры, своего рода «естественный» закон, который в самом общем виде означает влияние суммы совершенных индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на всю его последующую жизнь и характер будущего рождения (класс существования — богов, людей, животных, насекомых и т.п.; социальный статус, пол, внешность, продолжительность жизни, благополучие, здоровье и т.д.). Доктрина кармы предполагает, во-первых, морально окрашенную оценку поступков человека (дхарма, адхарма), во-вторых, утверждение причинно-след-

ственной связи между деяниями существ в прошлом, настоящем и будущем и, в-третьих, веру в перерождение души (сансара), которая приводит к превращению земного мира в место нравственного возмездия и к развитию идеи морального воздаяния в других мирах. Именно с помощью кармы индийцы объясняют иерархическое устройство космоса и неравенство в нем разных классов живых существ. В принципе место в иерархии всегда зависит от поведения души, но во вселенной есть и своего рода «тупики», например класс «ничтожных» существ (kṣudra), которые воплощают крайнюю степень порока и являются вместилищем исключительно отрицательных кармических импульсов. У несчастных нет никаких шансов вырваться из своего состояния, поскольку для запуска механизма трансмиграции необходимо иметь хотя бы минимум дхармы — добродетели.

Поскольку многие поступки человека, считающиеся причиной его теперешнего положения, совершены им в прошлой жизни, о которой он не помнит, ответственность за них неизбежно носит абстрактный и пассивный характер (как, например, ответственность за преступление, совершенное в состоянии беспамятства). В этом случае карма воспринимается как судьба, рок. Вместе с тем, поскольку в настоящем существовании человек волен сознательно совершать поступки, которые станут отправными моментами его будущей жизни, карма неразрывно связана со свободой воли и этим отличается от фаталистического взгляда на мир. Кульминационным проявлением этой свободы является возможность полного освобождения от перерождений и действия закона кармы (мокша, нирвана).

Таким образом, в центре доктрины кармы — нравственная активность человека, что отличает карму от божественного провидения (в индийских религиях боги, как и люди, подчинены действию кармического закона). В популярных версиях индуизма и буддизма развивается идея о возможности передачи религиозных заслуг (от сына к отцу, от монаха к мирянину, от божества к верующему). Однако в философских традициях этих религий преобладает убеждение, что каждый человек должен «избывать» только свою собственную карму.

Идея кармы в том или ином виде принимается большинством религиозно-философских школ Индии. Предполагается, что она сформировалась в неарийских регионах долины Ганга и почти одновременно попала в сферу религиозных исканий джайнизма, буддизма и брахманизма. В вопросе о моральной силе кармы брахманы и шраматы разделились на криявадинов и акриявадинов (соответственно сторонников и противников идеи моральной причинности). Среди последних выделяются фаталисты (адживика), окказионалисты (ядричхавата), теисты (ишваравада), а также квазидетерминисты, сторонники свабхаватады, с точки зрения которых причиной всего является собственная природа вещей.

Самыми крайними кривадинами были, безусловно, джайны. Они трактуют карму наивно-материалистически — как род вещества, которое «прилипает» к чистой по своей природе душе (*jīva*) и, держа ее в «связанном» состоянии, мешает достичь освобождения (*mokṣa*). Джайны скрупулезно классифицируют разновидности этого вещества (восемь видов) и в качестве «противоядия» предлагают разные формы аскетического «подавления» действия.

Буддисты, тоже причисляя себя к сторонникам кривады, не разделяют тотального детерминизма джайнов, полагая, что далеко не все в человеке определяется кармой. Так, в диалоге с Шивакой Будда перечисляет «некармические» факторы — флегму, ветер, гуморы, времена года, а также «внутренние обстоятельства», случайность и созревание прошлой кармы («Самьютта-никая», II.2.14 и далее). С точки зрения Будды, кармичны только те поступки, которые совершены сознательно, т.е. главное ударение делается не на самом действии, а на его мотивах (*cetanā*). Бессознательные действия являются результатом прошлой кармы. Однако и она тоже «срабатывает» не автоматически, а в зависимости от условий своего «созревания».

Поскольку вместо души буддисты «подставляют» агрегат постоянно меняющихся психофизических элементов (*дхарм*), возникает вопрос о субъекте кармического воздаяния и перерождения. Буддийские авторы ссылаются на аналогию с пламенем, которое, меняясь каждое мгновение, кажется идентичным самому себе. В некоторых текстах появляется описание промежуточного психического агрегата, который признается самостоятельным существом (Васубандху наделил это существо психологией пола и объяснил его возвращение в мир сансары похотью и ненавистью к родителям). На основе этих представлений в тантристском буддизме возникает теория посмертных странствий промежуточного существа.

В махаяне сила кармы проявляется в создании «образцов привычек» (*vasanā*) и «семян» (*bīja*), которые «актуализируются» (при соответствующих условиях) в настоящем и будущем существовании индивида. Все кармические «семена» махаянская школа йогачара помещает в особый резервуар, называемый «сокровищницей сознания» (*ālaya-vijñāna*). В буддизме махаяны возникает идея общей (родовой) кармы в отличие от кармы индивидуальной.

Если антиведийские школы (астика) отрицали действенность ритуалов, то в ведийской литературе (особенно в брахманах) карма понимается главным образом как жертвоприношение, ритуальное действие, приносящее материальные блага или достижение небес. Развитие идеи кармы как передачи религиозных заслуг достигает кульминации в учении упанишад о «пути предков», которым следует душа, поддерживаемая поминальными обрядами. Ростки новой тенденции в толковании кармы связаны с альтернативой посмертного существования —

«путем богов», служащим вознаграждением за исполнение «внутренних» обрядов (медитации). Именно последнее становится стимулом для идеи индивидуальной кармы, получившей развитие в религиозно-философских школах индуизма.

В своей трактовке кармы миманса делает ударение на ритуальном действии, предписанном Ведами. Чтобы объяснить, каким образом исполнение ритуала здесь и сейчас может привести к желаемым результатам (например, достижению небес) лишь в отдаленном будущем, вводится понятие *arīḡva*, под которым понимается особая потенция, аккумулируемая ритуальным действием и порождающая следствие через длительное время. Ньяя-вайшешика толкует механизмы кармы с помощью понятия *adṛṣṭa* — «невидимой» силы, определяемой дхармой и адхармой (качествами души) и отвечающей за перерождение.

Согласно санкхье, карма создается только действием пракрити, пуруша же, подобно атману веданты, в действительности не перерождается и не освобождается. Психологические аспекты кармы разрабатываются в йоге Патанджали, где она определяется как «след» (*vasanā*), оставленный в психике действием или мыслью индивида и создающий предрасположенность к подобным действиям и мыслям в будущем. Суммой кармических «следов» объясняется и бессознательное в психике человека — сновидения, иллюзии, аффекты.

Хотя для большинства религиозно-философских школ Индии высшей ценностью было полное освобождение от действия закона кармы и прекращение перерождений (*nivṛtti*), широкое распространение получили и представления о достаточности простого «улучшения» кармы. В их рамках, как правило, развивались идеи кармической ответственности ритуала и поклонения личному Богу (Ишваре).

2. В более специальном смысле карма означает: а) объект действия — один из факторов реализации действия в грамматике и б) механическое движение — в вайшешике. Общепринятой рамкой интерпретации движения служит в этой школе система категорий, в которой движение выступает как один из шести факторов реальности (*padārtha*). Отсюда и вайшешиковская «анкета» для изучения движения: отношение движения и субстанции, движения и качества, движения и пространства и т.п. В «Вайшешика-сутрах» движение делится на пять классов: бросание вверх, бросание вниз, сжатие, расширение и хождение. В классификации Прашастапады различаются движения с участием сознания (частей тела человека и предметов, связанных с ними, например движение пестика в ступе) и бессознательные движения четырех стихий (*mahābhūta*) и манаса. Первым свойствен принцип сознательной мотивации, определяющей меру усилия человека, а также временные и пространственные координаты движения (продолжительность и направление). К специфическим движениям в стихиях относятся падение (для земли), течение (для воды), дыхание (для

воздуха). Движение огня, манаса и ряда других вещей объясняется действием «невидимых причин» (*adr̥ṣṭa*).

Всякий процесс движения состоит, по вайшешике, из дискретных моментов, в каждый из которых предмет разъединяется с одной точкой пространства и соединяется с другой, после чего движение прекращается. Чтобы начался новый момент этого процесса, требуется внешний толчок; при отсутствии его движение продолжается благодаря санскаре — особой способности тел сохранять свои предшествующие состояния (аналог понятия инерции). Одна из форм санскары — скорость (*vega*), другая — эластичность (*sthītisthāpaka*).

Таким образом, вайшешика сделала конкретные наблюдаемые движения предметом специального теоретического анализа, создав первую в Индии механистическую концепцию движения.

В.Г.Лысенко

МАЙЯ (санскр. *māyā*, иллюзия, видимость) — в индийской религиозно-философской традиции особая сила, или энергия, одновременно скрывающая истинную природу мира и помогающая этому миру проявиться во всем своем многообразии. Первое упоминание о майе содержится в «Прашна-упанишаде» (I.16), где она обозначает одну из божественных сил, способную создавать иллюзорные образы. В традиции веданты майя впервые появляется в «Мандукья-кариках» Гаудапады; именно здесь майя выступает как принцип, помогающий объяснить переход от реального, вечного и неделимого Брахмана к множественным и преходящим элементам мира. Вместе с тем у Гаудапады майя уподоблена иллюзорному сновидению, которое омрачает сознание отдельной души; выход за пределы майи рассматривается как «пробуждение» к истинному знанию. Концепция майи играет ключевую роль в адвайта-веданте Шанкары. Единственная реальность признается здесь за чистым Атманом-Брахманом, лишенным свойств и определений (*nirguṇa*); с точки зрения «высшей истины» с этим Брахманом никогда ничего не происходило, вселенная же обязана своим появлением грандиозной «космической иллюзии» — майе, которая и создает миражную «кажимость» предметов и многочисленных душ. Майя целиком зависит от Брахмана и рассматривается как его «сила», творческая потенция (*śakti*). Одновременно майя полностью совпадает с авидьей, т.е. «неведением» — не просто омраченностью отдельного сознания, но единственным способом нашего восприятия и рассуждения, «кажимостью» (*vivarta*), «наложением» (*adhyāsa*) и т.д. Майя не обладает той же степенью реальности, что и высший Брахман, однако она не может считаться и полностью нереальной; сама майя, равно как и вселенная, обязанная ей своим феноменальным

существованием, рассматривается в адвайте как *sad-asad-anirvacanīya*, т.е. «неопределимая в категориях реального и нереального». В Комментарии к «Брахма-сутрам» Шанкара выделяет шесть главных свойств майи: эта сила «лишена начала» (*anādi*), т.е. не имеет временных границ; она пресекается только истинным знанием (*jñāna-nivartya*); она одновременно действует как «сокрывающая завеса» (*avarāṇa*) и принцип «дробления» (*vikṣepa*), т.е. сила, проецирующая все многообразие мира; она принципиально «несказуема» (*anabhilāpya, anirvacanīya*); она представляет собой некую положительную сущность (*bhāva-gūṇa*), а не просто голое отрицание высшей реальности; наконец, ее локусом и опорой (*āśraya*) являются одновременно индивидуальная душа и высший Брахман. Если для Шанкары было принципиальным отождествление майи и авидьи, то позднейшие адвайтисты считали майю скорее онтологическим и космологическим основанием мира, тогда как авидья для них отражала степень неведения отдельной души. Вишишта-адвайта выступает с резкой критикой адвайтистской версии майи; Рамануджа считает учение Шанкары о майе прямой уступкой буддизму. Из «семи возражений» (*sapta-anuparatti*), выдвинутых Рамануджей против адвайты, главным можно считать как раз вопрос о «вместилище» (*āśraya*) и источнике майи. Для самого Рамануджи майя — это волшебная и благодатная сила Ишвары, обладая которой он реально творит мир. В кашмирском шиваизме майя считается вечной и реальной энергией Шивы, благодаря которой разворачивается иерархически организованная лестница сущего. Майя, по существу, персонифицируется здесь в образе Шакти — возлюбленной Шивы, которая олицетворяет собой свободное творчество Господа, его космическую «игру» (*līlā*).

Н.В.Исаева

МОКША (санскр. *mokṣa*, от глагольного корня *tis* — «оставлять», «покидать», «освободиться», через дезидератив *mokṣ* — «желать освобождения») — в индийской религиозно-философской традиции окончательное освобождение от сансары, т.е. дурной бесконечности все новых и новых рождений. Мокша, как одна из четырех целей человеческой жизни (*puruṣārtha*), превосходит три остальные (артху, или материальное благополучие, каму, т.е. чувственные радости, и дхарму, или морально-религиозный закон) и тем самым отменяет их; она предполагает выход из-под власти кармы. Представление о мокше сложилось уже в упанишадах, а затем было окончательно оформлено в философских даршанах.

С точки зрения ньяя-вайшешики мокша (называемая также *aravarga*) представляет собой отказ от каких бы то ни было свойств

или характеристик опыта; душа при этом освобождается от всяких уз, связывающих ее с телом, т.е. от любых ощущений и переживаний. К мокше можно прийти через постижение сущности категорий и следование этическим нормам; вместе с тем мокша здесь отнюдь не означает полного разрушения индивидуального «Я». Для пурва-мимансы мокша — это «высшее благо» (*nīḥśreyasa*), обычно отождествляемое с достижением «неба» (*svarga*); обретение такого блага зависит от неуклонного следования предписаниям Вед (*vidhi*); более того, движение к мокше уже заранее определено внутренней энергией становления (*bhāvana*), проявляющейся в императивных командах ведического откровения. В учении санкхьи мокша понимается как разделение сознания (Пуруша) и первоматерии (Пракрити); это возвращение Атмана, или Пуруши, в свое изначальное чистое (*kaivalya*) состояние, когда он перестает ложно отождествлять себя с образованиями Пракрити, в том числе и с эмоционально-психическими особенностями личности.

Наиболее последовательно трактует мокшу в духе учения упанишад адвайта-веданта Шанкары. Мокша здесь — это реализация истинной сущности Атмана, иначе говоря, внезапное постижение адептом абсолютного тождества Атмана и высшего Брахмана. Подобно пурва-мимансе, адвайта также считает опору на Веды принципиально важной для освобождения, однако в учении Шанкары акцент смещается с непреложных команд и ритуальных предписаний на так называемые «великие речения» (*mahāvākya*): «Ты еси То» («Брихадараньяка-упанишада», III.9; «Чхандогья-упанишада», VI.8.7), «Этот Атман есть Брахман» («Брихадараньяка-упанишада», II.5.19) и др.; эти речения лишены прагматической ценности, они никуда не ведут и никого не воспитывают, они лишь помогают сменить угол зрения, подводя адепта к моменту, когда для него окажется возможным внезапный переворот и прорыв к истинной реальности. С точки зрения адвайты накопление «благих заслуг» (*puṇya*) — это всего лишь предварительное условие, необходимое, но отнюдь не достаточное для достижения мокши. Тот, кто платит аскезой, благочестием или любовью, получает всего лишь «благую долю» (*bhāga*) в новом рождении; это не более чем способ ориентации в мире кармы, не выводящий за ее пределы. По словам Шанкары, «все эти обряды и средства, ношение священного шнура и тому подобное полностью отделены от постижения единства с высшим Атманом» («Упадеша-сахасри», 1.30). Если в вишишта-адвайте Рамануджи душа постепенно продвигается к освобождению, накапливая знания, опираясь на собственные благие поступки и помыслы, а также на любовь и помощь персонифицированного Бога-творца Ишвары, то в адвайте любые вспомогательные средства оказываются недостаточными и ущербными, ничем не помогая адепту в достижении мокши. Потому-то, с точки зрения Рамануджи, даже после выхода

из сансарного круга перерождений душа преображается, но сохраняет свою индивидуальность — своего рода сжатую историю своих прежних рождений, между тем как для Шанкары мокша, тождественная высшему Брахману, абсолютно противопоставлена эмпирическому миру, а реализация освобождения предполагает снятие индивидуальных особенностей личности. Мокша в адвайте определяется лишь апофатически, через снятие всех свойств и характеристик; она «недвойственна» (*advaita*) и «лишена качеств» (*nirguṇa*). Вместе с тем, в отличие от буддийской нирваны, обретение мокши в адвайте — это «достижение уже достигнутого» (*prāptasya prāpti*), иными словами, освобождение не просто задано как «цель человека» (*puruṣārtha*), к которой следует стремиться; мокша, тождественная высшему Брахману и чистому Атману, «предшествует» эмпирическому миру и предполагает его. В отличие от относительной реальности вселенной, освобождение реально абсолютно, и потому оно существует до и помимо всей иллюзорной игры творения (*līlā, māyā*).

Несмотря на крайний радикализм санхьи и особенно адвайта-веданты в их подходе к мокше, именно эти два учения разделяют идею, касающуюся практической реализации освобождения. В отличие от прочих ортодоксальных школ индийской философии, они допускают возможность так называемого освобождения при жизни (*jīvanmukti*). Согласно этому представлению, мокша отменяет действие всей кармы, связывающей данного индивида, за исключением той, что уже начала «приносить плод» (*prarabdha-karma*), иначе говоря, той кармы, инерция которой уже действует. В этом случае адепт, достигший освобождения, сохраняет свое тело вплоть до естественной смерти, вместе с тем уже не чувствуя себя связанным этим телом. На этой стадии атман уже осознает себя как *sākṣin*, т.е. внутренний свидетель актов восприятия и действия, отличающий себя от соответствующих ментальных функций. Ему больше не приходится заботиться о сообразовании своего поведения с моральными и религиозными нормами: те не имеют над ним никакой власти, но теперь чистота и благо сопровождают его без каких-либо специальных усилий. Прочие ортодоксальные школы полагали, что полное освобождение возможно лишь при «сбрасывании тела» после смерти (концепция *videha-mukti* — освобождение без тела).

Н.В.Исаева

НИРВАНА (санскр. *nirvāṇa*, пали *nibbana*, угасание, потухание) — в индийской религиозной мысли высшая цель всех живых существ (адживика, джайнизм и др.); одно из ключевых понятий буддизма, обозначающее трансцендентное состояние, достигнутое Буддой

в результате познания четырех благородных истин и прохождения восьми ступеней медитации (*dhyāna*). Состояние нирваны предполагает полное искоренение аффектов и эгоцентрических привязанностей (*kleśa*, *aśaya*), которые «подпитывают» процесс перерождения (*saṃsāra*), поэтому ее наступление часто сравнивают с потуханием огня по истощении запасов топлива. В текстах нирвана нередко описывается в чисто отрицательных терминах, как отсутствие некоторых фундаментальных свойств сансарного бытия — прежде всего духкхи. Но в пику попыткам толковать нирвану как чистое ничто Будда иногда определяет ее как бесконечное и блаженное состояние.

В отношении Будды к нирване можно усмотреть определенное приспособление к уровню аудитории. Он стремился к тому, чтобы нирвана не только служила контрастом привычной практике своих слушателей, но и представлялась им привлекательной целью. Вряд ли большинство последователей Будды вдохновилось бы идеалом «ничто» (кстати, именно так интерпретировали нирвану многие европейские мыслители, видящие в буддизме форму нигилизма); поэтому для них он говорит о блаженстве, для более «продвинутых» — о прекращении сознания.

Нирвана не обязательно влечет за собой физическую смерть. Смерть архата, буддийского святого, уже пережившего нирвану, называется «высшей нирваной» (*parinirvāṇa*). Считается, что достигшие ее совершенно исчезают из всех существований, миров и времен, поэтому бодхисаттвы (будущие будды), пекущиеся о благе других существ, откладывают свой окончательный уход для того, чтобы помочь им облегчить свою участь.

В махаяне нирвана отождествляется с «пустотой» или «относительностью» (*śūnyatā*), «неизменной сущностью Будды» (*dharma-kāya*) и «конечной реальностью» (*dharma-dhātu*). Нирвана является здесь не результатом процесса (в противном случае она была бы еще одним преходящим состоянием), а высшей вечной истиной, которая подспудно содержится в эмпирическом существовании (идея тождества нирваны и сансары).

В.Г.Лысенко

ПРАКРИТИ (санскр. *prakṛti*, природа, производящее начало) — одно из двух первоначал мира в дуалистической философии классической санхьи, являющееся одновременно его Первоматерией, действующей причиной и даже дизайнером мироздания. Синонимы Праkritи — «непроявленное» (*avyakta*) и «основное» (*pradhāna*). Праkritи является особым модусом взаимоотношения трех гун, состоянием их «равновесия». Как непроявленное первоначало мира Праkritи противо-

поставляется остальным 23 «проявленным» началам, являющимся ее эманатами и, как особое состояние трех гун, наряду с ними — Пуруше. По «Санкхья-карикe», Пракрити в качестве материальной причины мира содержит все его феномены в недифференцированном состоянии (доктрина паринама-вада), но сама является началом «тонким» — сверхчувственным (ст. 8), постулируемым на основании абстрактного умозаключения. Как единая Первоматерия Пракрити, или единое непроявленное первоначало, выводится из: 1) «ограниченности» всех феноменов; 2) их гомогенности; 3) наличия общей для них потенциальности; 4) видовых различий между следствиями и причиной; 5) «слияния» следствий с их причинами в конце каждого космического периода (ст. 15–16). Комментаторы акцентируют момент однородности феноменов, имеющих «трехгунную» природу, и необходимость недопущения regressus ad infinitum (если не признать Пракрити конечным основанием мировых причин, придется допустить их бесконечный ряд). Как действующая причина Пракрити, аффицируемая присутствием пуруш, «развертывает» миры в неизменной последовательности эманаций и периодически «свертывает» их в обратном порядке. Пракрити «обеспечивает» и трансмиграцию, снабжая тонкое тело (sukṣma-śarīra) безграничными возможностями перевоплощений (ст. 42). Наконец, в качестве целеполагающего начала Пракрити (в противоречии с ее «бессознательностью») заботится о «вкушении» пурушами объектов и их же освобождении от этого опыта и от нее же самой, служа им наподобие бескорыстной возлюбленной (ст. 56–60).

В.К.Шохин

ПУРУША (санскр. puruṣa, муж, человек) — второе космическое первоначало в дуалистической онтологии, находящееся в отношении взаимодополнения с Пракрити и соответствующее духовному началу в качестве «чистого субъекта». Пуруша в «Санкхья-карикe» «конструируется» через отрицание родовых характеристик трех гун и их модусов: он лишен самой «гунности», не-различения, объектности, общности, бессознательности и способности к порождению чего-либо (ст. 11). Доказательства существования Пуруши: 1) предназначенность всего составного (структурность мира и психофизического агрегата индивида) для «другого»; 2) необходимость наличия противоположности всему «трехгунному»; 3) необходимость наличия «управляющего» начала; 4) необходимость существования «вкушающего» (bhokṛ), или субъекта опыта; 5) наличие деятельности, направленной на «освобождение» (ст. 17). Доказательства множественности Пуруши: 1) неодновременность рождений, смертей и «распределенность» способностей

индивидов; 2) несовпадения в их деятельности; 3) преобладание у различных индивидов той или иной гуны (ст. 18). Собственные же характеристики Пуруши — сама его субъектность, «изолированность», индифферентность, созерцательность и бездеятельность (ст. 19). Согласно комментаторам, Пуруша совершенно пассивен при «работе» гунных начал, подобно тому как отшельник, зашедший на поле, непричастен работающим там земледельцам. Пуруша — это «световое» сознание-присутствие: чувствование, воление и само познание осуществляются не им, а гунными психическими способностями, но без него они, как бессознательные, также не способны осуществлять эти функции. Созидания космоса обуславливаются тем, что он каким-то образом выводит из «равновесия» гуны, составляющие Пракрити, а закабаление Пуруши — тем, что он каким-то образом ассоциирует себя с названными и реально непричастными ему функциями. Цель мирозидания — освобождение Пуруши от этого закабаления, которое осуществляется также не им, но самой Пракрити.

В.К.Шохин

ПУРУШАРТХА (санскр. *puruṣārtha*, цель человека) — важнейшая категория индуистского мировоззрения и индийской «практической философии», означающая основные цели человеческого существования. Первые свидетельства о пурушартхах восходят ко II в. до н.э., к комментарию грамматиста Патанджали на сутры Панини (II.2.34), где дважды упоминаются вместе дхарма и артха. В первые века новой эры уже складывается система трех пурушартх (*trivarga*), в которую помимо двух названных целей включается и кама — успех в чувственных удовольствиях. Отдельные теоретики пытались различать значимость трех пурушартх, однако преобладающая тенденция была связана с их гармонизацией (см., к примеру, «Законы Ману», II.224), но определенное предпочтение в целом отдавалось дхарме. Пурушартхи соотносились со стадиями жизни индивида (*āśrama*): по «Камасутре», в детстве предпочтение уделяется артхе, в молодости — каме, в старости — дхарме (I.2.2–4), но подобные распределения, как и попытки соотнести пурушартху с варнами или «специальностями», не имели нормативного характера. В «Законах Ману» три пурушартхи соотносятся с тремя гунами санкхьи: дхарма ассоциируется с саттвой, артха — с раджасом, кама — с тамасом (XII.38). К середине I тыс. н.э. к трем пурушартхам добавляется четвертая — мокша, или освобождение от перевоплощений и страданий, и триада пурушартхи расширяется до тетрады (*catuṣvarga*). По верному мнению французского индолога Ш.Маламуда, в данном случае сработала известная общекультурная нумерологическая парадигма 3 + 1.

Примерно с VII в. категория пурушартхи становится предметом дискурса в философских системах. Уддйотакара вводит ее в предисловие к своему субкомментарии к «Ньяя-сутрам». Джаянта Бхатта во вступлении к «Ньяя-манджари» утверждает, что значение Вед, пуран, дхармашастр и т.д. в том, что они учат о реализации пурушартхи, а Вьомашива — что вайшешика заинтересована только в «освобождении», а не в трех остальных пурушартхах. Хотя самое раннее ведантийское упоминание о пурушартхе содержится уже в «Брахма-сутрах» (III.4.1), серьезное рассмотрение соответствующей проблематики начинается с полемики ведантистов с мимансаками. Так, Шанкара в «Брахмасутра-бхашье» отрицает, что пурушартха — познание дхармы, которое ведет лишь к «процветанию», и здесь же констатирует, что «постижение Брахмана является целью человека» (I.1.1). Рекомендации упанишад устраниваться от внешних объектов значимы, потому что привязанность к ним препятствует достижению «высшей пурушартхи» (I.1.4). «Аргументация от пурушартхи» является решающей и в полемике Шанкары с мимансаками, вайшешиками и найяиками в связи с природой души: если она активна, то не может по определению достичь «освобождения» (как огонь не может перестать жечь), а это противоречит самой идее пурушартхи (II.3.40). Наконец, для него бесспорно, что пурушартха реализуема лишь посредством знания (III.4.1). У его современника Мандана Мишры цель человека — сам Брахман, идентичный прекращению всех страданий и одновременно высшему блаженству и просветленности; если же его блаженство не постигается, то у нас нет пурушартхи («Брахмасиддхи») I.5, IV.4). Ученик Шанкары Сурешвара прямо указывает мимансакам на то, что предписания целесообразны, поскольку они ведут к реализации человеческой цели, но тексты упанишад, не содержащие предписаний, значимы сами по себе, так как они учат о единстве Атмана и Брахмана — высшей пурушартхе. В позднее средневековые концепции пурушартхи вводят в свою систему и санкхьяики. Уже в начальном афоризме «Санкхья-сутр» заявленная цель учения санкхья — устранение трех видов страданий — определяется как «конечная цель человеческого существования» (I.1). С позиции соответствия пурушартхе составитель этих сутр отвергает философию как мимансаков, так и буддистов (I.47, 82–83; V.78–79).

Хотя в индологической историко-философской литературе принято считать концепцию пурушартхи индийским вариантом теории ценностей (*аксио-логия*), эта интерпретация некорректна. Индийские системы, с одной стороны, не знают самой категории ценности как таковой, с другой — отрицают саму абсолютную ценность индивидуальной личности, на чем строится современная аксиология по крайней мере уже начиная с «Основоположения к метафизике нравственности» И.Канта (1785). Потому концепцию пурушартхи правильнее соотно-

силь с тем, что можно было бы условно назвать *тело-логией*, учением о целях и интересах.

В.К.Шохин

САНСАРА (санскр. *samsāra*, прохождение, протекание) — основной термин индийской философии для обозначения трансмиграции, повторных рождений, реинкарнаций, в результате чего после распада одной телесной оболочки происходит соединение бестелесного начала индивида с другой, сопровождаемое приобретением соответствующих основным результатам предшествующего существования ментальных, перцептивных и деятельных способностей. Сансара укоренена в незнании субъектом своей истинной природы, является результатом действия закона воздаяния, актуализируется с неизбежно вытекающими из этого незнания страстями и сопровождается разнообразными страданиями. Сансара — единая иерархическая лестница перевоплощений, по которой бесчисленные индивиды восходят либо нисходят в зависимости от баланса заслуги или порока (*puṇya* и *rāya*), сложившегося в предыдущих воплощениях (прежде всего в последнем). Сансара безначальна, а потому безначален и сам мир как сцена этой игры, в которой актеры-индивиды должны переодеваться в разные телесные костюмы в силу прорастания кармических «семян» (богов, демонов, людей, животных, растений и даже, в соответствии с общеиндийским панпсихизмом, неодушевленных объектов), но для некоторых индивидов, устранивших незнание (*avidyā*), она может иметь конец, который совпадает с достижением «освобождения» — мокши как высшей цели человеческого существования. Впервые термин сансара встречается в упанишадах. Согласно «Катха-упанишаде», те, кто не наделен распознаванием, рассудительностью и «чистотой», обречен на постоянное «возвращение в сансару», тогда как обладающий противоположными качествами «больше не рождается» (III.7–8), а в «Майтри-упанишаде» (VI.28), отражающей влияние буддийского мировоззрения, уже прямо говорится о «круге сансары» (*samsāra-cakra*). В этих представлениях о сансаре все направления индийской мысли (кроме материалистов чарваков-локаятиков, отрицавших ее в принципе, и фаталистов адживиков, отрицавших результативность действий индивида) были едины. Расхождения касаются трактовки субъекта сансары и самой «серьезности» описанной выше космической сансарной игры. Буддисты мыслят субъект сансары как единство «бессубъектных» скандх; джайны, найяики, вайшешики и мимансаки — как реально активное духовное начало; санкхьяики и йогины — как агрегат составляющих тонкого тела (*sūkṣma-śarīra*), «вкушающих» опыт за ложно относящего его к себе «чистого субъекта» — пурушу; веданти-

сты — как дживу — душу, не знающую своего реального единства с Брахманом. Элементы иллюзионизма в трактовке сансары содержатся в санкхье, в еще большей степени у ведантистов, где сансара — важнейший «продукт» Незнания. Нагарджуна же в «Мулямадхьямика-карикe» настаивает на том, что сансара и нирвана различны лишь с точки зрения эмпирической истины, тогда как в перспективе истины конечной нет ничего, что их разделяло бы, и их «границы» совпадают (XXV.19–20).

В.К.Шохин

А.В.Смирнов

Арабская традиция

Представленные здесь категории не являются тем, что принято называть «универсалиями культуры» в том смысле, в каком этот термин употребляется в ряде статей этого сборника. Они скорее представляют собой понятия, сквозь которые наиболее явственно просвечивает способ формирования смысла, который был господствующим в классической арабской культуре. Иначе говоря, они не просто сообщают читателю некое позитивное знание о малоизвестной ему культуре, но и стремятся показать, как в этой культуре *формировалось* всякое знание, каким *процедурам* следовало рассуждение, если его автор хотел достичь соответствия критериям «разумности» и «здравомыслия». В этом плане данные процедуры универсальны — поскольку они проявляются в формировании *любого* содержания. Данные материалы иллюстрируют основную мысль, выраженную в моей статье: для понимания инокультурного мышления важно не обладать фиксированной суммой позитивного знания, а понимать, как это *инологичное* мышление выстраивает свое рассуждение и как оно приходит к своим результатам.

Категории, наиболее удачно, с моей точки зрения, описывающие процедуры смыслоформирования, характерные для классической арабской культуры, расположены не в алфавитном, но и не в случайном порядке. Первыми описаны две пары категорий: «явное–скрытое» и «основа–ветвь», — имеющие метатеоретический статус и организующие процедуры мышления в различных науках. Такая важная для арабского теоретического мышления категория, как «смысл», может быть правильно постигнута только благодаря пониманию процедуры соотнесения явного и скрытого. Учет этой же процедуры принципиален для понимания характера познания и достигаемого благодаря ему истинного знания. Пара «основа–ветвь» скорее проявляется в понимании противоположности и в том, как выстраивается доказательство, хотя пара «явное–скрытое» не теряет своего значения и в данных случаях. Обе эти пары определяют смысловое наполнение и «поведение» такой категории, как причинность. Процедурными факторами обусловлено отнесение категорий «необходимость» и «возможность» к важ-

нейшим онтологическим, равно как введение в этот ряд непривычной для европейского восприятия категории «утвержденность» в ее соотношении с «существованием» и «несуществованием». Этот список замыкает «действие», для понимания которого учет процедурных факторов столь же существенен. Таким образом, категории обсуждаются в следующем порядке: *явное, 'асл, смысл, истина, знание, противоположность, доказательство, причина, необходимость, возможность, утвержденность, существование, сущее, действие.*

ЯВНОЕ (*zāhir*) — фундаментальное понятие арабского теоретического мышления, употребляется в паре с понятием «скрытое» (*bāṭin*). Модель «явное—скрытое» служит общетеоретической парадигмой. Явное и скрытое могут быть различаемы в области и вербального, и реального. Для слова явным служит его звуковая или графическая оболочка, скрытым — смысл; для вещей явное представлено воспринимаемыми качествами или событиями, скрытое — обосновывающими их «смыслами», сенсительными или интеллигибельными, существующими в вещах (см. *Смысл*). Кроме того, в качестве явного и скрытого могут рассматриваться и два смысла, например явный и скрытый смыслы текста. Для определения соотношения явного и скрытого принципиальную роль играет представление о том, что они составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга, причем ни одно, ни другое не обладает исключительным статусом истинности. «Истиной» (*ḥaḳīqa*) именуется такое соотношение явного и скрытого, когда одно правильно представляет другое. Поэтому ни явное, ни скрытое не должны пониматься как подлинность вещи одно в отрыве от другого; с чем связано отрицательное отношение в арабской мысли как к захиритам, отдававшим предпочтение явному и не допускавшим равноправности перехода к скрытому в толкованиях авторитетных текстов, так и к батынитам, считавшим, что скрытая сторона вербального или реального может рассматриваться как более ценная в сравнении с явным.

Хотя явное может ассоциироваться и с внешним как находящимся на поверхности (так, могут различаться «явные» органы чувств в противоположность «скрытым» под кожным покровом), оно существенно отличается от внешнего как внеположного (*ḥāridj*, *ḥāridжий*) именно своей прямой связанностью со «скрытым». Соответственно и «скрытое» всегда предполагает явленность и этим отличается от «спрятанного» (*ḥaḳий*) или «сокрытого» (*zayb*) как недоступного взору или познанию, недостижимого.

В теории познания явленность связывается с очевидностью: явное не нуждается в определениях, схватывается непосредственно и служит основой разьяснения прочего. Процесс познания понимается как

«выявление» (*изхār*) тех смыслов, которые стоят за явным вещи (чувственное или интуитивное познание) либо содержатся в качестве неявного смысла в уже эксплицированном знании (рациональное познание, силлогистика). Явленность поэтому связывается с «выясненностью» (*байān*) как самоочевидностью либо дискурсивной доказательностью.

Диалектика явного—и—скрытого как отношения Первоначала к мирозданию развита в «Книге гемм» (*Kitāb al-fuṣūṣ*), автором которой считается ал-Фārābī: явленность понимается как эксплицированность всех следствий Первоначала (т.е. градаций бытия), без чего Первоначало не может быть самим собой, тогда как скрытость его состоит в неявленности его как такового, так что явленность и скрытость невозможны одно без другого и ведут одно к другому. Выявление скрытого поэтому понимается не только в эпистемологическом, но и в онтологическом плане как «осуществление» (*taḥaqquq*) функции Первоначала. В дальнейшем, в суфизме, «выявление» (*зухūr, изхār*) начинают отличать от «проявления» (*таджаллин*).

В исмаилизме хотя и признается, что в любой вещи выделяются ее явное и скрытое, особое значение имеет рассмотрение явного и скрытого поклонений (поклонения знанием и действием), обуславливающих друг друга. Выявление скрытых структур мироздания по явным считается составляющим особенность исмаилитской методологии познания (см. *Знание*).

У Ибн 'Арабī форма как явное вещи устойчиво противопоставляется ее смыслу как скрытому. Вместе с тем квалификация той или иной стороны вещи и миропорядка в целом в качестве явной, а другой как скрытой у Ибн 'Арабī не фиксирована. Если рассматривать отношение между вечностной и временной сторонами миропорядка по модели «основа—ветвь» (см. 'Асл), то любая из них может быть принята в качестве «основы», в зависимости от того, с какой начинается круг рассуждения, а значит, и в качестве явного, ведущего к своему скрытому. Соответственно в любой вещи и явным и скрытым могут равно выступить и «Истина» и «Творение».

'АсЛ (основа, корень) — термин, употребляемый в фикхе, классической арабской филологии и философии. Наряду с конкретными значениями в каждой из этих наук понятие 'асл приобретает метатеоретический статус, когда служит для упорядочения терминологии и обобщенного описания рациональных процедур получения знания. 'Асл, как правило, соотносится с *фар'* (ветвь), хотя может функционировать и без последнего. Наиболее общими значениями термина 'асл являются безусловная несомненность, предшествование своей «ветви» (временное или логическое) и приоритет перед ней. 'Асл не обязатель-

но служит генетической основой для «ветви», а отношение «основа-ветвь» не обязательно совпадает с отношением «общее-частное» (*'āmm-ḫāṣṣ*) или «общее-единичное» (*куллий-джуз'ийй*). Соотношение *'асл-фар'* является одним из основополагающих для классического арабского мышления. Оно близко к отношениям *zāhir-bāṭin* и *лафз-ма'нан* (см. *Явное, Смысл*), хотя и не совпадает с ними.

В фикхе выделяется несколько значений понятия *'асл*. «Основами фикха» (*'уṣūl ал-фикх*) называется наука, устанавливающая классификацию источников права и исследующая процедуры доказательства. В плане характеристики источников права «основами фикха» именуются Коран и сунна, содержащие «незыблемые нормы» (*наṣṣ*, букв. «текст»), которые не должны подвергаться сомнению или перетолковываться с потерей их смысла. На основе таких норм могут выводиться новые нормы, касающиеся случаев, не зафиксированных в Коране и сунне. Для этого служит *қийās* (соизмерение), в котором стремятся установить отношение исследуемого казуса к зафиксированному в источниках-*'асл* как отношение «ветви» к «основе» (см. *Доказательство*). Третье значение термина «основа фикха» — общее правило (*'асл куллийй, қā'ида куллиййа*) в отношении выводимых из него норм. Такой вывод называется «ветвление» (*тафрӣ'*) или «вывод ветвей из основ» (*тахрӣдж ал-фуру'* *'алā ал-'уṣūl*). Установление его правил составляет специальную дисциплину, развитую в позднем средневековье (Джалāl ад-Дйн ал-'Иснавӣ, ум. 1370/71, и др.). «Основы фикха» как общие правила были сформулированы достаточно поздно благодаря обобщению конкретных постановлений факихов. Поэтому «основы фикха» как общие правила не являются абсолютными принципами права, допуская многочисленные исключения; кроме того, отдельные правила не связаны между собой какими-либо обобщающими принципами. Формулировка «основ фикха» не привела к кодификации мусульманского права, хотя в качестве попытки в этом направлении можно рассматривать «Свод юридических норм» (*Маджаллат ал-аḫкām ал-'адлиййа*), опубликованный в конце XIX в. в Стамбуле и включивший 99 «общих правил».

В качестве специального термина в собственно фикхе *'асл* может означать: состояние, предшествующее рассматриваемому моменту (например, состояние ритуальной чистоты — *тахāра*) и считающееся сохранившимся несмотря на сомнение в этом согласно принципу «сомнение не уничтожает уверенность»; родителей или предков человека; наследников, полностью получающих обязательную долю наследства, в отличие от второстепенных, чья доля может варьироваться; оригинал вещи в отношении к ее эквиваленту (*бадал*); автора хадиса в отношении его передатчика; основные фонды (дома, деревья) в отношении к получаемому с них доходу; человека, взявшего в долг, в отношении к гаранту его долгового обязательства. Кроме того,

ханафиты под «основой вещи» понимают характеристики, существенные для установления ее существования или несуществования. В таком случае «основа» соотносится не с «ветвью», а с «атрибутами» (*ваṣṣ*). Различение «основы» и «атрибутов» вещи дает основание для различения понятий «недействительное» (*bāṭil*) и «испорченное» (*fāṣid*): первое характеризует вещь как «несостоявшуюся» (*ḡayr mун 'aḡid*), а второе — как состоявшуюся, но имеющую изъян (*ḡaṣil*).

В филологии '*aṣl* имеет несколько значений. Под '*aṣl* понимается корень слова, т.е., как правило, три *ḫarfa* (согласных с сопровождающими их гласными или без них), которые при присоединении к ним морфем образуют слово. '*Aṣl* в морфологическом или синтаксическом анализе означает логически исходную, полную форму слова или фразы, за счет трансформации которой получается реально функционирующая в языке, называемая «ветвью». Такая трансформация подчинена строгим правилам, что позволяет описать морфологию и синтаксис, практически не прибегая к понятию «исключение». Классическая арабская филология предпочитает упорядочивать лексический и синтаксический материал с помощью отношения «основа—ветвь». Восстановление формы-'*aṣl* по реально действующей в языке форме-«ветви» называется *taḡdīr*, а сама такая форма-'*aṣl* — *muḡaddar* («восстанавливаемая»). Восстановление (*taḡdīr*) логически противоположно ветвлению (*taḡrī'*). В дальнейшем термин '*aṣl* начал употребляться в филологии аналогично своему значению в фикхе — «общий принцип», «общее правило». В этом направлении разрабатывались '*uṣūl an-naḫw* (основы грамматики).

В философии '*aṣl* употребляется в соответствии с общим значением предшествования и приоритета, а также для обозначения общего правила или принципа. Первопричина может именоваться *ṣabaḅ* '*aṣl* (изначальная причина). «Основами» являются четыре первоэлемента в противопоставлении к их смешению (*mizādj*). Душа является основой-'*aṣl* в отношении ветвей—телесных сил, «страсть» (*ṣaḫwa*) составляет основу для своей ветви — гнева (*ḡaḍaḅ*). Универсалия (например, человечность) может именоваться «первоосновой природой» (*ṭabī'a* '*aṣliyya*) и противопоставляться «особи» (*ṣaḫṣ*). Тезисы философского учения могут также именоваться '*aṣl* в отношении к разворачивающим их «ветвям» (Ибн Сīnā). Наряду с этим '*aṣl* продолжает пониматься как негенетическая основа: пророк является основой-'*aṣl* для своих последователей, изначально данный людям Закон представляет собой основу-'*aṣl* в отношении сменявших его (ал-Кирмānī). Ас-Сухравардī наряду с термином '*aṣl* использует синонимичный ему *ṣinḫ* (корень). Ибн 'Арабī называет «основой» существования мира его движение из небытия в бытие. В соответствии с концепцией неразделимой двойственности Бога-Истины и Творения, предполагающей возможность их взаимного перехода, в качестве '*aṣl*

может пониматься как Бог, так и Творение в зависимости от того, с какой стороны бытия, вечностной или временной, начинается рассмотрение их взаимоотношения.

СМЫСЛ. Понятие «смысл» (*ма'нан*) является одним из фундаментальных для классической арабской философской и в целом теоретической мысли. Понимание отношения смысла к вещи, соотношение понятия «смысл» с понятиями «означаемое» (*мадлӯл*) и «знак» (*'алам*) существенно отличаются от выработанного в западной традиции. В качестве фундаментального понятия смысл практически не получает определения у арабских мыслителей, однако его содержание вытекает из универсально признаваемой теории указания на смысл, согласно которой на смысл указывают (*далāла*): «выговоренность» (*лафз*), «письмо» (*хатт*), «жест» (*ишāра*, в том числе мимика), «положение пальцев» (*'ақд*, развитое среди дописьменных арабов сложное искусство счета на пальцах) и «положение вещей» (*насба*). Поскольку все отношения указания центрированы на смысл, он сам ни на что не указывает, но, напротив, служит последним основанием всякого разъяснения. «Слово» (*калима*) понимается как единая структура, в которой «выговоренность» связана со смыслом отношением указания. Эта связь понимается не как случайная, но как «истинная» (*хақйқа*), и этим «выговоренность» отличается, с одной стороны, от «бессмысленного звука» (*савт*), который не передает смысл, а с другой — от «знака» (*'алам*), который может быть произвольно установлен для указания на какие-то вещи, как имя собственное указывает на человека произвольно, не передавая никаких его существенных признаков. С пониманием связи между выговоренностью и смыслом как неслучайной и передающей существенные признаки связаны и характерные черты трактовки истины, особенно в ранней арабской философии (см. *Истина*).

Как в философии, так и в филологии смысл понимается как номинально отличный от выговоренности, благодаря чему дает приращение знания в сравнении с выговоренностью. Переход от выговоренности к смыслу называется «пониманием» (*фахм*), в связи с чем термин «понимаемое» (*мафхӯм*) употребляется как синонимичный «смыслу». Понимание наступает автоматически у всех носителей языка и дает им «истину» (*хақйқа*), т.е. смысл сказанного. Такому истинному пониманию смысла противопоставляется «иносказание» (*маджāз*), когда выговоренность намеренно ставится в соответствие не своему, а другому смыслу. Типология иносказания, разрабатывавшаяся в арабской поэтике и риторике, отличалась от аристотелевской. Пара «выговоренность—смысл» описывается с помощью другой фундаментальной пары терминов — «явное—скрытое» (*зāхир—бāтин*, см. *Явное*), поэтому

«понимание» оказывается «выявлением» (*изхār*), т.е. превращением скрытого смысла в явленное. Трактовка процедур получения знания в философии в значительной мере зависит от этого представления о выявлении смысла.

Разные варианты сочетания смысла с выговоренностью, в зависимости от объема и содержания смысла, дают основание для определения понятий «словарный состав» (*калим*), «речь» (*калām*), «речение» (*қавл*), «суждение» (*қадиййа*) и т.п., которые как понятия отличаются от *нутқ* — «способности к речи», служащей признаком разумности. Как правило, считается, что смысл каждого уровня языковой общности (слова, словосочетания, фразы) един, причем смысл более высокого уровня не сводится к сочетанию смыслов низшего уровня, поскольку несколько осмысленных слов, даже если они составляют грамматически правильную фразу, останутся для воспринимающего «бессмысленным звуком» (*савт*), не передающим смысла, если не выполняется ряд условий понимания, главным из которых является известность субъекта высказывания, составляющая «опору» (*санад*) целостного смысла. Вместе с тем номинально смысл, как правило, множествен, поэтому можно говорить о «части смысла» (*джуз' ал-ма'нā*) даже на уровне слова. Теория, как правило, утверждает взаимно-однозначное соответствие выговоренности и смысла, без чего было бы невозможно «истинное» указание на смысл. Вместе с тем в лексикографии и риторике признается возможность наличия разных смыслов у одной и той же выговоренности и возможность указания на один и тот же смысл с помощью разных выговоренностей, хотя понятие «одинаковости» смысла в таком случае полагается интуитивно ясным и не определяется.

Расширение роли понятия «смысл» в философии связано с пониманием его отношения к вещи, которое схоже с соотношением смысла и выговоренности. С этой точки зрения смысл понимается как стоящий за вещью как явленностью и составляющий ее скрытое, причем отношение между явным и скрытым понимается как истинное (явленное точно соответствует скрытому, и наоборот). В связи с этим используется сочетание «понимаемое вещи» (*мафхūм аш-шай'*), обозначающее ее смысл. Так понятый смысл выступает как фундаментальное основание вещи и происходящих с ней изменений, которое может служить разъяснению других понятий, но само не разъясняется через них. К понятию смысла вещи могут сводиться ее акциденции и атрибуты (калам, исмаилизм, суфизм) или универсалии, получающие воплощение в вещи (арабоязычный перипатетизм, суфизм). Отношение указания вещи на свой смысл является замкнутым бинарным отношением, параллельным указанию выговоренности на смысл, причем смысл в двух случаях может оказываться номинально идентичным. Редким примером исключения из этого общего для философии

понимания отношения вещи, слова и смысла является позиция Нафйр ад-Дина ат-Тусй, который в духе аристотелизма считает смысл наличествующим в уме и прямо связанным с вещью «естественным» образом, тогда как звук или письменный знак произвольно связывается с этим смыслом.

ИСТИНА в арабской мысли понимается в наиболее общем плане во-первых, как правильность соотношения между «явным» (*zāhir*) и «скрытым» (*bātin*; см. *Явное*), когда эти две стороны соответствуют друг другу, а во-вторых, как связанная с этим «утвержденность» (*ṣabāt*) и «необходимость» (*wudjūb*) вещи. Так понятая истина обозначается терминами *ḥaqīqa* или *ḥaqq*, противоположностью служит *butlān* (недействительность). В качестве «скрытого» рассматриваются, как правило, «смыслы», и соотношение «явное-скрытое» в силу особенностей понимания категории «смысл» (см. *Смысл*) выступает в двух аспектах — как отношения «выговоренность-смысл» и «вещь-смысл». Поэтому истина-*ḥaqīqa* выражает онтологический аспект не более, чем эпистемологический, что проявляется во многих производных этого понятия. Например, *ḥaqqāqa* означает «обеспечить истину», т.е. либо осуществить нечто в бытии, либо постичь истину вещи: в том и другом случае речь идет о становлении «смыслов» как действительных, будь то вовне или в уме человека. Обладание истиной оказывается поэтому первым условием действительности вещи, и на этой основе различаются противоположное истине понятие «недействительность» (*butlān*), когда вещь или высказывание вовсе не может состояться, и «испорченность» (*fasād*), когда вещь или высказывание состоялись, но имеют какой-то изъян (см. *'Aql*). Принципиальной особенностью такого понимания истины оказывается также невозможность рассматривать истину вещи отдельно от самой вещи или до вещи, поскольку она заключается в действительной осуществленности вещи. С этим связано и понимание термина *ḥaqīqa* (истинность), входящего в семейство понятий, группирующихся вокруг идеи сущности: он выражает реальную осуществленность тех смыслов, которые фиксируются в «чтойности» (*māxīyya*) вещи.

Все философские направления и школы считали истину (*ḥaqq*) важнейшей характеристикой Первоначала (в исмаилизме — Первого Разума), хотя наиболее плодотворная разработка этого понятия осуществлена в арабоязычном перипатетизме и суфизме. Ибн Сйнā рассматривает истину как фундаментальное свойство Начала, установление которого не зависит ни от чего другого, но логически вытекает из самого этого понятия. Выражающий понятие истины термин *ḥaqq* является масдаром (отглагольным существительным) и употребляется Авиценной в значении действительного причастия (что допускается

арабской грамматикой), так что Первоначало понимается как «обеспечивающее истину», прежде всего — самого себя, но также и всех прочих вещей, т.е. поддерживающее их существование, с чем связано понимание Первого как Первопричины. Поскольку понятие истины прямо связано с необходимостью (см. *Необходимость*), Первое понимается и как «обеспечивающее необходимость» (*vāджиб*), т.е. утверждающее существование, прежде всего собственное, а затем — и прочих вещей. Эти два аспекта, начало причинности и начало бытийной необходимости, весьма близки и логически производны от понятия истины. Начало отличается тем, что оно «истинно в своей самости» (*хаққ фй зәти-хи*), тогда как прочие вещи истинны благодаря чему-то другому. В «Книге гемм» (*Kitāb al-фусуṣ*), автором которой считается ал-Фārāбӣ, изложена утонченная диалектика «явленности» и «скрытости» истины-Первоначала, весьма напоминающая суфийскую разработку этого понятия, где истина (*ал-хаққ*) понимается не как начало, принципиально отличное от производных от него вещей и в принципе не нуждающееся в остальном мироздании, но как способное быть началом другого только благодаря непосредственной связанности с этим другим, которое в силу этого составляет условие истинности самого начала и оказывается в существенном смысле не менее истинным, чем само оно.

Из понимания истины следует, что истина-*хаққ* как характеристика слова или высказывания отражает их внутреннее свойство и может не указывать на внешнее отношение к вещам, поскольку выражает соответствие «выговоренность—смысл», целиком заключенное в сфере вербального. Поэтому для характеристики соответствия вербального и реального используется другой ряд терминов, имеющих корень *с-д-к*, например *сидк* (правдивость), *сāдик* (правдивый), *тасдйк* (установление правдивости). «Правдивость» является отношением между двумя структурами, вербальной и реальной, каждая из которых представляет собой соотношение «явное—скрытое», т.е. соответственно «выговоренность—смысл» и «вещь—смысл»: если смыслы двух структур совпадают, высказывание считается правдивым, в противном случае — ложным (*кāзиб*). Из этого следует, что значение правдивость/ложность может быть приписано только тем высказываниям, истина которых может быть сличена с истинной вещью. На этой основе уже мутазилитами были установлены модальности высказываний, которым не может быть приписан статус правды или лжи: «вопрос», «приказание и запрет», «сожаление», «надежда» и «просьба», в отличие от «утверждения или отрицания», «похвалы или осуждения», а также «удивления». Хотя в принципе правдивость и ложность признавались дихотомическими характеристиками высказывания, некоторые мутазилиты считали, что они могут быть установлены только в том случае, если говорящий знал истину вещи (т.е. тот смысл,

на который указывает вещь), иначе высказывание является просто «случайным» (*ʿādir*). В арабоязычном перипатетизме в качестве инструментария «установления правдивости» (*maṣdīq*) выступает силлогистика, которой необходимо предшествует «запечатление» (*maṣāwūr*), т.е. выявление смыслов слов, используемых в силлогизмах.

ЗНАНИЕ. Благодаря слитости процессуального и субстанциального аспектов в категории масдара (отглагольного существительного) арабское языковое мышление имеет тенденцию рассматривать процесс и результат как нечто единое (см. *Действие*), поэтому категория «знание» зачастую исследуется неотрывно от категории «познание». Другая особенность понимания знания и познания состоит в тесной связи с теорией указания на смысл: знание рассматривается как «знание смыслов», выявляемых в вещах в качестве их «скрытого». Так открывается «истина» (*ḥaqīqa*) вещи, состоящая в ее связанности со своим смыслом, которая понимается аналогично «истинному» указанию выговоренности на смысл в пределах слова (см. *Смысл*). Так понимаемая истина вещи отличается от истины как «правдивости» (*ṣidq*) высказывания о вещи, которая устанавливается как совпадение смысла высказывания и смысла вещи (см. *Истина*). Это понимание знания и познания было выдвинуто уже ранними арабскими мыслителями — рафидитами и мутазилитами — и в целом сохранилось в дальнейшем. Логика такого понимания категории «истина» предполагает, что смыслы вещи, с которыми сличаются смыслы высказывания, уже известны. Однако выявление этих смыслов безусловно должно предшествовать дискурсивному когнитивному акту и, далее, быть независимым от него. Подобное выявление смыслов, т.е. познание, может быть только непосредственным, или интуитивным. В этом следует полагать основание устойчивого разделения путей получения знания на дискурсивные и недискурсивные (и в частности, такого же деления способов доказательства, см. *Доказательство*) и столь же устойчивого предпочтения вторых первым при безусловном признании важности и истинности первых, что характерно фактически для всех направлений, за исключением калама, не уделявшего существенного внимания разработке путей получения знания.

Двумя наиболее общими терминами для выражения знания и познания служат *ʿilm* и *maʿrifā*. Процессуальная сторона познания подчеркнута термином *taḥaqquq*, который означает «достижение истины» вещи как ее смысла. Термином *idrāk* (букв. «настижение») обычно обозначают сенсительное и дискурсивное интеллигибельное познание, термином *ixāta* (букв. «объятие») — достижение интеллигибельного, преимущественно метафизического знания. В персидской традиции, сложившейся под влиянием ишракизма и суфизма, *ʿirfān*

обозначает мистическое познание и мистицизм, тогда как более общим термином для познания выступает *шу'ур* (восприятие, осознание). Помимо этого большинство философских направлений использовало особые термины для обозначения выработанных в них путей получения знания.

В философии и теоретических науках в целом признавалась трехуровневая градация достоверности знания. Высшую ступень в ней занимает «уверенность» (*йақин*), определяемая как знание, которое исключает вероятность противоположного себе; в силу этого «уверенность» устойчиво (за исключением суфизма) связывается с «успокоенностью» (*итми'нān, рāха*). Вторая принадлежит «мнению» (*занн*) — знанию, которое допускает свою противоположность как равновероятную. Низшая отдана «сомнению» (*шакк*) — знанию, предполагающему противоположное себе как более вероятное. Эта линейная иерархия знания переосмысливается в суфизме в связи с характерным для этого течения пониманием истины и путей ее достижения. «Уверенность» понимается в философии как достигаемая либо интуитивно, и тогда она абсолютна, либо в результате дискурсивного доказательства (*қийās* — силлогизм), и тогда она зависит от правильности исходных посылок и построения силлогизмов. В религиозно-правовой мысли (*фиqh*) в качестве «уверенного» рассматривается только знание, основанное на положениях Корана и сунны (*наққ*, см. 'Ақл), тогда как дискурсивное «соизмерение» (*қийās*) имеет степень «мнения» ввиду принципиальной невозможности проникнуть в намерения Законодателя при определении «обоснования» в «норме основы».

Общими и устойчивыми типами классификации знания служило его деление в зависимости от источника получения, содержания и отношения к истине. По своему источнику знание делилось на «врожденное» (*фитрийй*) и «обретаемое» (*мустақсал, муктасаб, мустафād*). К врожденному относится «неизбежное знание» (*'илм идтирār*), которое человек не волен не иметь. Оно включает знание, которым обладают низшие ступени души (растительная и животная), а также «начала разума» (*'авā'ил ал-'ақл*), «изначальное знание» (*'аввал 'илм*) — аксиомы, признаваемые всеми людьми в здравом уме и служащие началом получения прочего дискурсивного знания. Некоторые мутакаллимы включали в состав изначального знание о Творце, поскольку «Творец» — это тот смысл, на который очевидным образом указывает мир в целом. К получаемому относится все прочее знание. Оно, в свою очередь, делится на чувственно постигаемое (*хиссийй, махсус*), умопостигаемое (*'ақлийй, ма'құл*) и интуитивное; последнее обозначается разными терминами в разных школах. Чувственное и умопостигаемое знание является знанием смыслов, соответственно сенсибельных и интеллигибельных. Характерно представление о том, что эти два вида знания истинны и не противоречат друг другу. С точки зрения содер-

жания знание делилось на «целокупное» (*куллийй*) и «единичное» (*джуз'ийй*): первое представляет собой смыслы, приложимые ко многим вещам, второе — только к отдельной вещи. Целокупное знание именовалось также «универсалией» (*'амр куллийй*). В арабоязычном перипатетизме, где признаком единичного считалось время, место и т.п., Первоначало и метафизические Разумы наделялись только целокупным, но не единичным знанием; это представление было поддержано в ишракизме. В исмаилизме под *куллийй* (целокупным) понимается полное, а под *джуз'ийй* — неполное, «частное» метафизическое знание. Первое достижимо только благодаря «поддержке» (*та'ййд*) свыше и представляет собой благодать, даруемую избранным единицам, но может быть «передано» (*ифāда*) другим людям, которые самостоятельно способны выработать только частичное знание. С точки зрения отношения к истине знание в самом общем смысле может быть названо «истинным» (*хаққ*) или, напротив, «неправильным» (*бāтил*): в первом случае знание «правильно» устроено, неважно, является ли правильность следствием непогрешимости внутреннего устройства самого знания или достигается его связью с истиной вещи, во втором такая правильность отсутствует. Близкими, хотя и более узкими, терминами являются «верное» (*саҳīх*) и «неверное» (*фāсид*). Знание, сообщающее истину о вещи, называется «правдивым» (*сāдиқ*), в отличие от «ложного» (*кāзиб*) знания, передающего вещь не в соответствии с ее истиной. «Невозможное» (*мухāl*) связывается с внутренним противоречием знания, в отличие от «допустимого» (*джā'из*), т.е. логически возможного, но не проверенного или принципиально не проверяемого знания.

Наилучшим знанием является «полное» (*тāмм*), или «совершенное» (*кāмил*). Кроме некоторых рафидитов, считавших, что человек обладает своими знаниями «вынужденно» (*идтйирār*) как сотворенным Богом, а сам не может приобретать знание, и части мутазилитов, отрицавших, что познание является действием самого человека, все признавали возможность познания и, за исключением калама, уделяли особое внимание разработке методов получения совершенного знания. В арабоязычном перипатетизме таковыми считались «запечатление» (*тасаввур*) вещей и «установление правдивости» (*тасдййқ*) высказываний, т.е. получение родо-видовых определений и силлогистика. В исмаилизме методом получения знания считается «установление равновесия» (*мувāзана*) между двумя или более изоморфными структурами мироздания, в ходе которого элементы неизвестной структуры узнаются по элементам известной. Ибн Сйнā в качестве способа непосредственного постижения рассматривает «интуицию» (*хадс*, реже *фитна* или *басйра*), объектом которой является прежде всего «я» (*'анā*) человека, открытое всем людям, но также и полное знание, заключенное в Действенном Разуме, что доступно немногим обладателям «утонченной» души. В ишракизме логический (дискурсивный)

и интуитивный (непосредственный) способы получения знания имеются соответственно «исследование» (*бахс*) и «погруженность в божественное» (*та'аллух*), а познание, преимущественно на его высших ступенях, понимается как «озарение» (*ширāк*) души вышестоящим, метафизическим светом. Суфизм признает логику (*мантиқ*) как способ получения дискурсивного знания и интуицию (*баṣӣра*, *мушāхада*) как возможность непосредственного видения истины вещей, однако полнота знания и соответствующая ему «уверенность» полагаются, в отличие от прочих направлений философской мысли, не в каком-то имеющем фиксированное содержание утверждении или их наборе, а в способности увидеть нефиксированность любого тезиса и его переход в свою противоположность, причем тезис и антитезис во взаимном полагании (не дающем противоречия и потому не требующем никакого синтеза) составляют возможность друг друга и одновременно истинность знания. Такой способ познания именуется «растерянность» (*хайра*). Предметом «растерянного» (*хā'ир*) познания служат метафизические основания мироздания в целом и отдельных вещей и событий. В отличие от античной апории, смущающей растерянности, выявляющей несостоятельность оснований рассуждения, такая растерянность составляет желанное состояние, единственно способное дать полное знание.

Различным способам познания соответствуют особые органы. Разум (*'ақл*) служит инструментом дискурсивного познания в его разных формах. Самость (*зāм*) человека составляет инструмент и одновременно предмет интуиции. Такая разновидность интуиции, как *баṣӣра* (внутреннее зрение), связывается с метафорическим «внутренним оком», которое Ибн 'Арабӣ трактует как «воплощенность» человека, т.е. его непосредственную физическую данность. Органом «растерянного» познания признается сердце (*қалб*), которое иногда отождествляют с «сокровенным» (*сирр*) человека. В связи с особой трактовкой души последняя также признается в суфизме и предметом, и инструментом получения полного знания.

Можно выделить две противоположные линии построения дискурсивного знания: восходящую и нисходящую. В первом случае познание Первоначала венчает знание, которое строится начиная с низшего сущего и наращивается благодаря выяснению его метафизических оснований (ал-Кирмāнӣ). В другом познание нижестоящего считается возможным только после познания вышестоящих причин, а потому построение знания начинается с Первопричины (Ибн Сйнā). Некоторые признают возможными оба пути познания. Интуиция имеет своим предметом «я» человека и Бога (Ибн Сйнā, ишракизм) или вещи мира, за которыми видится их универсальное основание — божественная самость (суфизм). В «растерянном» познании построение знания может начаться с любой вещи или события и, описав круг, в котором

непрерывно выясняются их метафизические основания и дается их исчерпывающее описание, возвращается к ним же.

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ. Классическая арабская мысль различает два типа противоположности — *нақйḍ* и *ḍидд*. Первая — противоположность между вещью и ее отсутствием, т.е. абсолютным отрицанием типа «не-А», неважно, понимается ли вещь в субстанциальном ключе или как действие (см. *Действие*). Такое отрицание выражается частицами *'адам* (для отглагольных существительных — масдаров) и *лā-* (для имен и, реже, для масдаров). Вторая — противоположность между двумя существующими вещами, выраженной каждая самостоятельным термином, которые не являются вербальным отрицанием друг друга и имеют разные корни. Таким образом, вещь «А» имеет две противоположности — «не-А» и «Б», причем «Б» и «не-А» не включают друг друга, хотя «Б» предполагает «не-А». Это выражается в терминах указания на смысл как «сопутствие» (*илтизām*) или «влечение» (*истилзām*) смысла «не-А» смыслом «Б», но не «включение» (*тадаммун*) второго в первое. Такое понимание противоположности имеет прямое отношение к особенностям трактовки закона исключенного третьего в арабской мысли. Устойчивым мотивом философии и теоретической мысли в целом в классический период было образование пар понятий по типу «А» и «Б», а не «А» и «не-А», или троек «А», «Б» и «не-А», причем в последнем случае оговаривалась смысловая разница между двумя противоположностями — «Б» и «не-А».

Пара противоположностей, как *нақйḍ*, так и *ḍидд*, характеризуется взаимным отрицанием (*танāфин*). Характер этого отрицания служил предметом дискуссии: одни считали, что для первых это отрицание «самостное», а для вторых — «по сопутствию», т.е. благодаря тому, что противоположность-*ḍидд* влечет противоположность-*нақйḍ*, тогда как сами противоположности-*ḍидд* не отрицают друг друга; другие утверждали, что и противоположности-*ḍидд* отрицают друг друга самостно. В любом случае признавалось, что противоположности не могут «собраться» (*иджстимā'*) вместе, поскольку уничтожают друг друга. Если этого не происходит, например в смешении первоэлементов, значит, наличествует что-то третье, что охраняет одну противоположность от действия другой.

В наиболее общем виде отношение между противоположностями именуется «противолежанием» (*тақāбул*). Различают несколько видов противолежания противоположностей: «истинное» (*хақйқийй*, например, вечность и возникновение) и «применительное» (*и'тибāрийй*, например, жизнь и смерть, противоположные применительно к одному субъекту в одно и то же время, но не иначе); «свойства и лишения» (например, зрячесть и слепота); «сопряженного» (например,

отцовство и сыновство) и др. Если противостоят противоположности-*дидд*, такое противостоение именуется также *таддд*, а если противоположности-*нақид* — *танқуд*. Противостоят могут не только противоположности, но и изоморфные структуры, в таком случае противостоение является также «уравновешенностью» (*тавзун*). В поэтике противостоение противоположностей в одном бейте (стихе) именуется также «совпадением» (*мутбақа, тибак*).

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО в арабской философии, а также в религиозно-правовой мысли (*фикх*) понимается на основе соотнесения получаемого или оцениваемого знания с троичной градацией степеней его достоверности: «уверенность» (*йақин*), «мнение» (*занн*), «сомнение» (*шакк*; см. *Знание*). В качестве доказательства в философии рассматриваются способы получения «уверенного» знания, в фикхе — то, что дает «уверенное» знание и «мнение». Несмотря на общность терминологии, сами «уверенность» и «мнение» понимаются по-разному в философии и фикхе: «мнение» во втором случае ближе к тому, что философия называет «уверенностью», нежели «мнением». Доказательность знания, будь то наличного или получаемого, связывается в самом широком плане с его ясностью. Среди терминов, которыми в философии, фикхе и филологии обозначается доказательство в общем смысле, многие происходят от корня *б-й-н*, передающего эту идею (*байән, табййн, баййна*). Ясность достигается разными путями, в соответствии с чем можно в целом разделить способы доказательства на недискурсивные и дискурсивные. Первые не предполагают процедур перехода от наличного знания к искомому и, соответственно, необходимости орудий такого перехода, вторые в них нуждаются. С этим связана в целом устойчиво признаваемая и в философии, и в фикхе предпочтительность недискурсивных способов доказательства в сравнении с дискурсивными. Не нуждающимися в доказательстве признавались ясные для ума априорные истины (*'авā'ил ал-'ақл*) типа «целое больше части», а также «врожденное знание» (*фитриййāt*), которым любая душа обладает независимо от своего желания. Близким к последнему можно считать понятие «неизбежное знание» (*'илм идртирār, 'илм дарурийй*), к которому некоторые мутакаллимы относили, в частности, знание о наличии Творца.

Помимо отмеченных наиболее общими терминами для доказательства служат *далāла* (указание), однокоренное *истидлāl* (руководство указанием), а также *худджа* (аргумент). Термином *бурхāн* обозначается аподейктическое доказательство в логике. Хотя были найдены стоические аналоги для понимания *далāла* (указание) (например, дым является «признаком» — *'амāра* — огня, доказывающим его наличие), этот термин в арабской мысли значительно шире своего возможного

прототипа. Понимание *далāла* тесно связано и с классической теорией указания на смысл, в которой связь между «выговоренностью» (*лафз*) и «смыслом» (*ма'нан*), а также между «состоянием вещей» (*насба*) и смыслом считается, во-первых, сущностной, а не случайной (а потому разводится с указанием «знака» — '*алам* на «означаемое» — *мадлүл*, которое случайно и может быть установлено произвольным образом), и, во-вторых, улавливаемой ясно и безошибочно и, по сути дела, непосредственно (см. *Смысл*).

В фикхе в качестве источников «уверенного» знания рассматриваются Коран и сунна, точнее, только те их положения, которые в результате длительной работы по различению «отменяющих» (*нāсих*) и «отмененных» (*мансүх*), «ясных» (*мухкамāt*) и «неясных» (*мутаšāбихāt*) аятов Корана и их взаимного отношения, классификации хадисов по степеням достоверности и установления их отношения к кораническим аятам были признаны в качестве незыблемых норм (*наср*, букв. «текст»). Соответственно «доказательство от текста» (*далāлат ан-наср*) считается прямым свидетельством истины, перевешивающим все прочие. Хотя вычленение незыблемых норм-*наср* из текста Корана и сунны включает дискурсивные элементы, сами по себе такие нормы являются недискурсивным доказательством. Разновидностью недискурсивного доказательства в фикхе можно считать «единогласие» (*иджмā'*), хотя этот метод оценивается ниже *далāлат ан-наср* и даже дискурсивного *қийās* (соизмерение), в основном в связи с сомнением в возможности его безошибочного установления.

В философии также исследуются пути недискурсивного достижения абсолютной несомненности. Она связывается с возможностью «соединения» (*иттишāl*) субъекта и объекта познания в силу их тождественности. Ибн Сйнā разрабатывает в этом направлении понятие *хадс* (интуиция), вслед за ним ас-Сухравардī говорит о непосредственной и полной «явленности» (*зухүр*) «яйности» (*'анā'иййā*) человека самой себе. Близким можно считать понятие *завқ* (вкушение) в суфизме, хотя в него, в отличие от авиценновского и ишракистского понимания «явленности», может включаться и постижение сенсительного. Хотя такая явленность не есть доказательство в привычном смысле слова, она прямо связывается с очевидностью и ясностью как обладающими высшей доказательной силой. Кроме того, недискурсивность гарантирует от ошибок, связанных с неправильным применением дискурсивных методов доказательства или ошибочностью их исходных посылок. В исмаилизме недискурсивность доказательства связывается скорее с его авторитетным характером, нежели с ясностью: «целостное» (*куллийй*) метафизическое знание, полученное избранными единицами благодаря горней «поддержке» (*та'ийд*), само не нуждается в доказательстве и служит основой всякого доказательства, которое сводится к детализации и конкретизации этого знания.

Основной тип дискурсивного доказательства связан в классической арабской мысли с понятием «соизмерение» (*қийās*). Из трех главных теоретических областей знания — философии, фикха и филологии — *қийās* теоретически менее всего разработан в последней. Сам этот термин на первых стадиях развития и в фикхе сохраняет черты общности с однокоренным *миқйās* (образец для соизмерения, гномон), но в филологии употребляется фактически как его синоним в рассмотрении вопросов морфологии, а также синтаксиса, где структура слова или фразы объясняется как выстроенная «по соизмерению» с другой, хотя и в философии *қийās* может употребляться в схожем смысле, как синоним «соотнесения» (*нисба*) или «сопряжения» (*идāфа*). Начало разработки теории *қийās* в фикхе обычно связывают с *ар-Рисāла* («Трактат») аш-Шāфи'и, но зрелое ее изложение содержат сочинения по '*у'сūл ал-фикх* (основам фикха). *Қийās* в фикхе предполагает решение вопроса о том, применима ли к произвольному случаю, не входящему в число *насҫ*, некая норма (*хукм*), установленная для случая-*насҫ*. Последний считается основой ('*асл*), рассматриваемый — ветвью (*фар*'), в «основе» выделяется обоснование ('*илла*) для нормы основы (*хукм ал-'асл*), устанавливается его наличие в ветви, которая таким образом получает норму ветви (*хукм ал-фар*'), перенесенную на нее с основы. *Қийāсу* как рациональному доказательству противопоставляется в фикхе «предпочтение» (*истиҳсāн*), когда та или иная норма объявляется действительной вопреки *қийāсу* на основании иных соображений, прежде всего исходя из попечения о «подходящем» (*маслаха*) для общины.

Мутазилиты расширяют сферу, доступную *қийāсу*: они считают, что человеческий разум способен установить посредством *қийāса* независимо от авторитетных текстов ряд содержащихся в них истин. Однако существенное изменение понимания характера *қийāса* в сравнении с фикхом происходит в арабоязычном перипатетизме, где он понимается в соответствии с аристотелевским учением как силлогизм. В этом качестве *қийās* рассматривается в ряду других способов доказательства, таких, как индукция (*истиҳкрā'*) и аналогия (*тамсīл*), в сравнении с которыми он имеет безусловный приоритет, и дедукция (*истинбāt*). Правильный силлогизм является неопровержимым доказательством (*бурхāн*) и дает уверенное знание (*йақīн*). Изложение начал аристотелевской силлогистики было выполнено ал-Фāрāби. Ибн Сīнā систематизировал и развил учение о силлогизме, исправив некоторые неточности, допущенные Аристотелем в рассмотрении ряда модусов. Ас-Сухравардī выдвинул в *Ҳикмат ал-ишрāқ* («Мудрость озарения») тезис о возможности сведения всех модусов силлогизмов к *Barbara* и необходимости упрощения логики таким образом. Ибн Рушд в *Тахдīс китāб ал-джадал* («Средний комментарий на „Топику“ Аристотеля») рассматривает все силлогизмы, кроме риторического (в нем

нет одной посылки) и поэтического (он имеет неправильную форму), как одинаковые по форме и различающиеся только содержанием.

Арабоязычные перипатетики (ал-Фараби, Ибн Рушд) утверждали, что *қийās* в фикхе эквивалентен аналогии (*тамсіл*) в логике и соответственно стоит как доказательство ниже логического *қийās*-силлогизма. Факихи, хорошо знавшие логику (ал-Газали, Ибн Таймийя) и соглашавшиеся с этим мнением, предлагали ввести логический *қийās* в фикх и заменить им фикховый *қийās*, показывая возможность этого на некоторых примерах. Другие, известные одновременно как представители и арабоязычного перипатетизма, и «основ фикха» (ал-'Амиди), продолжали независимую разработку фикхового *қийāса*. Идея введения силлогизма в фикх не нашла поддержки и среди факихов, хотя в фикхе были усвоены многие другие элементы аристотелевской логики. Этот факт может быть связан с тем, что *қийās* в фикхе основан на иных, нежели родовое расширение понятия, способах нахождения общности, а потому не может быть полностью сведен к аналогии.

В связи с аристотелевской силлогистикой в арабоязычном перипатетизме обсуждались и софизмы (*қийās муғāлит*, *муғāлатāт*), хотя исследование софизмов не стало развитым самостоятельным направлением в логике. По-видимому, независимо от аристотелизма некоторые софизмы были исследованы в каламе (Абӯ Мансӯр ал-Бағдādи: 'Усӯл ад-дйн «Основы религии»).

Помимо указанных, в философии и фикхе активно использовались доказательства *a fortiori*, выражаемые с помощью конструкций типа *авлә* («тем более») или, реже, синонимичного *ахрā* («более достойно»). В современной логике обсуждается обоснованность подобных умозаключений; в классической арабской мысли шел спор о том, относятся ли они к *далāла* или *қийāсу*, недискурсивным или дискурсивным доказательствам. Ал-Кирмāни считал собственным достоянием исмаилитской школы особый метод доказательства, заключающийся в «установлении равновесия» (*мувāзана*) и «соответствия» (*мутāбақа*) между различными структурами мироздания (например, «миром Природы», «миром религии» и т.д.), хотя помимо доказательства истинности той или иной известной структуры этот метод служил и как способ нахождения знания о неизвестных структурах.

В суфизме, где снимается однозначная трехуровневая градация достоверности знания, соответственно перестраивается и понимание доказательства. Хотя силлогизм считается безусловно правильным доказательством, сфера его применения существенно ограничена. В суфийской «растерянности» (*хайра*) снимается как опосредованность получения знания, характерная для силлогистики и иных дискурсивных доказательств, так и ограниченность авиценновского и ишракистского понимания недискурсивной явленности истины, включавшей

человеческую «яйность», Первоначало и общие формы (Действенный Разум), но исключавшей единичное.

ПРИЧИНА. Это понятие выражается двумя близкими терминами, *'илла* и *сабаб*. Первый имеет более широкий смысл — «обоснование», употребляется также в фикхе в осуществлении *кийāса* — соизмерения (см. *Доказательство*). Оба образуют абстрактные *'иллийа* и *сабабиййа* — «причинность». Причина отличается от «условия» (*шарт*): согласно общепринятому определению, из существования или несуществования причины вытекает существование или несуществование следствия, тогда как отсутствие условия влечет отсутствие следствия, но наличие условия не влечет с необходимостью наличие следствия.

Понятие причины вырабатывается в связи с обсуждением условий действия. Рафидиты включают в их число «здоровье» действующего, наличие «принадлежностей» и «материала» в момент действия, «орудие» и «побуждающую причину», указывая тем самым фактически параллель для двух из четырех аристотелевских причин — материальной и целевой. Именно последнюю, под которой понимается воля действующего, они считают «причиной, влекущей необходимость» (*сабаб мўджиб*) вещи. Мутазилитской параллелью для этого понятия стала *ирāда мўджиба* (воля, влекущая необходимость), которая при наличии *иститā'a* (способность) обуславливает действие. Мутазилиты расширили контекст обсуждения причины, поставив вопрос о причине (*'илла*), по которой людям дан Закон, и о причине творения мира: таковыми в целом они считают благо людей. Причину, действующую независимо от воли людей (*'иллат идтирār* — «неизбежная причина»), они отличали от той, для которой воля человека определяет тот или иной вариант ее действия (*'иллат ихтийār* — «причина, [действующая по] выбору»): под второй понимался Закон, приносящий людям загробное воздаяние или наказание в зависимости от свободно избранной ими линии поведения, а в первую категорию попадали все прочие причины. Понятие причины было использовано мутазилитами для описания ситуаций, в которых невозможно указать истинного действующего (см. *Действие*): такой действующий порождает причину, которая переносит его действие на другую вещь. Кроме того, в каламе активно используется понятие *ма'нан* (см. *Смысл*) в качестве причинно-следственного объяснения, например для описания появления акциденций в теле. Одни мутазилиты считали, что причина непременно сопутствует следствию, находясь в том же атомарном моменте времени, другие утверждали, что причина может находиться только в предшествующем существованию следствия моменте времени. Было введено и понятие целевой причины (*зарад*), под которой понималось действие, служащее целью и совершаемое после того, как

следствие обретет свое существование, например «укрывание», возможное после того, как построен навес от солнца: такая причина существует после своего следствия.

Аристотелевское понятие причины вводится в арабоязычном перипатетизме: причины делятся на «формальную» (*сұриййа*), «материальную» (*мāддиййа*), «действенную» (*фā'илиййа*) и «целевую» (*зā'иййа*). В этой школе утверждается представление о строгой линейности отношения причины и следствия: причина всегда предшествует следствию, либо во времени, либо «по самости» (*би-з-зāт*), следствие никак не может быть причиной своей причины, вещь не может быть причиной самой себя, две вещи не могут необходимо-обуславливать друг друга. Одна причина как таковая влечет только одно следствие, но в разных «аспектах» может влечь разные следствия. Ряд причин конечен и начинается от Первопричины, заканчиваясь единичным сущим. Познание вещи связывается с познанием ее причины. Причина может быть «ближней» (*қарīb*), т.е. непосредственной причиной вещи, и «дальней» (*ба'ūd*), связанной с ней более или менее длинной цепочкой причинно-следственных связей. Ближние причины доступны познанию, дальние могут представлять трудность из-за невозможности «упорядочить» весь ряд причин.

Ибн Сйнā модифицирует аристотелевское понимание причинности, разделяя «причины, создающие чтойность» (*'илла мукаввидали-мāхиййа*) и «причины, дающие существование» (*'илла мўджида*): к первым относятся формальная и материальная, ко вторым, по сути, только действенная, поскольку целевая истолковывается как причина «действенности» (*фā'илиййа*) действенной причины. Такое разделение причин связано с рассмотрением вещи в ее самости как «возможной» либо «необходимой» и ориентирует на поиск причины как того, что обеспечивает «перевес» одной из двух сторон «возможности» (см. *Возможность*). Логика такого понимания предполагает, что причина должна постоянно поддерживать существование следствия, а не просто однажды наделить его им. На этой основе Ибн Сйнā опровергает по сути деистические воззрения, наделявшие Бога лишь функцией первосоздателя, исчезновение которого никак не влияет на созданное им следствие, как смерть строителя не может повредить постройке. Как это следует из определения причины, ее действие должно наступать незамедлительно. Однако это неверно для причин в физическом мире, действие которых зависит от условий, таких, как наличие необходимого орудия, инструмента, помощника, подходящего времени, стимула, а также отсутствия «препятствия», что вкупе определяет «состояние» (*хāl*) причины.

В исмаилизме и ишракизме сохраняется положение о строгой линейной причинности. Поскольку ас-Сухравардī считает «существование» чистым понятием, которому ничто не соответствует вовне, он не

признает авиценновской классификации причин. Он также критикует представление перипатетиков о том, что следствие может исчезнуть несмотря на пребывание своей причины, и считает, что в таком случае речь идет об исчезновении той части причины, которая влекла это следствие. В этой связи он утверждает, что множественная причина может влечь единое следствие, обладая в нем единым «отпечатком» (*'aṣar*). Действенность и, следовательно, причинность связываются в ишракизме исключительно со светом, тогда как «преграда» (*барзах*) света, т.е. материальная субстанция, действовать не может.

Линейное понимание причинности преодолевается в суфизме в силу переориентации в поиске обоснования сущего на модель «явное—скрытое» (*zāhir-bāṭin*), которая в ограниченном масштабе была использована еще в каламе. Применительно к проблеме причинности эта модель опирается на понимание «смысла» (*ма'нан*) вещи как «согласованного» с ее внешней явленностью. По сравнению с предшествующими учениями суфизм вносит существенную новацию, которая заключается в том, что «смысл» каждой вещи полагается находящимся в вечностной стороне миропорядка, т.е. в божественной самости. Согласно развитой Ибн 'Араби концепции, вещи во временном существовании являются воплощением того смысла, который соответствует им в вечностном существовании. Последний может интерпретироваться в терминах учения об универсалиях и тогда называться «интеллигибилией» (*ма'құла*) или собственно «универсалией» (*'амр куллий*) либо в собственных терминах суфийской философии и тогда именоваться «утвержденной воплощенностью» (*'айн ṣābita*) или «небытийной соотнесенностью» (*нисба 'адамиййа*). В любом случае «передача необходимости» (*йджāб*), превращающая «возможное» в «необходимое» (см. *Необходимость*), оказывается отношением не между двумя разными вещами, а между одной и той же вещью, взятой в ее вечностном и временном модусах существования. С этой точки зрения любая вещь является причиной самой себя и собственным следствием, что имеет принципиальное значение для понимания автономии человеческого действия. Далее, поскольку различности божественной самости, «воплощающиеся» вовне, в вечностном существовании «небытийны» (*ма'дūма*) и потому лишены действительных границ, смысл данной конкретной вещи оказывается также смыслом любой другой, получающей воплощение в мире. Интерпретация этого положения в традиционных понятиях причины и следствия означает, что следствие может рассматриваться как причина своей причины, в чем заключается один из аспектов той «растерянности» (*хайра*), которая составляет характеристику суфийского метода познания. Наконец, поскольку причинно-следственные отношения строятся между вечностной и временной сторонами миропорядка, а не между отдельными временными вещами, взятыми в последовательные моменты

времени, причинность не связывает никакие два последовательные мгновения, не говоря уже о более далеко отстоящих друг от друга.

НЕОБХОДИМОСТЬ. Различаются два понимания необходимости: как неизбежности (*дарӯра*, *идтирār*) и как обязательности (*вуджӯб*). В первом смысле необходимость противопоставляется «выбору» (*ихтийār*): «неизбежными» могут быть знания, которыми человек не волен не обладать, в отличие от целенаправленно получаемых, или действие причины, влекущей следствие независимо от желания человека, в отличие от действующей в зависимости от его выбора (см. *Причина*). Так понятая необходимость обладает, вообще говоря, более низким ценностным статусом, нежели ее противоположность. Во втором смысле необходимость связывается с истинностью, а значит, имеет более высокий статус, нежели противоположное ей. Такая необходимость-*вуджӯб* фигурирует в сфере этики, теории познания и учении о существовании. В этике «необходимые» (*вāджиб*) поступки противопоставляются «запрещенным» (*ҳарām*) и составляют, таким образом, часть «добродетельных» (*ҳасан*). В теории познания «необходимыми» называются те суждения, которые Кант относил к априорным аналитическим, в отличие от «невозможных» (*мумтани*) и «возможных» (*мумкин*). В учении о существовании необходимость противопоставляется в одном смысле «невозможности» (*имтинā*), а в другом — «возможности» (*имкāн*). Наиболее подробно эта терминология разработана Ибн Сīной. В отличие от прочего сущего, которое благодаря своей самости является «возможным», а «необходимым» становится благодаря чему-то другому (см. *Возможность*), Первоначало обозначается как «имеющее необходимость существования благодаря своей самости» (*вāджиб ал-вуджӯд би-зāти-хи*). Это его свойство обозначается также как *ал-ҳаққ* («делающее истинным»; см. *Истина*), поскольку Первоначало дает истинность само себе и составляет условие истинности всего ряда вещей, происходящих от него. «Имеющее необходимость существования благодаря другому» Ибн Сīнā вынужден разделить на «имеющее необходимость существования благодаря другому постоянно» (*вāджиб ал-вуджӯд би-ғайри-хи дā'иман*), под чем подразумеваются метафизические Разумы и соответствующие небесные сферы, и «имеющее необходимость существования благодаря другому в какое-то время» (*вāджиб ал-вуджӯд би-ғайри-хи вақтан мā*), т.е. все прочее сущее, хотя это деление нарушает логику определения «возможного».

Первоначало считается обладающим необходимостью существования благодаря своей самости в арабоязычном перипатетизме, ишракизме и суфизме, но не в исмаилизме, где Бог понимается как стоящий выше необходимости и существования. Необходимое может передать

необходимость другому. «Дающим необходимость» (*мӯджиб*) называется то, что превращает возможное в необходимое, будь то в сфере существования или мысли. Необходимость, вытекающая из самости, связывается с «отсутствием нужды» (*истиғнā', ғинан*), чем Первоначало отличается от всего прочего сущего, возможного по самости и нуждающегося в «дающем необходимость». Отсутствие нужды отличается от «независимости» (*истиқлāl*), означающей существование в самости или воплощенности (см. *Существование*).

Представление о передаче необходимости обосновывает и понятие причинности. В арабоязычном перипатетизме, исмаилизме и ишракизме такая передача необходимости, влекущая существование, описывается как строго упорядоченная, где каждое сущее дает необходимость следующему, и только следующему в ряду. В суфизме Первоначало связано с каждым возможным напрямую, что вызвано отказом от концепции линейной причинности.

ВОЗМОЖНОСТЬ (*имкāн*) — одно из центральных понятий учения о наличии вещи и ее познании, развитого в средневековой арабской философии. Выступает в паре с понятиями «необходимость» (*вуджӯб*) и «невозможность» (*имтинā'*). «Самость» (*зāt*), обладающая возможностью, называется «возможным» (*мумкин*) или «имеющим возможность существования» (*мумкин ал-вуджӯд*). Пара актуальное–потенциальное не совпадает с триадой возможное–необходимое–невозможное.

Термин «возможность» появляется уже у мутазилитов, но его категориальная проработка осуществляется в арабоязычном перипатетизме, более всего у Ибн Сйны. Ал-Фāрāбī определяет возможность как равновероятность существования и несуществования. В силу этого возможность требует чего-то внешнего, что дало бы «перевес» (*тарджйх*) одной из этих сторон над другой, благодаря чему «возможное» становится либо «необходимым» (*вāджиб*) и тогда обретает существование, либо «невозможным» (*мумтани'*) и тогда получает несуществование. Поскольку и то и другое проистекает не от самого возможного, но от «обеспечивающего перевес» (*мурадджйх*), возможное, обретшее необходимость, называется «необходимым благодаря другому» (*вāджиб би-ғайри-хи*) или, более полно, «имеющим необходимость существования благодаря другому» (*вāджиб ал-вуджӯд би-ғайри-хи*); аналогично выстраиваются термины для «невозможности». Таким образом, хотя возможность как понятие неразрывно связана с существованием и несуществованием, она логически предшествует им и определяет содержание терминов «существующее» (*мавджӯд*) и «несуществующее» (*ма'дӯм*): возможность является собственной характеристикой самости, тогда как необходимость или

невозможность, связанные соответственно с существованием и несуществованием, обязаны чему-то внешнему и обусловлены им. В этих аспектах возможность сближается с понятием «утвержденность» (*субūt*), отличаемым от «существования». У Ибн 'Арабī возможное трактуется как «утвержденные воплощенности» (*а'йān сāбита*), получающие существование, т.е. «воплощающиеся» (*та'аййун*) в ходе процесса «проявления» (*таджаллин*). Ибн Сīнā рассматривает возможность как самостоятельное и фундаментальное понятие, которое не может быть сведено к «могуществу» (*худра*) действателя, наделяющего возможное существованием. Понятие «возможное» близко, но не тождественно понятию «возникшее» (*хāдиц*): «возникшему» необходимо предшествует потенция существования и субстрат (*мавдӯ*), «возможное» осмысливается как возможное благодаря собственной самости. Возможному предшествует «временное несуществование» (*'адам замāнийй*), хотя исключением являются метафизические Разумы: сами в себе возможные, они тем не менее существуют всегда. Понятие возможности логически предполагает понятие «нужды» (*хāджа, факр, ифтиқār*): возможное нуждается в «обеспечивающем перевес» существованию над несуществованием или наоборот, чтобы оказаться соответственно существующим или несуществующим благодаря своей «связанности» (*та'аллуқ*) с «иным».

Возможность (наряду с необходимостью и невозможностью) используется и для квалификации суждений. «Возможными» называются суждения типа «человек пишет», необходимость или невозможность которых зависит от внешних условий, которые и делают их соответственно истинными или ложными. Поэтому в плане вероятности познания возможное сущее отождествляется со «случайным» (*иттифāкийй*), а не с необходимым, и потому с познаваемым в «опыте» (*таджриба*), а не разумом как априорная необходимость (ал-Фāрāбī). Устойчиво признается тезис о беспредельности череды возможных сущих (Ибн 'Арабī) и невозможности их «упорядочения» (*дабт*) и закономерного познания (Ибн Халдūн).

Понятия «возможность» и «возможное» остаются важнейшими в ишракизме и суфизме. Сохраняясь и в исмаилизме, они там теряют свою связь с понятием «необходимость», в силу чего становятся лишь иным обозначением для понятия «временное сущее».

УТВЕРЖДЕННОСТЬ (*субūt*, также *сāбāt*) — в средневековой арабской философии фундаментальное понятие учения о вещи, модусах ее наличия и ее постижении. Понятие «утвержденность» выражает возможность говорить о вещи как таковой независимо от ее существования и несуществования, не мысля в ней, таким образом, никаких содержательных характеристик. «Утвержденность» тесно связана,

с одной стороны, с понятиями «истина» (*ḥaqq*) и «необходимость» (*vudjūb*), а с другой — с понятием «онось» (*ḥuwayyā*), которое дает возможность указать на вещь как таковую, не полагая в ней никаких содержательных признаков. Опушенная связка предикативных высказываний восстанавливается как утвержденность.

Вопрос об утвержденности, ее связи с категориями «вещь», «существование», «несуществование» поставили мутазилиты. В их дискуссиях сформировались те две позиции в трактовке соотношения утвержденности и существования, которым суждено было определить характер дискуссии, продолжавшейся на всем протяжении развития классической арабской философии. Одни считали утвержденность синонимом категории «вещь», сформулировав положение об утвержденности вещей как вещей до их существования. Об утвержденной таким образом вещи можно говорить, что она обладает «оносью», указывая на нее максимально абстрактным образом, хотя любая другая характеристика, в том числе существование или несуществование, уже привносит в вещь дополнительную, качественную определенность. Этим определяется тот факт, что существование и несуществование, но не утвержденность считались атрибутами вещи. С этой точки зрения, утвержденность логически предшествует как существованию, так и несуществованию вещи. При этом под утвержденной вещью понимается сама вещь как таковая, а не единый идеальный прообраз многообразия индивидуальных вещей, общий им всем, что связано с особенностями подхода к философскому осмыслению вещи. Развитием понятия утвержденности стало представление о ее независимости от смены состояний существования и несуществования вещи: благодаря утвержденности своей «оносьи» в состоянии несуществования, наступившем после существования, вещь может вновь получить существование как «воспроизведенная» (*mu'ād*), т.е. та же самая. Так понятая утвержденность трактуется как возможность указать во время несуществования данной вещи на ее предшествующее существование.

Противоположная позиция, также сформулированная еще мутазилистами, состояла в том, что различие между утвержденностью и существованием отсутствует. В этой связи термин «утвержденность» использовался как синоним для «существования», а «утвержденное» оказывалось синонимичным «сущему». Такое употребление характерно для ашаритов, последователей перипатетиков и ас-Сухравардī. Вместе с тем ни мутазилитам, выдвинувшим эту позицию, ни их последователям не удалось избежать противоречий и последовательно сформулировать концепцию тождества утвержденности и существования. Мутазилиты и ашариты говорили о «самой» (*naḥs*) вещи или ее «самости» (*zāt*), благодаря которой до существования вещи (т.е. до того, как она наличествует каким бы то ни было образом) можно по-

завать некоторые ее характеристики, зависящие именно от «самой» вещи. В арабоязычном перипатетизме именно самость вещи тождественна ее возможности или (в случае Первоначала) необходимости, причем она не сводится к понятию «чтойность» и определяет, может ли вещь предиктироваться существование и несуществование или нет (см. *Возможность*). Наиболее фундаментальным делением вещей оказывается, таким образом, их деление на «обеспечивающие свою истинность» (*ḥaqḥ*; см. *Истина*) собственной самостью и не обеспечивающие ее, причем это деление предшествует понятиям существования и несуществования и определяет их, поэтому возможность и необходимость оказываются вкуче фактическим аналогом утвержденности, развивающим это понятие.

Линия терминологического разведения утвержденности и существования также получила развитие в постмутазилитский период. В исмаилизме утвержденность, приписываемая Богу, равнозначна его «оности» и принципиально отличается от каких бы то ни было содержательных характеристик, в том числе существования и несуществования, которые понимаются как предиктируемые субъекту и в силу этого создающие в нем по меньшей мере двойственность, будучи отличными от него самого. Развитие понятия утвержденности здесь связано с возможностью понимания ее как исключающей существование и несуществование, во всяком случае, в отношении одного субъекта — Бога. Что касается прочих вещей, то они наряду с утвержденностью обладают и существованием. В суфизме наблюдается сближение понятия «утвержденность» с понятием «несуществование» (*‘ādam*) с соответствующим переосмыслением «несуществующего» (*ma‘dūm*; см. *Сущее*). Здесь несуществование, в отличие от предшествующей традиции, понимается не как несуществование данной вещи (см. *Существование*), а как отсутствие действительного отличия данной вещи от всех других вещей в том континууме смыслов (см. *Смысл*), который представляет собой вечностное существование. В то же время вещь и в состоянии своего вечностного существования остается данной вещью в силу того, что «воплощается» (*ta‘āyūn*) во временном существовании как данное, определенное и отличное от других сущее. Если во временном существовании вещь называется поэтому «воплощенностью» (*‘ayn*), то в вечностном она же является «утвержденной воплощенностью» (*‘ayn ṣābita*), т.е. не имеющей действительного существования и потому «несуществующей», но в то же время безусловно той же самой, что получает существование.

Логически предшествуя понятиям существования и несуществования, утвержденность стоит также в равном отношении к сферам бытия и познания. В этом качестве утвержденность выражает фундаментальную необходимость наличия вещи, будь то в знании или во внешнем существовании, т.е. ее истинность (*ḥaqīqa*), противопоставляе-

мую ее невозможности или немыслимости (*бутлāн*). Так понимаемую истинность вещи во внешнем существовании или в знании, которая предшествует возможности установления «правдивости» (*сидқ*) высказываний о мире, устойчиво связывают именно с утвержденностью как сторонники различения утвержденности и существования, так и их оппоненты. В применении к собственно гносеологической области «утверждение» (*исбāt*) противопоставляется «отрицанию» (*нафй*), а высказывания, содержащие утверждение или отрицание, составляют предмет силлогистики.

Отдельные авторы, обсуждая утвержденность, употребляют наряду с терминами, имеющими корень *с-б-т*, и другие, например имеющие корень *к-р-р* (*истиқрār*, *тақаррур*). Близкими к «утвержденности» можно считать термины *та'акқуд* «подтвержденность» (ас-Сухравардй) и *та'аққул* «закрепленность» (ал-Кирмāнй), употребляемые в качестве характеристики существования.

СУЩЕСТВОВАНИЕ. Наиболее общим термином, выражающим понятие «существование», служит *вуджūd*, употреблявшийся уже мутакаллимами. Близкое, но менее частотное *кавн* в каламе получает коннотацию «возникновение», что вместе с тем не отождествляет его с *худӯс*, служившим собственным термином для обозначения понятия «возникновение». В этом смысле *кавн* может употребляться во множественном числе (*аквāн* — существования-возникновения), что характерно именно для калама. Данная коннотация становится собственным значением *кавн* в арабоязычном перипатетизме, где этот термин фигурирует, в частности, в формуле *'āлам ал-кавн ва-л-фасād* (мир возникновения и гибели), т.е. мир вещей, существующих «во времени», в отличие от существования «со временем, но не во времени», характерного для космических Разумов, и вневременного существования Первоначала. Однако соответствующие глаголы соотносятся противоположным образом: *kāна* (быть, существовать) выражает более общий аспект существования, тогда как *вуджида*, *йūdжад* (находиться) скорее означает «быть найденным». Термин *вуджūd*, употребляемый без уточнений, означает, как правило, действительное существование вещи вне ума. Вместе с тем характерным для арабоязычных перипатетиков было разделение существования на «существование в воплощенностях» (*а'йāн*), или «внешнее существование», с одной стороны, и «существование в уме» — с другой, чем исчерпывались для них возможные виды существования. Существование противоплагается, с одной стороны, «несуществованию» (*'адам*), а с другой — «утвержденности» (*субūt*). Термин *'адам* является преобладающим в рассуждениях о соотношении существования и несуществования, в отличие от строго дихотомического *лā-вуджūd*

(не-существование), причем первый противопоставляется существованию («А») как «Б», а второй — как «не-А» (см. *Противоположность*). Существование, как правило, разводится с «сущим» (*мавджуд*), хотя некоторые авторы иногда употребляют первое в смысле второго.

Соотношение между существованием и несуществованием начинают обсуждать уже мутазилиты. В связи с вопросом о том, каким образом может быть осмыслено творение Богом вещей, было высказано два мнения относительно соотношения существования и несуществования вещи. Одни считали, что до того, как вещь хотя бы раз получила существование, о ней нельзя говорить как о несуществующей. Другие называли вещь и до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» (*худџе*) как «существование после несуществования». В том и другом случае «возникновение» противопоставляется «вечности» (*хидам*) и «непрестанности» (*давām*), которые не предполагают смену существования и несуществования, причем такое понимание «возникновения» сохранилось и в последующем развитии арабской философии. В каламе под «несуществованием» понимается несуществование данной вещи, а не несуществование вообще. Эти два возможных понимания несуществования, различающиеся своим отношением к существованию, терминологически оформляются в арабоязычном перипатетизме. Несуществование вещи, предшествующее ее существованию, называется «временным несуществованием», тогда как несуществование, которое не будет и не может быть сменено существованием, называется «абсолютным», или «чистым» несуществованием. Временное несуществование вещи, согласно этому взгляду, всегда предшествует ее существованию. Чистое несуществование является по сути иррациональным понятием, исключающим возможность какого бы то ни было осмысления. Паре терминов «чистое несуществование—временное несуществование» соответствует пара «чистое существование—временное существование». Под «чистым существованием» понимается существование Первоначала, называемое также «абсолютным», а под временным — существование «возникающих» вещей. Абсолютное существование никак не специфицируется и принадлежит Первоначалу в силу его самостной необходимости. Названные термины используются и в суфизме, хотя соотношение между абсолютным существованием Первоначала и временным существованием вещи здесь понимается не как опосредованное более или менее длинной цепочкой промежуточных причин, а как «воплощение» (*та'ййн*; см. *Сущее*), т.е. мгновенная частная реализация абсолютного существования. Поэтому временное существование здесь называется также «связанным» (*мукаййад*), отличаясь от абсолютного не сущностно, а только модусом осуществления вещей мира, которые все обладают также и

вечностным, абсолютным существованием, но как «утвержденные во-
площенности» (*а 'йān ṣābita*), или «небытийные» (*ма 'дўма*).

Если признавать, как это делали некоторые мутазилиты, что несуществование вещи наступает только после ее первого существования, то необходимо определить возможность говорить о вещи до ее существования либо вовсе запретить это. Признававшие такую возможность ввели соответствующее понятие «утвержденность», которое логически предшествует равно существованию и несуществованию и выражает возможность указать на вещь, не указывая вместе с тем ни на какие содержательные признаки, в том числе и на существование или несуществование. Утвержденность поэтому понимается как более фундаментальная характеристика вещи, нежели ее существование, которое, наравне с несуществованием, универсально признается (за исключением ишракизма) в качестве атрибута вещи. Утвержденность составляет тот предельный фон, который дает возможность вести речь о вещи и отрицание которого устраняет такую возможность. Вопрос о соотношении утвержденности и существования был поставлен еще в каламе, и если мутазилиты в основном признавали утвержденность отличной от существования, то в ашаризме утвержденность была приравнена к существованию. Существование отличалось от утвержденности в мутазилизме, исмаилизме и суфизме, в раннем арабоязычном перипатетизме разрабатывалось во многом параллельное утвержденности понятие «возможность», в ишракизме же в силу номиналистической критики онтологических категорий этот вопрос, по существу, был снят.

Ал-Фарāбī и Ибн Сīной было развито положение о различении самости (иногда употребляются также термины «чтойность» и «истинность») вещи, с одной стороны, и ее существования — с другой. Потребность в таком различении вытекает из того, что «чтойность» вещей (за исключением Первоначала) не предполагает с необходимостью ни внешнего существования, ни несуществования вещи. Поэтому вещь сама по себе является возможной (см. *Возможность*), тогда как существование оказывается самостоятельным «смыслом», присоединяемым к вещи. Возможность принадлежит самости вещи, причем вещь остается возможной и в состоянии существования, когда становится «необходимой благодаря другому», и в состоянии несуществования, когда становится «невозможной благодаря другому». Различение самости и существования влечет необходимость соответствующего различения причин, в силу чего «причина, дающая существование», выделяется как главная среди четырех аристотелевских причин и отождествляется с действенной причиной. Арабоязычными перипатетиками была создана сложная система терминологии, различающая варианты сочетания понятий самости и существования и таким образом определяющая основные онтологические категории через эти две.

Ал-Фāрāбī различает *хусул* (наличие) и *вуджуд* (существование), причем первое может предикцироваться второму, благодаря чему «обретенное существование» (*вуджуд мухассал*), под которым понимается существование вместе с формой, отличается от «необретенного существования», под которым понимается существование только с материей, способной принимать противоположные формы. «Особое существование» (*вуджуд хāсс*) считается принадлежащим единому, поскольку строго единое к тому же единственно, обладая своим специфическим существованием, не разделяемым с другими.

Резкой критике перипатетическое понимание существования, наряду со многими другими категориями (единство, субстанциальность и т.д.), подверг ас-Сухравардī, считавший существование чистым понятием в уме, не имеющим никакого внешнего коррелята. С его точки зрения, вещь получает от причины свою самость, а не существование. Если бы существование наличествовало в вещи, оно само должно было бы обладать существованием, поскольку ас-Сухравардī не признает, в отличие от перипатетиков, различия между «наличием» и «существованием», и мы бы получили бесконечный регресс атрибутов вещи, что сделало бы ее невозможной. Он не признает существование ни наиболее общим в вещи, считая акцидентальность и качество в определенном отношении более общими характеристиками, чем существование, ни наиболее явным в ней. С аристотелианских позиций разделение самости и существования критиковал Ибн Рушд.

Особым видом существования признается «пребывание» (*бақā'*), определявшееся еще в каламе как «существование без возникновения», т.е. характерное только для вечного. Противоположностью пребывания служит «гибель» (*фанā'*), постигающая любую возникающую вещь. В арабоязычном перипатетизме вместо *фанā'* используется термин *фасād* (порча), обозначающий прекращение существования вещи как особого «смещения» при сохранении самих первоэлементов или их превращении в другие. В суфизме «пребывание» и «гибель» перестают быть в строгом смысле противоположностями, поскольку прекращение временного существования означает не полное исчезновение данного сущего, но лишь его иную реализацию в другие моменты временного существования благодаря тому, что оно не имеет действительных отличий от другого сущего в вечностном существовании. Поэтому «гибель» означает на самом деле «пребывание», пусть в другой внешней форме или даже при ее отсутствии, на чем основывается и более конкретное понимание «гибели» адепта суфийской практики в Боге ради обретения «пребывания» в Нем.

СУЩЕЕ в арабской философии, как и понятие существования, выражалось двумя основными терминами. Более общим служил

мавджуд (букв. «находимое»), менее употребимым — *ка'ин* (букв. «бытийствующее»). Оба субстантивировались не сразу, и второй в субстантивированном виде скорее обозначал отдельное «существо», нежели сущее как абстрактное понятие; в этой роли выступал преимущественно первый термин. Основными проблемами, связанными с осмыслением сущего, были вопросы о соотношении понятий сущее, вещь, тело; сущее, несуществующее (*ма'дум*) и утвержденное (*сабит*; см. *Утвержденность*); классификация сущего на основании его самостоятельных характеристик и на основании его атрибутов, где сущее, относимое к каждому из этих классов, получало особое наименование.

Начало обсуждению соотношения понятий «сущее» и «вещь» положено каламом. Хотя некоторые мутазилиты отождествляли их, большинство считало «сущее» понятием более узким, нежели «вещь». С одной стороны, сущее противопоставлялось «несуществующему», причем под последним подразумевалась та же самая вещь, что является существующей, когда обладает атрибутом существования. С другой стороны, было высказано мнение, что прежде чем стать сущей или несуществующей, вещь является «утвержденной». С этой точки зрения понятие «сущее» оказывается противопоставленным «утвержденному». В целом их соотношение может быть выражено следующим образом: утвержденное может оказаться сущим, а может оказаться несуществующим, хотя не сводится ни к одному из этих состояний. Таким пониманием обусловлен тот факт, что понятие «сущее» не служило наиболее общим наименованием предметов, подлежащим философскому рассмотрению. В качестве такового выступала скорее «вещь», под которой могло пониматься и сущее, и несуществующее, и утвержденное. Существенным был вопрос о познаваемости «несуществующего» в сравнении с сущим. Те мутазилиты, которые отождествляли сущее и утвержденное, считали, что в несуществующем познаются характеристики, которыми вещь обязана самой себе, а не внешней причине, последние же познаваемы только в сущем. В строгом смысле «сущий» не является божественным атрибутом, в качестве такового выступает *ал-хаqq* (истинный, необходимый), поэтому «сущий» в отношении Бога перетолковывалось в каламе как «известный».

Развитое в арабоязычном перипатетизме (ал-Фараби, Ибн Сина) учение о разделении сущности и существования опиралось на рассмотрение сущего вне зависимости от его существования и несуществования, т.е. как «самости», которая либо вызывает необходимость собственного существования, либо не вызывает ни существования, ни несуществования, нуждаясь для того и другого во внешней причине. Поэтому в арабоязычном перипатетизме, наряду с термином «вещь», в качестве наиболее фундаментальной характеристики предмета выступает «самостная необходимость» (для Первоначала) или «самостная возможность» (для прочих вещей), делающая первое постоянным и не

зависимым ни от чего, а вторые — нуждающимися во внешней причине, чтобы стать сущими. В дальнейшем «возможное» могло употребляться как синоним «сущего», в том числе и теми, кто не признавал фундаментального деления на «необходимое благодаря самости» и «возможное благодаря самости» (исмаилизм). Вместе с тем «возможное» могло означать не только «сущее», но равно и «несуществующее» (суфизм), как это предполагается логикой изначального введения понятия. Поскольку для сущего, рассматриваемого как возможное, принципиальной характеристикой является нужда во внешней причине, делающей его сущим или несуществующим, понятие «нужда» (*хāджa, ихтийāдж, факр, ифтиқār*) составляет фундаментальную черту такого сущего, сохраняющуюся независимо от смены состояний существования и несуществования, в противоположность «отсутствию нужды» (*ғинан, истиғнā*'), характеризующему Первоначало.

Поскольку то, каким образом вещь в соотношении со своей самостью становится сущей, определяет характерные особенности вещи, основные категории, характеризующие сущее, сводятся к различным вариантам соотношения понятий «сущее» и «самость». Соответствующая терминология была разработана последователями перипатетиков. Под «самостно-существующим» (*мавджӯд би-з-зāт*) понимается такое сущее, которое имеется «независимо» (*истиқлāl*), как таковое, в отличие от «акцидентально-существующего» (*мавджӯд би-л-'арад*), «лишенностей свойства» и «отсутствий» (слепота, бессилие) или «умопостигаемых аспектов» (*и'тибār*), которые не осуществляются как таковые. При этом «самостно-существующее» отличается от «существующего благодаря своей самости» (*мавджӯд би-зāти-хи*), под которым понимается то, что существует благодаря самости, а не благодаря причине, и от «существующего посредством своей самости» (*мавджӯд ли-зāти-хи*), под чем понимается сущее посредством себя, а не иного (т.е. вместилища). Возможны три комбинации этих понятий: «сущее благодаря и посредством собственной самости», или Первоначало, не нуждающееся в причине и вместилище; «сущее посредством своей самости, но не благодаря своей самости», или субстанция, не нуждающаяся во вместилище, но опирающаяся на причину, давшую существование; «сущее не посредством и не благодаря своей самости», т.е. акциденция, нуждающаяся в ином (своем вместилище) и опирающаяся на причину, давшую ей существование.

С точки зрения атрибутов сущее классифицируется в зависимости от отношения к вечности и времени как «вечное» (*қадīm, 'азалий, 'абадий*) и «возникшее» (*хāдис, мухдас*). Универсально признаваемым было деление сущего на чувственно постигаемое и умопостигаемое. Параллельным и не совпадающим с этим следует признать деление на «связанное с телесным», или «сенсительным», и «свободное от связанности с сенсительным». Хотя под вторым могут пониматься

и Разумы, которые умпостигаемы для самих себя и человеческих разумов, освободившихся от связанности с телами (арабоязычный перипатетизм, исмаилизм), к числу «свободного от связанности с сенсительным» относится прежде всего самость человека и самость Первоначала. Они служат предметом непосредственного интуитивного схватывания (*хадс, та'аллх*), для которого характерна независимость и от данных чувственного восприятия, и от «первоначал разума», составляющих основу рационального познания, и от результатов самого рационального познания (арабоязычный перипатетизм, ишракизм). Полемика вокруг существования нетелесного сущего началась еще в каламе, где и была установлена нетелесность Бога. Специальное доказательство наличия нетелесного сущего приводит Ибн Сйна, ссылаясь, в частности, на эмоции и аффекты (страх, любовь), которые не постигаемы ни чувственно, ни рационально. Близким к «свободному от связанности с сенсительным» можно считать понятие «отделенного от тела» (*муджаррад, муф̣̣риқ*), хотя оно может включать и метафизическое интеллигибельное сущее. В соответствии с принятым в арабоязычном перипатетизме делением существования на существование вовне и в уме сущее делится на «внешнее сущее» (*мавджуд ф̣̣и ал-х̣̣аридж*), или «воплощенно-сущее» (*мавджуд 'айнийй*), и «сущее в уме» (*мавджуд ф̣̣и аз-зихн*); соответственно выстраивается терминология, использующая понятие «утвержденное» в смысле «сущее» в тех случаях, когда существование и утвержденность считаются тождественными. В ишракизме категория сущего теряет свое действительное содержание в силу того, что существование признается чистым понятием, не имеющим внешнего коррелята. В суфизме вместо понятия «сущее» часто используется «существование», хотя последнее следует считать более широким: «существование» включает в себя и вечностный, и временной аспекты, тогда как сущее в своем вечностном аспекте может именоваться и «несуществующим», и «утвержденным».

ДЕЙСТВИЕ. Это понятие выражается термином *фи'л* или, реже, синонимичным ему *'амал*. Если первое чаще обозначает действие вообще, то второе — скорее действие в контексте религиозного Закона, хотя это противопоставление не всегда выдерживается. Действие в арабском языке чаще всего выражается масдаром (отглагольным существительным), в котором в силу особенностей арабского языкового мышления присутствуют нераздельно сущностный и процессуальный аспекты. Благодаря этому действие и результат действия могут быть слиты в одном понятии, например, *'илм* обозначает и «знание», и «познание». Поэтому проблематика действия в арабской философии охватывает более широкий круг проблем, нежели в традициях, жестко разводящих процессуальность и результат. Понятие дей-

ствия обсуждается, как правило, в тесной связи с понятиями «действующее» (*фā'ил*) и «претерпевающее» (*маф'ул*). Противоположностью реально совершаемого действия является «оставление действия» (*тарк, тарк ал-фи'л*), которое понимается, как правило, не как небытие действия, а как имеющее определенное и позитивное содержание, чем отличается от «не-действия» (*'адам фи'л*) как чистого отсутствия действия (см. *Противоположность*).

В классическом исламском вероучении и религиозно-правовой мысли (*фиqh*) понятие действия разработано как непосредственно связанное с «намерением» (*ниййа*): любое действие оценивается в соответствии с намерением, отсутствие должного намерения обесмысливает действие, даже если оно формально совершено правильно; действие считается совершенным, даже если оно не состоялось, но имелось намерение его совершить, а объективные обстоятельства тому воспрепятствовали; намерение не является намерением, если не влечет прямо и непосредственно действие при отсутствии объективных препятствий.

Метафизика действия, развитая в каламе, включала вопрос об условиях действия, о соотношении между действием человека и действием Бога, различии между «непосредственным» и «порожденным» действием, подлинном и мнимом действователе и вопрос о «стяжании» (*касб*) действия.

В целом для мутакаллимов характерно представление о том, что действователем может быть только «живое» (*хайй*), т.е., вообще говоря, Бог и человек. Действительный необходимо наделен волей (*ирāда*), так что целеполагание (*қасд, ғарад*) включается, как правило, в число условий действия. Другим неперенным условием действия является «могущество» (*қудра*) или «способность» (*иститā'а*) действующего: первый термин чаще употребляется в отношении Бога, второй — в отношении человека (наряду с близким ему *исти'дād* — подготовленность), хотя это противопоставление не абсолютно. Действительный должен являться «могущим» (*қāдир*), а производимые им вещи оказываются «подвластными» (*мақдūr*) ему. Одни мутазилиды считали, что способность к действию сопровождает его, возникая в действующем одновременно с действием, другие относили ее к моменту времени, непосредственно предшествующему действию, некоторые характеризовали ее как «часть» (*ба'д*) тела, т.е., по существу, как акциденцию наряду с запахом, вкусом и т.д. В мутазилизме было выдвинуто кардинальное положение о полном разграничении сфер божественного и человеческого «могущества», так что Бог считался некоторыми не способным произвести те действия, к которым способен человек. Это означало признание автономии человеческого действия и, как следствие, автономии сопровождающей его воли. Мутазилиды различали непосредственное действие (*фи'л мубāшир*), которое прямо совершается

действователем и, как правило, создает нечто в самом действователе (например, «толкание», возникающее в «толкающем»), и порожденное (*фи'л мутаваллид*) им действие, которое возникает в чем-то ином («качение», вызванное «толканием» и возникшее в камне). Порожденное действие осуществляется посредством произведенной действователем причины и может осуществляться после исчезновения деятеля. «Намеренность» (*и'тимād*) тела мутакаллимы относили к непосредственному действию, а возникающее благодаря ему движение — к порожденному действию. Непосредственное и порожденное действия противоположны, в свою очередь, «действиям по природе». Признание некоторыми мутакаллимами подобной категории выводило действие за пределы живого, при этом действие тела согласно его природе (например, окрашивание в такой-то цвет) некоторые считали автономным и пересиливающим даже волю Бога. Другой аспект проблемы состоял в различении собственного и несобственного действия человека. Собственное действие определялось некоторыми как то, которое человек может «оставить» по собственной воле. Несобственные действия, к числу которых относились с этой точки зрения и порожденные, оказывались тем самым сотворенными другим действователем, т.е. Богом, и присвоенными (*касб, иктисāб* — стяжание) человеком. Понятие «стяжание», введенное в мутазилизме, стало одним из центральных в ашаризме. С его помощью ал-Аш'арī, отказавшийся от утверждения об автономии человеческого действия, сделал противоречивую попытку сохранить положение о полной предопределенности человеческих поступков волей Бога наряду с тезисом об ответственности человека за собственные поступки: действия творятся Богом, но присваиваются человеком.

В арабоязычном перипатетизме понятия действователя и действия претерпевают трансформацию, вызванную влиянием аристотелизма, и прежде всего учением о причинности. Авиценновская концепция разделения чтойности вещи и ее существования направлена прежде всего на то, чтобы свести четыре аристотелевские причины фактически к единственной — действователю. Действие понимается Ибн Сīной как придание вещи существования после ее несуществования. Поскольку «возникающее» (*хāдис*) понимается как «возможное (*мумкин*) в самом себе», понятие «возможность» (*имкāн*) вводится как самостоятельное и не сводимое к понятию «могущество» (*қудра*), т.е. способности действователя произвести вещь, что составляет контраст учению мутазилитов о действии. Действователь, согласно Ибн Сīне, не создает чтойность вещи, но лишь придает ей существование, из возможной делая ее «необходимой» (*вāджиб*; см. *Существование*). С другой стороны, термин «действие» был использован для передачи понятия «актуальное» (*қā'им бī ал-фи'л*) в его противопоставлении «потенциальному» (*қā'им бī ал-қувва*). Пара «необходимое–возмож-

ное» составляет параллель паре «актуальное—потенциальное», отличаясь от нее в существенных моментах, хотя в позднейших эклектических учениях они нередко отождествлялись.

В арабоязычном перипатетизме и исмаилизме была принята троичная иерархия действий в зависимости от их отношения к вечности и времени. В арабоязычном перипатетизме действие приписывалось и неживым причинам, причем действие причин в мире возникновения и гибели считалось зависящим от ряда дополнительных в сравнении с самой причиной факторов (см. *Причина*). В ишракизме восстанавливается положение о том, что действователем может быть только живое: действие в истинном смысле приписывается лишь свету, тогда как «затемненное», т.е. неживое, не действует. Понятия действия, жизни и постижения (*идрāk*), или явленности самому себе (*зухūr ли-нафси-хи*), сближаются почти до отождествления. Дальнейшая эволюция понятия действия связана с тем, что единственным истинным действователем оказывается Свет Светов, действующий либо непосредственно, либо при посредстве других действователей, из которых именно он «извлекает» действие и которые оказываются, таким образом, мнимыми действователями. Согласно ас-Сухравардī, Первоначало является исключительно действующим, но не претерпевающим ни в каком смысле, тогда как в арабоязычном перипатетизме и исмаилизме сочетание действователя, действия и претерпевания собственного действия («разумения») в одном субъекте рассматриваются как признаки Первого Разума, а в каламе претерпевающее входит непременно элементом в рассмотрение действия Бога, хотя и внеположно ему и представлено вещами мира. Полемизируя с перипатетиками, ас-Сухравардī утверждает, что многочисленность действий не может служить показателем многочисленности производящих ее сил и что одна сила в разных «аспектах» (*хайсййа*) может влечь разные действия. Ғадр ад-Дйн аш-Шйрāзй высказывает положение о том, что действие Первого ни в каком отношении не схоже с действиями всего прочего, хотя именуется тем же именем, что составляет явную параллель высказанному еще мутазилитами тезису о том, что Бог — вещь не как все вещи.

Основным вкладом суфизма в обсуждение проблематики действия является тезис о невозможности истинного разделения понятий действователя и претерпевающего, а также собственного и несобственного действия так, чтобы каждый из членов этих пар не переходил в свою противоположность и не обуславливал ее как необходимую наряду с собой. Для передачи понятия действия в суфизме, наряду с *фи'л* и *'амал*, активно используется *'аṣар* (букв. «отпечаток») и его производные. Хотя признается, что миропорядок делится на «воздействующее» (*му'аṣṣир*) и «подверженное воздействию» (*мута'аṣṣир*), причем первым является Бог, а вторым — мир (тезис, вероятно,

восходящий к стоикам), что всякое действие следует сопрягать с Богом, который и оказывается истинным деятелем, а не с совершающим его человеком, или что действия всегда производятся Богом, который желает их появления в бытии, и только метафорически сопрягаются с человеком, эти тезисы не являются абсолютными. Ибн 'Араби отождествляет «явное» (*ẓāhir*) с претерпевающим, а «скрытое» (*bāṭin*) — с действователем, но поскольку в паре «явное–скрытое» Бог и Творение могут занимать любое из мест, Бог также может рассматриваться как подверженный воздействию Творения и определяемый последним. К понятию «претерпевание» (*infi'āl*) приближается понятие *ḥukm* (букв. «постановление», «суждение»), через которое часто обсуждается проблематика взаимного обусловливания действующего и претерпевающего.

Китайская традиция

ВЭНЬ (文) — знаки, письменность, культура, культурность, цивилизованность, цивилиный, гражданский, гуманитарный, просвещение, образование, литература, изящная словесность, стиль, украшенность — категория философской, эстетической и литературной мысли. Этимологическое значение иероглифа *вэнь* — «татуировка, узор, орнамент» сохранилось в философском лексиконе (см., например, «Чжуан-цзы», гл. 1; «Мэн-цзы», V Б, 17). Терминологическую оппозицию *вэнь* составляют, с одной стороны, «природная (стихийная, материальная) основа» (*чжи*) как состояние, еще не достигшее упорядоченности, и «первозданность, непосредственность» (*пу*) как «простота», противостоящая «пестроты», а с другой стороны — «военное начало, воинственность» (*ю*) как состояние, разрушающее уже существующий порядок.

В самом широком смысле *вэнь* означает всякую выявленную (осмысленную) упорядоченность: например, в живой природе — это «узоры» на шкурах тигров и леопардов («Чжуан-цзы», гл. 7) или «знаки зверей и птиц», т.е. допускающая осмысленную интерпретацию система их следов («Си цы чжуань», II, 2), в неживой — «знаки неба», т.е. астрономические объекты и явления, или «знаки земли», т.е. символы праха земного («Чжуан-цзы», гл. 7).

Конфуций, понимая *вэнь* как культуру, связанную с книжной ученостью, ритуалом и музыкой, считал ее гармоничное сочетание с природной основой признаком «благородного мужа» (*цзюнь цзы*) или «совершенного человека» (*чэн жэнь*) («Лунь юй», VI, 16; XII, 8, 15; XIV, 13).

В дальнейшем понятие *вэнь* в китайской философии было предельно онтологизировано. В комментирующей части «Чжоу и» уже говорится о «знаках неба» и «знаках человека» («Туань чжуань», 22), «знаках неба и земли» и дано определение «знаков» как проявляющейся в «символах» (*сян*) «взаимосвязи вещей» («Си цы чжуань», I, 10, II, 10).

В качестве универсальной онтологической структуры знаки-*вэнь* связывались с *дао* и принципами (*ли*) всех вещей. Согласно «Хань Фэй-цзы», «путь (*дао*) делает тьму вещей таковыми, каковы они суть, и определяет тьму принципов. Принципы суть знаки, формирующие

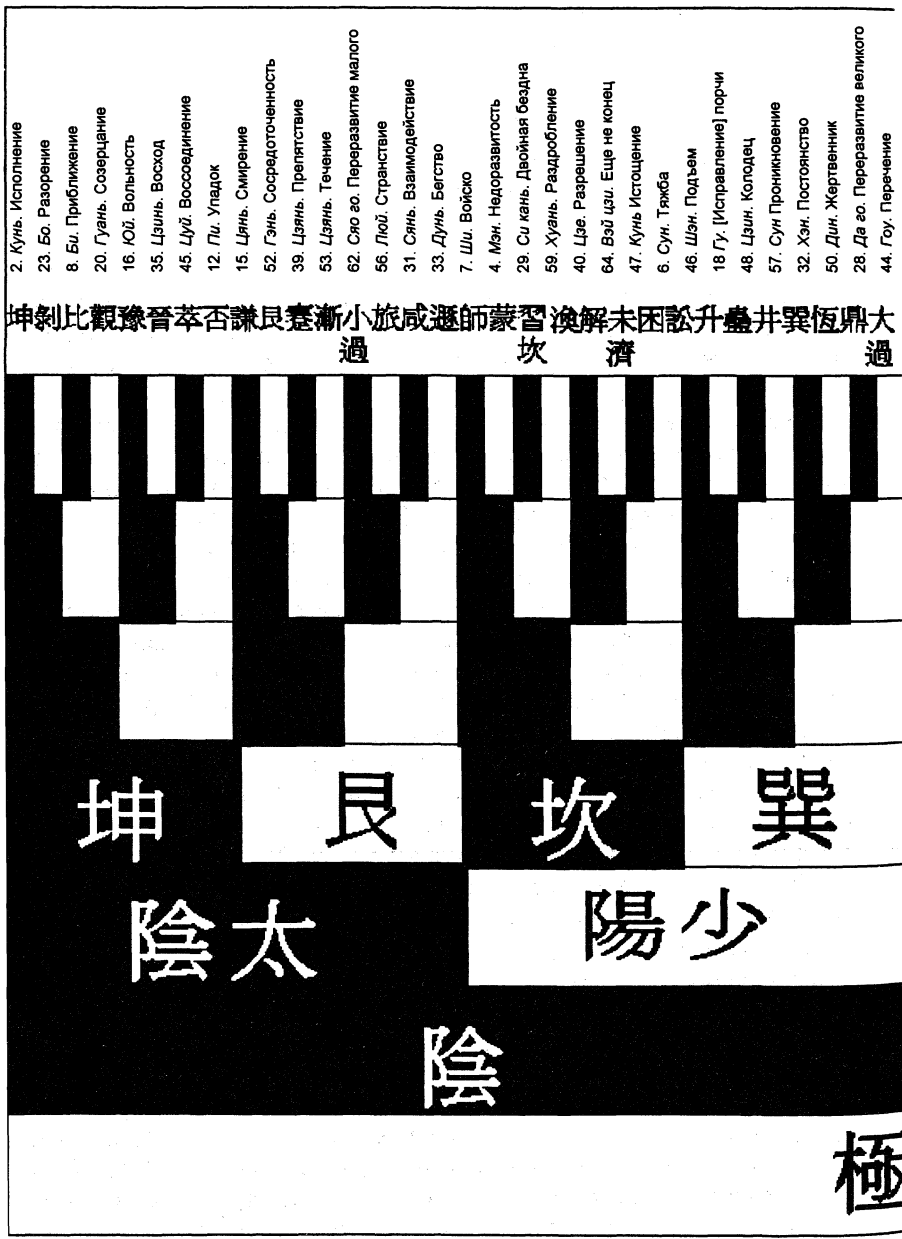


Рис. 1. Формирование 64 гексаграмм

24. Фу. Возврат

27. И. Питание

3. Чжунь. Начальная трудность

42. И. Приумножение

51. Чжэнь. Молния

21. Ши хо. Стынутые зубы

17. Суй. Последование

25. У ван. Бесспорность

36. Мин и. Поражение света

22. Би. Убранство

63. Цзи цзи. Уже конец

37. Цзи жэнь. Домашние

55. Фэн. Изобилие

30. Ли. Сияние

49. Гэ. Смена

13. Тун Жэнь. Родня

19. Линь. Посещение

41. Сунь. Убыль

60. Цзе. Ограничение

61. Чжун фу. Внутренняя правда

54. Гуи мэи. Невеста

38. Куи. Разлад

58. Дуй. Радость

10. Ли. Наступление

11. Тай. Расцвет

26. Да чу. Воспитание великим

5. Сюй. Необходимость ждать

9. Сюэ чу. Воспитание малым

34. Да чжун. Мощь великого

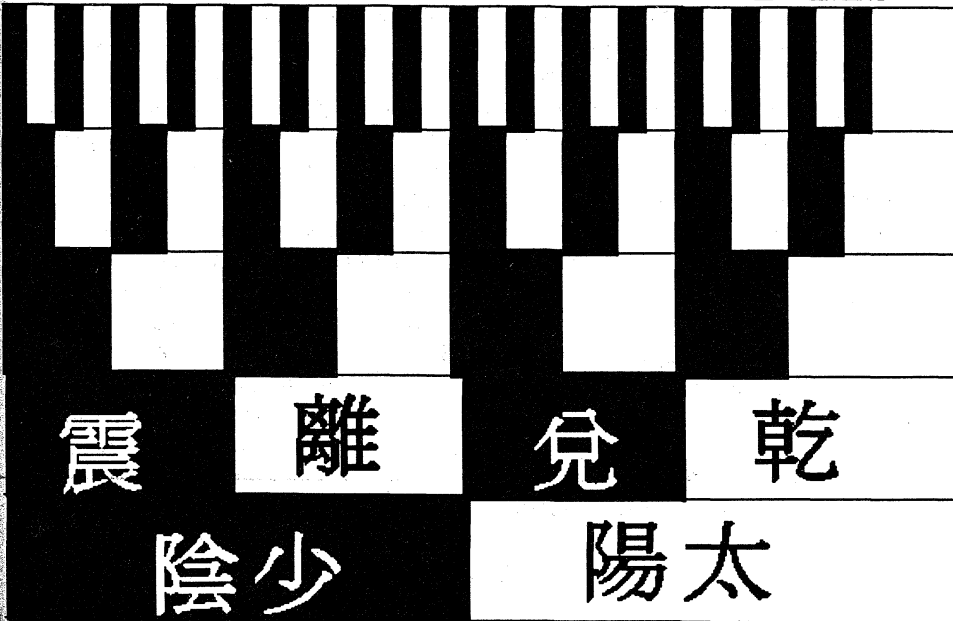
14. Да ю. Владение многими

43. Гуай. Выход

1. Цянъ. Творчество

乾 大 夫 大 大 小 大 需 泰 履 兌 睽 歸 中 節 損 臨 同 革 離 豐 家 既 賁 明 無 隨 噬 震 屯 頤 復 姤

有 壯 畜 畜 妹 孚 人 人 濟 夷 安 噬



震

離

兌

乾

陰少

陽太

陽

太

вещи» (гл. 20). В основе этих дефиниций Хань Фэя, разъяснявшего Лао-цзы, лежит антропоцентрическая идея фундаментальной корреляции между «географией» и «астрономией», т.е. «принципами земли» и «знаками неба», о которых сказано в «Си цы чжуани» (I, 4). В качестве универсального коррелятора тут выступает *дао*, причем не только в абстрактном, но и в самом конкретном своем значении — «путь, линия, графически выразимый след в пространстве», поскольку «земные принципы» и «небесные знаки» — это прежде всего зримые очертания, линии на земле и на небе, что обусловлено исходным смыслом иероглифов *ли* и *вэнь*. Абстрактное же значение *дао* интегрирует заключенные в *ли* и *вэнь* представления о физических чертах как упорядоченных символов, наделенных определенными смыслами, которые в своей совокупности и складываются во вселенский Путь.

Позднее, в неоконфуцианстве, утвердилось понимание *вэнь* как эманации *дао* (Чжу Си) и «доступного наблюдению проявления принципов» (Ван Янмин). В гносеологическом аспекте это порождало аналогии теории врожденных идей. Так, по мысли Ли Чжи, «высшие знаки в Поднебесной не могут не происходить из детского сердца» («Тун синь шо» — «Изыяснение детского сердца»).

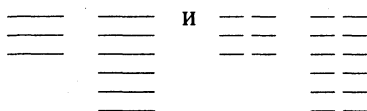
В традиционных литературоведческих сочинениях слово *вэнь* могло применяться в узком смысле, например сводиться к обозначению рифмованного текста или жанра поминального слова, а в лингвистике, вслед за первым в Китае толково-этимологическим словарем «Шо вэнь цзе цзы», — обозначать простой (несоставной) иероглиф.

В современном языке категория *вэнь* не утратила своей семантической широты, выступая, с одной стороны, как обозначение письменности (*вэнь-цзы*), а с другой — цивилизации (*вэнь-мин*) или культуры (*вэнь-хуа*) вообще, включая ее духовные (например, *вэнь-сюэ* — «литература») и материальные (*вэнь-у* — «предметы материальной культуры») составляющие, а также распространяясь на природные объекты (*тянь-вэнь-сюэ* — «астрономия»).

ГУА (卦) — гадательная графема, триграмма, гексаграмма. Одна из самых оригинальных и фундаментальных общеметодологических категорий, обозначающая конститутивные элементы двух универсальных классификационных схем (восьми триграмм — *ба гуа* и 64 гексаграмм — *люшисы гуа*). Этимологически восходит к изображению геометризованных графических результатов скапулимантии — гадания на костях (*бу*). Это значение *гуа* отражено в гл. 9 «Сюнь-цзы» (IV–III вв. до н.э.). Позднее *гуа* были связаны с другой гадательной практикой — на тысячелистнике (*ши*), построенной на получении числовых комбинаций, что широко отражено в «Цзо чжуани» (IV в. до н.э.). В итоге *гуа* объединили идеи геометрической символизации и

числовой комбинаторики, из чего выросла общетеоретическая нумерологическая методология. Китайская традиция выводит происхождение *гуа* из мифических истоков цивилизации — деятельности первого императора (культурного героя) Фуси, который якобы использовал чудесно явленные *гуа* как парадигмы в созидании основ материальной культуры, сообразных законам природы.

Целостная философская концепция *гуа* впервые была сформулирована в приписываемой Конфуцию комментирующей части «Чжоу и» («Си цы чжуань», «Шо гуа чжуань»). Согласно «Си цы чжуани», «предел сокровенного в Поднебесной заключен в *гуа*», которые, таким образом, выступают воплощением миропорядка. Специфику категории *гуа* составляет материальная выраженность в двух количественно определенных наборах графических символов — восьми триграммах и 64 гексаграммах. Первые состоят из трех, вторые — из шести черт двух видов (целой — *ян* и прерванной — *инь*) во всех возможных комбинациях. Каждой *гуа* присущи индивидуальное имя (восемь триграмм и их удвоения — восемь гексаграмм — одноименны), образный и понятийный комплексы, стандартные формулы как абстрактного, так и конкретного содержания. Например, двум парам главных *гуа*



соответствуют имена Цянь и Кунь, образы Неба и Земли, понятия «творчество» и «исполнение» и т.д. Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют всеобъемлющую иерархию классификационных схем. Она в наглядных символах (*сян*) «распределяет по родам свойства всей тьмы вещей» («Си цы чжуань», II, 2), т.е. охватывает любые аспекты действительности — части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные отношения и т.д., позволяя описывать всевозможные ситуации и процессы, фиксировать реальные или умозрительные соответствия между ними и т.п. Структурно и онтологически *гуа* представляются продуктами последовательного раздвоения (*инь ян*) «Единого» — «Великого предела» (*тай цзи*) (рис. 1). Однако исторически гексаграммы могли возникнуть раньше триграмм. В статическом плане каждый из наборов — восемь триграмм и 64 гексаграммы — зафиксирован в двух пространственно ориентированных расположениях, приписываемых Фуси и Вэнь-вану (см. рис. 2, 3), основателю династии Чжоу (XI–III вв. до н.э.). Последнее реализовано в тексте канонической части «Чжоу и». Последовательная смена черт *гуа* в расположении Фуси подчинена той же закономерности, что и смена знаков 1 и 0 в обозначении нату-

































































64 Кунь 	63 Бо 	62 Би 	61 Гуань 	60 Юй 	59 Цзинь 	58 Цуй 	57 Пи 
56 Цянь 	55 Гань 	54 Цзянь 	53 Цзянь 	52 Сяо го 	51 Люй 	50 Сянь 	49 Дунь 
48 Ши 	47 Мэн 	46 Кань 	45 Хуань 	44 Цзе 	43 Вэй цзи 	42 Кунь 	41 Сун 
40 Шэн 	39 Гу 	38 Цзин 	37 Сюнь 	36 Хэн 	35 Дин 	34 Да го 	33 Гоу 
32 Фу 	31 И 	30 Чжуань 	29 И 	28 Чжэнь 	27 Ши хо 	26 Суй 	25 У ван 
24 Мин и 	23 Би 	22 Цзи цзи 	21 Цзя жэнь 	20 Фэн 	19 Ли 	18 Гэ 	17 Тун жэнь 
16 Линь 	15 Сунь 	14 Цзе 	13 Чжун фу 	12 Гуй мэй 	11 Куй 	10 Дуй 	9 Ли 
8 Тай 	7 Да чу 	6 Сюй 	5 Сяо чу 	4 Да чжуань 	3 Да ю 	2 Гуай 	1 Цянь 

Рис. 2. Квадратное расположение 64 гексаграмм в порядке Фу-си

8 Би 	7 Ши 	6 Сун 	5 Сюй 	4 Мэн 	3 Чжуань 	2 Кунь 	1 Цянь
16 Юй 	15 Цянь 	14 Да ю 	13 Тун жэнь 	12 Пи 	11 Тай 	10 Ли 	9 Сяо чу
24 Фу 	23 Бо 	22 Би 	21 Ши хо 	20 Гуань 	19 Линь 	18 Гу 	17 Суй
32 Хэн 	31 Сянь 	30 Ли 	29 Кань 	28 Да го 	27 И 	26 Да чу 	25 У ван
40 Цзе 	39 Цзянь 	38 Куй 	37 Цзя жэнь 	36 Мин и 	35 Цзинь 	34 Да чжуань 	33 Дунь
48 Цзин 	47 Кунь 	46 Шэн 	45 Цуй 	44 Гоу 	43 Гуай 	42 И 	41 Сунь
56 Люй 	55 Фэн 	54 Гуй мэй 	53 Цзянь 	52 Гэнь 	51 Чжэнь 	50 Дин 	49 Гэ
64 Вэй цзи 	63 Цзи цзи 	62 Сяо го 	61 Чжун фу 	60 Цзэ 	59 Хуань 	58 Дуй 	57 Сюнь

Рис. 3. Квадратное расположение 64 гексаграмм в порядке Вэнь-вана

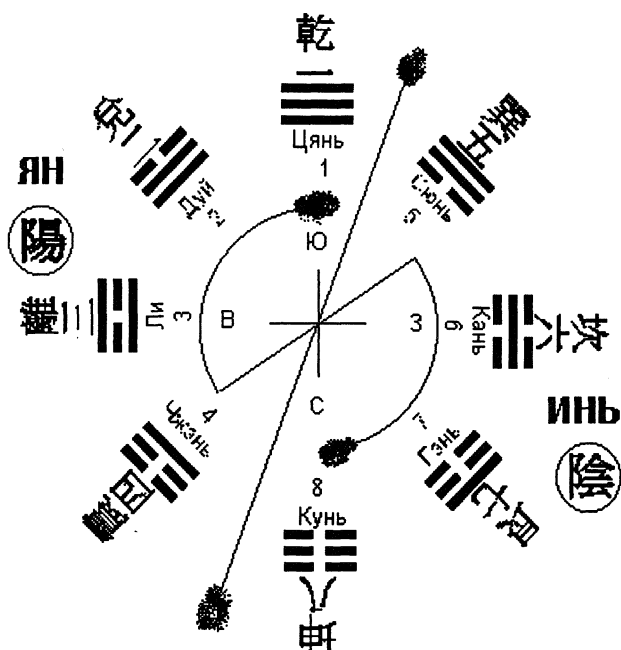


Рис. 4. Круговое расположение восьми триграмм в порядке Фу-си

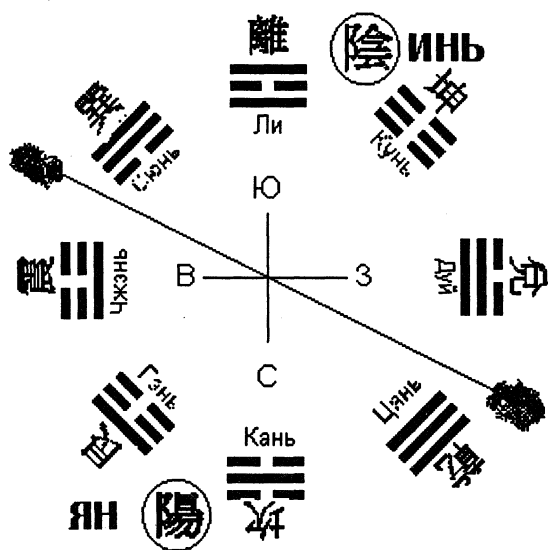


Рис. 5. Круговое расположение восьми триграмм в порядке Вэнь-вана

рального ряда чисел в двоичной арифметике, создатель которой, немецкий философ и математик Лейбниц, истолковал это подобие как свидетельство предустановленной гармонии и единства Божьего промысла для всех времен и народов. В 1973 г. в Мавандуе был обнаружен текст «Чжоу и» (II в. до н.э.) с третьим видом расположения гексаграмм, типологически более близким к расположению Фу-си.

Гуа располагаются в линию, квадратом (символ Земли) и кругообразно (символ Неба), соотносясь по окружности и через центр; делятся на «мужские» и «женские»; образуют пары по двум главным принципам: «обратности» (*фань*), т.е. перевернутости на 180°, и «супротивности» (*дуй*), т.е. противоположности черт в одинаковых позициях. Эти два вида противоположности в традиционной китайской логике и методологии охватывают все контрарные и контрадикторные (*мао дунь*) отношения. В динамичном плане взаимопревращения гуа путем трансформации черт в противоположные отражают все фазы цикличности развития космоса в основополагающей для «Чжоу и» теории «кругообразных/всеохватных перемен» (*чжоу и*) (рис. 4, 5).

В эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) при посредстве мистиконатурфилософских построений «школы *инь-ян*» (*инь-ян цзя*), «учения о канонах в современных знаках» (*цзинь вэнь цзин сюэ*) и оракуло-апокрифической (*чэнь вэй*) традиции общеметодологический потенциал схем гуа был реализован в максимальном увеличении их онтологических референтов и координации со всеми другими аналогичными схемами — прежде всего «пятью элементами» (*у син*), циклическими и зодиакальными знаками (*тянь гань ди чжи*), магическими числовыми фигурами *Хэ ту* и *Ло шу*. В сочинении «Лес перемен» («И линь») Цзяо Яньшоу (I в. до н.э.) или Цуй Чжуаня (I–II вв.) система *чжоу и* была усложнена до 4096 членов — корреляций каждой гексаграммы с самой собой и каждой другой. Ян Сюн (I в. до н.э. — I в. н.э.) в «Каноне Великой тайны» («Тай сюань цзин») предложил альтернативную систему, в которой 64 гуа заменены 81 тетраграммой (*шоу*, букв. «голова»). Последние состоят из всех возможных сочетаний черт трех видов (целой, единожды и дважды прерванной) в четырех позициях. Однако система Ян Сюна, возможно также восходящая к древней гадательной практике, не смогла конкурировать с системой гуа, развитие которой достигло апогея в эпоху Сун (X–XIII вв.), когда были созданы наиболее яркие образцы нумерологической философии — учения Шао Юна (XI в.) и Цай Шэня (XII–XIII вв.). Гуа вошли в фундамент не только философии, но и науки (особенно астрономии, хронометрии, топографии, медицины, алхимии), литературы и искусства, всей традиционной духовной и материальной культуры Китая.

ДАО (道) — путь (подход, график, функция, метод, закономерность, принцип, класс, учение, теория, правда, мораль, абсолютизм). Этимологически восходит к идее главенства (*шоу*) в «движении/поведении» (*син*). Ближайшие коррелятивные категории — *дэ* («благодать») и *ци* («орудие»). В современном языке бином *дао-дэ* означает мораль, нравственность. Термином *дао* передавались буддийские понятия «марга» и «патха», выражающие идею пути и способа, прежде всего четвертый «благородной истины» и «восьмеричного пути», а также «бодхи» («просветление», «пробуждение»). Эквивалентами *дао* часто признаются Логос и Брахман. Иероглиф *дао* входит в обозначение даосизма (*дао цзя*, *дао цзяо*) и неоконфуцианства (*дао сюэ*). В «Мо-цзы» «учением о дао» (*дао цзяо*), в «Чжуан-цзы» «искусством/техникой дао» (*дао шу*) названо и раннее конфуцианство. В различных философских системах *дао* определялось по-разному, поэтому Хань Юй (VIII–IX вв.) назвал его, как и *дэ*, «пустой позицией» (*сюй вэй*), не имеющей точно фиксированного смысла.

В «Шу цзине» термин *дао* имеет абстрактные значения — «поведение», «продвижение», «путь государя и Неба» — и соотнесен с *дэ*, также обозначающим абстрактные понятия социальной и космической гармонии (гл. 3, 36, 44). С возникновения китайской философии центральным для нее стал вопрос о соотношении «человеческого» и «небесного», т.е. общеприродного, *дао*. (В узком смысле «небесное *дао*» означало ход времени или движение звезд с запада на восток в противоположность движению солнца с востока на запад.) Уже в «Ши цзине» намечилось сближение понятий *дао* и «предел» (*ци*).

Конфуций (VI–V вв. до н.э.) сосредоточился на «человеческих» ипостасях *дао* и *дэ*, которые взаимосвязаны, но могут проявляться и независимо друг от друга («Лунь юй», V, 12; XII, 19). Он конкретизировал *дао* в различных наборах этизированных понятий: «сыновняя почтительность» (*сяо*) и «братская любовь» (*ти*), «верность» (*чжун*) и «великодушие» (*шу*), т.е. «золотое правило» морали, «гуманность» (*жэнь*), «знание» (*чжи*) и «мужество» (*юн*) и т.п. В «Лунь юе» *дао* — это благой ход общественных событий и человеческой жизни, зависящий как от «предопределения» (*мин*), так и от отдельной личности. Его носителем выступают и индивид, и государство, и все человечество (Поднебесная). В силу различия носителей различны и их *дао*: прямое и кривое, большое и малое, присущее «благородному мужу» (*цзюнь цзы*) и «ничтожному человеку» (*сяо жэнь*). Соответственно разнятся и *дэ*. Поднебесная может вообще утрачивать *дао*. В идеале единое *дао* должно быть познано. Его утверждение в мире исчерпывает смысл человеческого существования; при отсутствии *дао* в Поднебесной следует «скрываться», отказываться от службы.

Последователи Конфуция и представители других школ универсализировали концепцию двух главных видов *дао* и *дэ*, различая также *дао* порядка (*чжи*) и смуты, древнее и современное, правильное и ложное, гуманное и негуманное, всеобщее и индивидуальное *дао* (например, «Мэн-цзы», «Хань Фэй-цзы»).

Ближайшие ученики Конфуция придали высшей ипостаси *дао* (великое — *да дао*, всепроникающее — *да дао*) универсальный онтологический смысл, а основатель ортодоксального конфуцианства Дун Чжуншу (II в. до н.э.) выдвинул тезис: «Великий исток *дао* исходит из Неба». В «Чжун юне» *дао* «благородного мужа» или «совершенно-мудрого» определяется как исходящая из индивида общекосмическая сила, «упрочивающаяся на небе и земле», «материализующаяся (*чжи*) в навях и духах», приводящая к благодати. «Подлинность» («искренность» — *чэн*) составляет «небесное», а ее осуществление — «человеческое» *дао*. Обретший предельную «подлинность» способен образовать триединство с Небом и Землей.

Помимо *дэ* и *ци* наиболее тесно примыкают к *дао* понятия «предопределение», «[индивидуальная] природа» (*син*), «[телесная] форма» (*син*). В «Да Дай ли цзи» они взаимосвязаны следующим образом: «Обладание долей *дао* называется предопределением. Обладание формой в качестве индивида (единицы) называется индивидуальной природой» (гл. «Бэнь мин»). Соотнесены данные понятия и в «Чжун юне», где *дао* означает следование самому себе, или своей «[индивидуальной] природе», предопределяемой Небом. Совершенствование в *дао*, от которого нельзя ни на миг отойти, есть обучение (*цзяо*). «Гармония» (*хэ*) составляет всепроникающее *дао* Поднебесной, конкретизирующееся в пяти видах отношений: между правителем и подданным, отцом и детьми, мужем и женой, старшими и младшими братьями, друзьями и товарищами. Осуществляется это *дао* посредством «знания», «гуманности» и «мужества» — тройкой всепроникающей «великой благодати» (*да дэ*) Поднебесной, что тождественно тройкому *дао* «Лунь юя» (XIV, 28). На обыденном уровне познание и осуществление *дао* доступно даже глупым и никчемным, но в своем предельном выражении оно содержит нечто непознаваемое и неосуществимое даже для «совершенномудрых».

В «Мэн-цзы» (IV в. до н.э.) «подлинность» определяется как «небесное» *дао*, а «помышление» («забота» — *сы*) о ней — как «человеческое *дао*». *Дао* «совершенномудрых» сводится лишь к «сыновней почтительности и братской любви». В целом *дао* представляет собой соединение человека и «гуманности». Небесное *дао* предопределено, но кое в чем зависит и от «[индивидуальной] природы», хотя в целом попытки воздействия на *дао* и «предопределение» бесполезны. В отличие от Конфуция, оценивавшего «середину *дао*» как недостаточность («Лунь юй»), Мэн-цзы видел в этом (или «срединном *дао*») гармоническое состояние.

Сюнь-цзы (Сюнь Куан, IV—III вв. до н.э.), с одной стороны, гиперболизировал всеобъемлемость *дао*, объявив всю «тьму вещей» одним его «боком», с другой стороны, назвал «совершенномудрого» (*шэн*) «пределом» (*цзи*) *дао*. «Пределом» человеческого *дао* Сюнь-цзы считал «благопристойность/этикет» (*ли*). Постоянное в своей телесной сущности (*ти*) *дао* бесконечно изменчиво, поэтому неопределимо по одной из своих сторон. Посредством великого *дао* изменяются (*бянь*), трансформируются (*хуа*) и формируются (*чэн*) все вещи. Следование *дао* предполагает обуздание страстей, индивидуальное накопление «благодати», его предварительное выявление (*бяо*) и познание. Последнее осуществляется «сердцем» (*синь*), исполненным пустоты, сосредоточенности и покоя. Знание *дао* дает возможность «взвешивать» (*хэн*) всю «тьму вещей». В «Мо-цзы» трактовка *дао* мало отличается от раннеконфуцианской.

Оппозиционная конфуцианской теория *дао* была развита в даосизме. Ее главная особенность — упор на «небесную», а не «человеческую» ипостась *дао*. Если конфуцианцы исходили из его словесно-понятийной выразимости и даже самовыразимости, активно используя такие значения *дао*, как «высказывание», «изречение», «учение», то основоположники даосизма заявляли о словесно-понятийной невыразимости высшего *дао* («Дао дэ цзин»).

В раннем даосизме на первый план выдвинулись парные категории *дао* и *дэ*, которым посвящен главный даосский трактат «Дао дэ цзин». В нем *дао* представлено в двух основных ипостасях: 1) одинокое, отделенное от всего, постоянное, бездеятельное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безымянное, порождающее «отсутствии/небытие», дающее начало Небу и Земле, 2) всеохватное, всепроникающее, подобно воде; изменяющееся вместе с миром, действующее, доступное «прохождению», восприятию и познанию, выразимое в «имени/понятии», знаке и символе, порождающее «наличие/бытие» (*ю*), являющееся предком «тьмы вещей».

Кроме того, противопоставлены друг другу справедливое — «небесное» и порочное — «человеческое» *дао*, а также признается возможность отступлений от *дао* и вообще его отсутствия в Поднебесной. В качестве «начала» (*ши*), «матери» (*му*), «предка» (*цзун*), «корня» (*гэнь*), «корневища» (*ди*) *дао* генетически предшествует всему в мире, в том числе «господу» (*ди*), описывается как недифференцированное единство, «таинственное тождество» (*сюань тун*), содержащее в себе все вещи и символы (*сян*) в состоянии «пневмы» (*ци*) и семени (*цзин*), т.е. «вещь», проявляющаяся в виде безвещного (безобъектного) и бесформенного символа, который в этом аспекте пустотно-всеобъемлющ и равен всепроникающему «отсутствию/небытию». В то же время «отсутствие/небытие» и, следовательно, *дао*

трактуются как деятельное проявление («функция» — юн) «наличия/бытия». Генетическое превосходство «отсутствия/небытия» над «наличием/бытием» снимается в тезисе об их взаимопорождении. Таким образом, *дао* в «Дао дэ цзине» представляет собой генетическую и организующую функцию единства «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», субъекта и объекта. Главная закономерность *дао* — обратность, возвращение (*фань*, *фу*, *гуй*), т.е. движение по кругу (*чжюу син*), характерное для неба, которое традиционно мыслилось круглым. Как следующее лишь своему естеству (*цзы жань*), *дао* противостоит опасной искусственности «орудий» (*ци*) и вредоносной сверхъестественности духов, определяя вместе с тем возможность и того и другого. «Благодать» определяется в «Дао дэ цзине» как первая ступень деградации *дао*, на которой рожденная *дао* вещь формируется. Полнота «благодати» означает «предельность семени/духа (*цзин*)».

В «Чжуан-цзы» усилена тенденция к сближению *дао* с «отсутствием/небытием», высшей формой которого является «отсутствие [даже следов] отсутствия» (*у у*). Следствием этого явился расходящийся с «Дао дэ цзином» и ставший затем популярным тезис, согласно которому *дао*, не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами. В «Чжуан-цзы» усилены представления о непознаваемости *дао*: «Завершение, при котором неведомо, почему так, называется *дао*». Вместе с тем максимально акцентирована вездесущность *дао*, которое не только «проходит (*син*) сквозь тьму вещей», образует пространство и время (*юй чжюу*), но и присутствует в разбое и даже в кале и моче. Иерархически *дао* поставлено выше «Великого предела» (*тай цзи*), но уже в «Люй-ши чунь цю» оно как «предельное семя/дух» (*чжи цзин*) отождествляется и с «Великим пределом», и с «Великим единым» (*тай и*).

Школа Сун Цзяня–Инь Вэня («Гуань-цзы»; «Инь Вэнь-цзы») трактовала *дао* как естественное состояние «семенной», «тончайшей», «эссенциальной», «подобной духу» (*цзин, лин*) пневмы (*ци*), которая не дифференцирована ни «телесными формами» (*син*), ни «именами/понятиями» (*мин*), а потому «пустотно-небытийна» (*сюй у*).

В «Хуайнань-цзы» «отсутствие/небытие» представлено в качестве «телесной сущности» *дао* и деятельного проявления «тьмы вещей». *Дао*, обнаруживающееся в виде «Хаоса», «Бесформенного», «Едино-го», здесь определяется как «стягивающее пространство и время» и нелокализованно находящееся между ними.

Представители школы военной мысли (*бин цзя*) также положили концепцию *дао* в основу своего учения. В «Сунь-цзы» *дао* определяется как первый из пяти устоев военного искусства (наряду с «условиями Неба и Земли», качествами полководца и законом-*фа*), состоящий в единстве волевых помыслов (*и*) народа и верхов. Поскольку война рассматривается как «путь (*дао*) коварства», *дао* связывается

с идеей эгоистической самостийности и индивидуальной хитрости, которая была развита в позднем даосизме («Инь фу цзин»). Согласно «У-цзы», *дао* есть «то, благодаря чему происходит обращение к основе и возврат к началу», то, что умиротворяет и становится первым в ряду четырех общих принципов успешной деятельности (остальные — «должная справедливость», «спланированность», «требовательность») и «четырех благодатей» (остальные — «должная справедливость», «благопристойность/этикет», «гуманность»).

Хань Фэй (III в. до н.э.), опираясь на идеи конфуцианства и даосизма, развил намеченную Сюнь-цзы и важнейшую для последующих философских, особенно неоконфуцианской, систем связь понятий *дао* и «принцип» (*ли*): «*Дао* есть то, что делает тьму вещей таковой, что определяет тьму принципов. Принципы суть формирующие вещи знаки (*вэнь*). *Дао* — то, благодаря чему формируется тьма вещей». Вслед за даосами Хань Фэй признавал за *дао* не только универсальную формирующую (*чэн*), но и универсальную порождающе-оживотворяющую (*шэн*) функцию. В отличие от Сун Цзяня и Инь Вэня он считал, что *дао* может быть представлено в «символической (*сян*) форме» (*син*).

Базовой для развития китайской философской мысли стала трактовка *дао* в комментирующей части «Чжоу и». Здесь фигурирует как двоичная модель — *дао* Неба и Земли, творчества (*Цянь*) и исполнения (*Кунь*), «благородного мужа» и «ничтожного человека», так и троичная модель — *дао* Неба, Земли, Человека, «трех материалов» (*сань цай*), «трех пределов» (*сань цзи*). Небесное *дао* утверждается силами *инь* и *ян*, земное — «мягкостью» и «твердостью», человеческое — «гуманностью» и «должной справедливостью» («Шо гуа чжуань»).

Главное выражение *дао* — «перемены» (*и*), трансформации по принципу «то *инь* — то *ян*» («Си цы чжуань»). Поэтому атрибутом *дао* является «обратность и возвратность» (*фань фу*) («Сян чжуань»). *Дао* в качестве «перемен» означает «порождение порождения» (*шэн шэн*), или «оживотворение жизни» («Си цы чжуань»), что соответствует даосскому определению и пониманию просто порождения или жизни как «великой благодати Неба и Земли» («Си цы чжуань»). В качестве «перемен» *дао* иерархически выше «Великого предела» — оно «обладает» им («Си цы чжуань»), что сходно с положениями «Чжуан-цзы». В «Си цы чжуани» впервые было введено противопоставление «надформенного» (*син эр шан*) *дао* «подформенным» (*син эр ся*) «орудиям» (*ци*). Там же указаны четыре сферы реализации *дао*: в речах, поступках, изготовлении орудийных предметов, гаданиях (I, 10). Испытавший влияние и «Чжоу и», и даосизма конфуцианец Ян Сюн (I в. до н.э. — I в. н.э.) представил *дао* ипостасью «[Великой] тайны» ([*тай*] *сюань*), понимаемой как предел «деятельного проявления» (*юн чжи чжи*), *дао* — это «проникновение» (*тун*) во всё («Фа янь»),

«пустое по форме и определяющее путь (*дао*) тьмы вещей» («Тай сюань цзин»).

Основоположники «учения о таинственном (сокровенном)» (*сюань сюэ*), Хэ Янь (конец II — III в.) и Ван Би (III в.), отождествили *дао* с «отсутствием/небытием». Го Сян (III–IV вв.), признавая это отождествление, отрицал возможность порождения «наличия/бытия» из «отсутствия/небытия», т.е. отвергал возможную креационно-деистическую трактовку *дао*. Пэй Вэй (III в.) прямо отождествил *дао* с «наличием/бытием». У Гэ Хуна (IV в.), будучи «формой форм» (*син чжи син*), в ипостаси «Единого» (*и*), *дао* обрело два модуса — «Таинственное единое» (*сюань и*) и «Истинное единое» (*чжэнь и*) («Баопу-цзы»).

Различным интерпретациям подвергалась в китайской философии оппозиция *дао*–*ци*. Цуй Цзин (VII–IX вв.) идентифицировал ее с оппозицией *юн*–*ти*: «деятельное проявление» («функция») — «телесная сущность» («субстанция») соответственно. Данное противопоставление стало одним из важнейших в неоконфуцианстве.

Чжан Цзай (XI в.) соотнес его с парой *дэ*–*дао*, первый член которой определялся как «дух» (*шэнь*), т.е. способность вещей к взаимному восприятию (*гань*), а второй — как «трансформация» (*хуа*). «Деятельное проявление» «телесной первосущности» «пневмы» (*ци*), трактуемой как бесформенная «Великая пустота» (*тай сюй*), «Великая гармония» (*тай хэ*), или единство «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», Чжан Цзай приравнял к «надформенному» *дао*. *Дао* описывалось им и как пронизывающее «тьму вещей» взаимодействие противоположностей (*лян дуань*), которое выражается в их взаимном восприятии (духе), находящем свою телесную сущность в индивидуальной природе. Универсальность этого взаимодействия обуславливает возможность его познания.

Еще раньше предтеча неоконфуцианства Хань Юй (VIII–IX вв.) вернулся к исходному конфуцианскому смыслу *дао* (противопоставив его даосскому и буддийскому пониманию) как следованию «гуманности» и «должной справедливости» («Юань дао»). Главные основоположники неоконфуцианской философии сделали упор на общеонтологический смысл *дао*. Согласно Шао Юну (XI в.), «бесформенное» и «самовозвращающееся» *дао* является «корнем Неба, Земли и тьмы вещей», порождающим (оживотворяющим) и формирующим их («Гуань у нэй пянь»). Чэн Хао (XI в.) вслед за Чжан Цзайем приравнивал *дао* к «[индивидуальной] природе» («И шу»), а Чэн И (XI–XII вв.) различал их как «деятельное проявление» и «телесную сущность» («Юй Люй Далинь лунь чжун шу»), хотя говорил и о едином *дао*, проявляющемся в «предопределении» (*мин*), «[индивидуальной] природе» (*син*) и «сердце» (*синь*) («И шу»). Регулярность в действии *дао* Чэн И выражал с помощью категории «срединное и неизменное», или «рав-

новесие и постоянство» (*чжун юн*) («И шу»). Он определял «верность» как «телесную сущность», т.е. «небесный принцип» (*тянь ли*), а «взаимость» — как «деятельное проявление», т.е. человеческое *дао* («И шу»).

Развивая идеи Чэн И, Чжу Си (XII в.) отождествил *дао* с «принципом» и «Великим пределом», а «орудия» — с «пневмой», средством порождения-оживотворения вещей и силами *инь-ян* («Чжу-цзы юй лэй»). Хотя Чжу Си отстаивал единство *дао* как «телесной сущности» и «деятельного проявления», он подвергся критике со стороны Лу Цзююаня (XII в.), апеллировавшего к исходному определению «Си цы чжуани» и доказывавшего, что *инь-ян* суть «надформенное» *дао*, а следовательно, между *дао* и «орудиями» нет той функциональной разницы, которую установил Чжу Си («Юй Чжу Юаньхуэй»).

Ван Янмин (XV–XVI вв.), развивая идеи Лу Цзююаня, отождествил *дао* с человеческим «сердцем» (Цзэн Янбо) и его основой — «благосмыслием» (*лян чжи*) («Чуань си лу»; «Си инь шо»).

Синтезируя взгляды предшественников, Ван Чуаньшань (XVII в.) отстаивал тезис о единстве «орудий» и *дао* как конкретной реальности и упорядочивающего (*чжи*) ее начала. Результатом этого упорядочения является *дэ*. Подобно Фан Ичжи (XVII в.), Ван Чуаньшань считал, что *дао* не является лишенным «формы» или «символа», но лишь доминирует над «формами», которыми наделено все в мире «орудий» («Чжоу и вай чжуань»).

Дай Чжэнь (XVIII в.), определяя *дао* с помощью его этимологического компонента — *син* («движение», «действие», «поведение»), образующего термин *у син*, даже утверждал: «Человеческое *дао* коренится в [индивидуальной] природе, а [индивидуальная] природа имеет исток в небесном *дао*» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн»).

Следуя за Ван Чуаньшанем, Тань Сытун (XIX в.) вернулся к прямому определению «орудий» и *дао* оппозицией *ти-юн*. Поднебесная — это тоже огромное «орудие». Подверженность мира «орудий» изменениям влечет за собой изменения *дао*. Это рассуждение стало у Тань Сытуна теоретическим обоснованием социально-политического реформаторства («Сывэй иньюн тай дуань шу»).

В современной китайской философии категории *дао* наиболее глубоко разработана видным представителем постконфуцианства (постнеоконфуцианства) Тан Цзюньи (1909–1978).

В целом в историческом развитии двух главных концепций *дао* — конфуцианской и даосской — прослеживаются противоположные тенденции. В первой — все большая связь с «наличием/бытием», универсализация и объективизация, движение от онтологизированной этики к «моральной метафизике» (современное неоконфуцианство, постконфуцианство, особенно в лице Моу Цзунсяня). Во второй — все большая связь с «отсутствием/небытием», конкретизация и субъективизация,

вплоть до соединения *дао* с идеей индивидуального эгоистического овладения «небесной пружиной» (*тянь цзи*), т.е. пути «природе вопреки, наперекор стихиям», — как хитроумной лазейки и сверхъестественного трюка («Инь фу цзин»), на чем часто основывались поиски личного бессмертия в позднем даосизме.

ДА ТУН (大同) — Великое единение, Великое равенство, Великое тождество/подобие. Термин имеет два различных смысла: онтологический (преимущественно в даосизме) и социально-политический (преимущественно в конфуцианстве). Главный семантический компонент бинама *да тун* — иероглиф *тун* («[объ]единение, одинаковость, равенство, совместимость, совпадение, подобие, тождество») вместе со своим антонимом *и* («различие, инаковость, непохожесть, неподобие, чуждость, странность, необычайность») образует пару важнейших категорий китайской классической философии. Методологическая специфика *тун* — в недифференцированном представлении логически принципиально различных понятий подобия и тождества.

Прямые определения четырех главных разновидностей *тун* содержатся в методологическом разделе «Мо-цзы» (V–III вв. до н.э.): «Два имени (*мин*) одной реалии (*ши*) — [это] *тун* [как] повторенность (*чун*). Невыделенность из целого — [это] *тун* [как] единотелесность (*ти*). Совместное нахождение в помещении — [это] *тун* [как] совпадение (*хэ*). Наличие основания для единения (*тун*) — [это] *тун* [как] родственность (*лэй*)» («Цзин шо» — «Изъяснение канона», ч. 1, гл. 42). Возникшее в недрах идеализма и формальной логики западное понятие тождества предполагает установление единственного объекта («одно и то же», др.-греч. *to auto*, *tayton*, *taytotes*): в онтологическом аспекте — это тождество самому себе, в гносеологическом и логико-методологическом — тождество объединяющей родо-видовой абстракции (идее); напротив, порожденная китайским «коррелятивным мышлением» и философским натурализмом категория *тун*, общая для протологики и нумерологии, подразумевает принципиальную множественность (по крайней мере двойственность — «повторение») своих объектов: в онтологическом аспекте объединяемых в определенную целостность («единение»), в гносеологическом и методологическом — охватываемых коррелятивной связью («родственное»). Соответствующее, сходное с пифагорейским учением о музыкально-числовой структуре космоса, общепринятое в китайской философии представление о гармонизирующей и нумерологически упорядочивающей роли *тун* было выражено в «Го юе» («Речи царств», гл. 3, IV–III вв. до н.э.): «Все люди и духи посредством чисел согласуют, посредством звуков просят. После того как числа согласованы, а звуки гармонизированы, становится возможным единение (*тун*)». В социальном аспекте *тун*

означает упорядоченное объединение множества людей в иерархизированный коллектив, характеризующийся общей задачей и единоначием. Данное значение *тун* было терминологизировано также в «Мо цзы», в главах 11–13 под общим названием «Шан тун» («Почитание единения»), где «единение» предполагает проникнутое должной справедливостью (*и*) централизованно управляемое структурное целое, которое составляют Поднебесная, народ, правители, государь и само Небо. В это семантическое поле *тун* попадает и совместная сельскохозяйственная деятельность жителей одного «колодца» (*цзин*) — нумерологически рассчитанной девятиричной территориально-производственной единицы утопической системы «колодезных полей» (*цзин тянь*) («Мэн-цзы», III А, 3, III в. до н.э.); и иерархически более высокое объединение, состоящее из 10 000 таких «колодцев» («Чжоу ли», V–II вв. до н.э.); и вся Поднебесная, т.е. всеобъемлющий «колодец», состоящий из «деяти областей» (*цзю чжоу*) в пределах «четырех морей» (*сы хай*), соотнесенных с четырьмя сторонами света, как упорядоченная и гармонизированная древним «совершенномудрым» правителем Юем земля с населяющими ее людьми («Шу цзин», VIII–V вв. до н.э., гл. 5 «Юй гун» — «Дары Юю»). В другой важнейшей методологической главе «Шу цзина» — «Хун фань» («Величественный образец», гл. 24/32), также посвященной деятельности культурного героя Юя, использовано уже само словосочетание *да тун* для определения всеобщей гармонии в «социальном пространстве», т.е. полного согласия всех пяти инстанций: 1) государь, 2) черепаший и 3) тысячелистниковый оракулы, 4) сановники и служилые, 5) народ, испрашиваемого при разрешении важной государственной проблемы.

Согласно даосскому канону «Чжуан-цзы» (IV в. до н.э., гл. 33), виднейший представитель школы имен (*мин цзя*) Хуй Ши (IV в. до н.э.) придал сочетанию *да тун* предельно общий онтологический смысл, обозначив им «полное единение (*тун*) [всей] тьмы вещей». Возможно, этот тезис является плодом даосской мысли, во всяком случае именно в ней он получил дальнейшее развитие. В тексте «Чжуан-цзы» (гл. 11) также представлено собственно даосское «учение великого человека», согласно которому *да тун* предполагает его телесное слияние со всем миром и утрату в нем своего «я». Основанное на этом подходе определение *да тун* как состояния, при котором «небо, земля и [вся] тьма вещей [подобны] телу (*шэнь*) одного человека», содержится в даосизированном тексте III в. до н.э. «Люй-ши чунь цю» («„Вёсны и осени“ господина Люя», XIII, 1). В «Ле-цзы» (IV в. до н.э. — IV в. н.э., гл. 2) описаны не ограниченные законами физического мира возможности человека, обретшего гармонию (*хэ*), которую порождает «великое единение с вещами»: «вещи не способны поранить и стать препятствием, зато могут проходить сквозь металл и камень, шагать по воде и огню».

В отличие от этих граничащих с мистикой онтологических трактовок, конфуцианцы развили истонное содержание *да тун* в специальную социально-политическую концепцию. Впервые она была представлена в гл. 9 «Ли юнь» («Циркуляция правил благопристойности», или «Действенность ритуала») конфуцианского трактата «Ли цзи» (V–II вв. до н.э.), где устами Конфуция описываются два состояния общества: идеальное — *да тун* и приемлемое — *сяо кан* («малое процветание»). Определение сущности *да тун* в двух фразах из девяти иероглифов — «*Да дао чжи син е. Тянь ся вэй гун*» — обычно принято толковать следующим образом: «Когда действовало Великое *дао* (или: когда шли по Великому пути), Поднебесная принадлежала всем (была общей)». Сущность общества *сяо кан* определяется параллельной конструкцией из двух фраз: «*Цзинь Да дао цзи инь. Тянь ся вэй цзя*» («Ныне, когда Великое *дао* уже скрылось, Поднебесная принадлежит семьям»).

Этот параллелизм обычно трактуется как противопоставление идей всеобщего равенства и принадлежности всего всем, с одной стороны, и разделенности мира — с другой. Но в таком случае идея *да тун* входит в противоречие с установкой конфуцианства на жесткую социальную иерархию. Кроме того, Конфуцию принадлежит общая негативная оценка *тун*: «Благородный муж (*цзюнь цзы*) [входит в] гармонию (*хэ*), но не в единение (*тун*), а ничтожный человек (*сяо жэнь*) — в единение, но не в гармонию» («Лунь юй», XIII, 23). Это заставляло уже средневековых китайских мыслителей, а впоследствии китайских и зарубежных исследователей сомневаться в конфуцианском происхождении концепции *да тун* и искать ее корни в идеях даосов, моистов (*мо цзя*), аграрников (*нун цзя*) и других философских школ. По-видимому, тезис «*Тянь ся вэй гун*», определяющий *да тун*, означает такое состояние Поднебесной, при котором все в ней гармонизировано как в едином здоровом организме с ненарушенной естественной иерархией органов и функций, что подтверждено зафиксированным в «Ле-цзы» и «Люй-ши чунь цю» наличием у *да тун* признаков «гармоничности» и организмического подобия «телу одного человека». Понятие *гун*, фигурирующее здесь в качестве определения Поднебесной, выражает идею централизованной социальной иерархии во главе со справедливым правителем — *гуном*. Справедливость, связанная с термином *гун*, в социальном плане понималась как правильное единоначалие и отсутствие каких-либо бесконтрольных проявлений частных интересов (*сы*) и самостийных группировок, «партий» (*дан*) (см., например, «Чжуан-цзы», 33; «Люй-ши чунь цю», I, 4). Таким образом, *гун* может означать принадлежность не всем, а «главным» — князьям-*гунам*, репрезентантам всех уровней социальной иерархии, на вершине которой находится главный репрезентант — государь. В онтологическом плане подобная справедливость означала соответствие космическому порядку и его репрезентанту — *дао*.

Представленное в «Ли цзи» лапидарное описание идеального общества «великого единения» начало приобретать популярность в Китае со второй половины XIX в. в связи с обостренным интересом к социальным преобразованиям, который был вызван внутригосударственным кризисом и столкновением с Западом. Первым придал этой утопии широкое общественное звучание идеолог и вождь восстания тайпинов (1850–1864) Хун Сюцюань (1814–1864), соединивший ее с историософской идеей *тай пин* («великое равновесие»), имеющей как конфуцианские, так и даосские («Тай пин цзин» — «Канон Великого равновесия») корни, и интерпретировавший ее в соответствии с христианскими заповедями. Эта нетрадиционная интерпретация была обусловлена такой смысловой пластичностью исходного описания *да тун*, которая даже у Чжу Си (1130–1200) вызывала сомнение в его собственно конфуцианском происхождении. Вопреки подобным сомнениям идеолог реформаторского движения Кан Ювэй (1858–1927) предпринял попытку доказать происхождение от самого Конфуция идеала *да тун*, в истолковании которого он соединил веру в религиозную функцию конфуцианства с признанием социалистических принципов. Новаторским достижением Кан Ювэя стало включение в специально разработанную теорию *да тун* идеи социально-исторического прогресса. Восприняв идущую от Мэн-цзы (IV–III вв. до н.э.), Дун Чжуншу (II в. до н.э.), «учения о канонах в современных знаках», традиции «Гунъян чжуань» (V–II вв. до н.э.) и сформулированную Хэ Сю (129–182) доктрину трех стадий (*сань ши*) исторического развития: *шуай луань* (впадения в хаос), *шэн пин* (подъема к равновесию) и *тай пин* (великого равновесия), Кан Ювэй перевернул традиционную последовательность от «золотого века» к упадку и выдвинул тезис о поступательном движении истории к стадии *тай пин*, которой в будущем должно достигнуть все человечество, пришедшее в состояние *да тун*. Этой теме он посвятил свое самое большое и значительное произведение — «Да тун шу» («Книга о Великом единении», 1884–1902). В этот же период под названием «Да тун сюэ» («Учение о Великом единении», 1899) была переведена на китайский язык книга Б.Кидда «Социальная эволюция» (1894). После событий 1917 г. в России Сунь Ятсен усмотрел в *да тун* результат грядущей мировой революции. Представители вестернизированных направлений социально-политической мысли Китая развили ряд соответствующих их учениям интерпретаций *да тун*: социалистическую (Лян Цичао, Сунь Ятсен), анархическую (У Чжихуй), коммунистическую (Мао Цзэдун). В ходе стимулированной этим полемики об истоках данной концепции последние были обнаружены в таких основных школах отечественной философии, как конфуцианская (Го Можо), даосская (У Юй, Лян Шумин), моистская (Цай Шансы, Фэн Юлань), аграрная (Лю Шипэй, Фэн Юлань), или во всех них вместе (Хоу Вайлу). В китайской истории девиз правления

«*Да тун*» связан с периодами нестабильности и раздробленности: 535–545 гг. на Юге при династии Лян, 947 г. в киданьском государстве Ляо, 1932–1933 гг. в Маньчжоу-го при Пу И. В современном политическом лексиконе КНР *да тун* обозначает абсолютное общественное процветание на высшем мировом уровне, а *сяо кан* — относительное на уровне среднеразвитых стран.

Дэ (德) — благодать, добродетель, качество, дарование, достоинство, достояние, доблесть, моральная сила, закономерность, потенция, способность, энергия, сила, манифестация *дао*. Иногда отождествлялась с кармой, *мапа* и *virtus*. Использовалась для передачи буддийского понятия «гуна». В самом общем смысле обозначает основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т.е. индивидуальную «благодать», поэтому часто определяется посредством омонима дэ — «достижение». Поскольку специфику человека китайские мыслители конфуцианского толка обычно усматривали в способности придерживаться «должной справедливости» (*и*) и «благопристойности/этикета/ритуала» (*ли*), его дэ в основном понималось как «добродетель», хотя могло означать, подобно греч. *aretē*, чисто телесные достоинства. Будучи индивидуальным качеством, дэ относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного *дао*), поэтому «благодать» для одних может негативно оцениваться другими. Дэ — собирательный образ всего множества разнонаправленных сил, способных приходить в столкновение друг с другом, поэтому гармонизирующая их универсальная «благодать» часто выделяется посредством специальных эпитетов: «предельная» (*чжи*), «великая» (*да*), «таинственная» (*сюань*), «сиятельная» (*мин*) и т.п. То, что для конкретного индивида является его «частной», или «отдельной, благодатью» (*сы*, *ли* дэ), например незаконное обогащение, с точки зрения «общей благодати» (*тун дэ*) оценивается как «нечестивая» (*сюн*), «темная» (*хунь*), «развратная» (*цзянь*) или «плохая благодать» (*э дэ*) (см., например, «Цзо чжуань»). Как «внутреннее», органичное и естественное качество дэ составляет основную оппозицию с «внешней» физической силой, насилием (*ли*), наказаниями (*син*) и законом (*фа*) («Лунь юй», «Дао дэ цзин», «Гуань-цзы», «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы»). Сочетание *у дэ* — «пять благодатей» со времен Цзоу Яня (III в. до н.э.) синонимично *у син* — «пяти элементам».

В «Лунь юе» «благодать» изреченна, более того, родит дар слова, состоит в «верности» (*чжун*), «благонадежности» (*синь*) и «должной справедливости», противостоит прельщающей внешности (цветовому образу — *сэ*) и почвенной закоренелости (*ту*). «Благодатью» следует отвечать на «благодать», а не на вражду, что соответствует мысли «Ши цзина»: «Нет безответной благодати». В отношениях же между

разными *дэ* благодать «благородного мужа» (*цзюнь цзы*) доминирует над благодатью «ничтожного человека» (*сяо жэнь*), как ветер — над травой. Идеальна гармония между *дэ* правителя и подданных, выражаемая главным тезисом «Да сюэ» об общественном благоустройстве как «высветлении светлой благодати в Поднебесной», которое предполагает предварительное духовное и телесное самосовершенствование личности (*сю шэнь*).

В «Чжуан-цзы» предельное всемогущество *дао* проявляется в естественном детерминизме «благодати»: «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение есть предел (*чжи*) благодати». *Дэ* «проникает (*тун*) в небо и землю», подразделяется на восемь разновидностей: левое и правое, нравственную норму и «должную справедливость», долю и различие, соперничество и борьбу. Три благодати конкретной личности — высокорослость, родство, красота, а предельная благодать сердца — бесстрашие.

Восходящие к «Лунь юю» и «Чжуан-цзы» (соответственно конфуцианская и даосская) трактовки *дэ* развивались в русле эволюции концепций *дао*.

ЖЭНЬ (仁) — гуманность, человечность, истинно-человеческое (начало), человеколюбие, милосердие, беспристрастность, доброта — категория, совмещающая три главных смысловых аспекта: 1) морально-психологический — «[родственная] любовь/жалость к людям» (*ай жэнь*), стоящая в одном ряду с «должной справедливостью» (*и*), ритуальной «благопристойностью» (*ли*), «разумностью» (*чжи*), «благонадежностью» (*синь*); 2) социально-этический — совокупность всех видов правильного отношения к другому человеку и обществу; 3) этико-метафизический — «приязнь к вещам» (*ай у*), т.е. симпатически-интегративная взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы.

Этимологическое значение *жэнь* — «человек и человек», или «человек среди людей». Хотя иероглиф *жэнь* в значении «доброта правителя к подданным» присутствует в современных текстах канонизированной конфуцианцами доконфуцианской классики («Шу цзин», «Ши цзин»), возможно, он был не только терминологизирован, но и искусственно создан Конфуцием, а затем включен в указанные тексты.

С чрезвычайно редким употреблением *жэнь* в доконфуцианских памятниках резко контрастирует его изобилие в «Лунь юе». В конфуцианстве понятие *жэнь* сразу стало центральной категорией, определявшейся, с одной стороны, как спокойно-самодостаточная «любовь к людям», рождающая правильный баланс любви и ненависти («Лунь юй», XII, 22; IV, 2, 3; VI, 21; «Мэн-цзы», IV Б, 28), с другой — как «преодоление себя и возвращение к [ритуальной] благопристойности»

(кэ *цзи фу ли*), реализующее «золотое правило» морали: «не навязывать другим того, чего не желаешь себе», «упрочивать других в том, в чем желаешь упрочиться сам, и подвигать их на то, на что желаешь подвигнуться сам» («Лунь юй», XII, 1; VI, 28).

У Конфуция *жэнь* представлялось специфическим атрибутом «благородного мужа» (*цзюнь цзы*), не присущим «ничтожному человеку» (*сяо жэнь*) («Лунь юй», VI, 5; XIV, 7, 30), но уже у его ближайших последователей стало универсальным началом, образующим человеческую личность («Чжун юн», § 20; «Мэн-цзы», III А, 4; VII Б, 16; «Ли цзи», гл. 7/9). Мэн-цзы, усмотрев источник *жэнь* в реагирующем с чувственной непосредственностью соболезнающем и сострадающем «сердце» (*синь*), без которого человек перестает быть человеком («Мэн-цзы», II А, 6; VI А, 6; VII Б, 31), следствием «гуманного [отношения к] людям» (*жэнь минь*) считал «приянь к вещам», т.е. жалость, доброту ко всему сущему («Мэн-цзы», VII А, 45). Он также обобщил суждения «Лунь юя» о социально-политической значимости *жэнь* в понятии *жэнь чжэнь* — «гуманное правление», ставшем впоследствии идеологическим штампом конфуцианской ортодоксии.

В раннем даосизме *жэнь* подверглось критике как искусственное образование, не свойственное природе («небу и земле»), явившееся результатом деградации *дао* и *дэ*. В «Дао дэ цзине» (§ 8) *жэнь* признано благотворной основой общения людей, а в «Чжуан-цзы» (гл. 12) распространено и на неживую природу в качестве «принесения пользы вещам» (*ли у*).

Дун Чжуншу сделал шаг к онтологизации «гуманности», объявив ее воплощением «воли Неба» (*тянь чжи*) в человеческом теле и результатом «трансформации» (*хуа*) «пневмы» (*ци*) крови.

В позднем, так называемом религиозном даосизме, философии «учения о таинственном» (*сяоань сюэ*) и буддизме *жэнь* стало играть роль одной из важнейших добродетелей — милосердия, преодолевающего барьер между «я» и «не-я» (*у во*).

Неоконфуцианцы под влиянием Хань Юя расширили онтологическое содержание понятия «гуманность». Чэн Хао, Чжан Цзай, Ван Янмин и другие трактовали ее как атрибут неба (*тянь*), органическую единую сущность индивида со всем мирозданием, уподобляя отсутствие *жэнь* физическому параличу (медицинский смысл выражения *бу жэнь* — «негуманность»). Ван Янмин утверждал, что *жэнь* «образует единое тело (*ти*) с камнем и черепицей».

В трактовках *жэнь* неоконфуцианскими мыслителями конца Империи отразились особенности восприятия ими западной научной мысли. Кан Ювэй в «Да тун шу» представил *жэнь* проявлением универсальной космической взаимосвязи, тождественной мировому эфиру (*и тай*), атмосферному электричеству, магнетизму и гравитационному притяжению (*си шэ*). Развивший этот подход Тань Сытун первым в Китае

посвятил *жэнь* специальную книгу — свое главное произведение «Жэнь юэ» («Учение о гуманности» или «Гуманность и учение»), в котором *жэнь* как единая и изначальная общемировая субстанция — эфир — идентифицирована, с одной стороны, с электричеством, силой тяготения (*си ли*), химическим сродством (*ай ли* — букв.: «силой любви»), конфуцианской «[индивидуальной] природой» и буддийским «[всеобъемлющим] океаном природных стихий (*бхутатхата*)», а с другой — с психикой, интеллектом, сознанием (*вэй ши* — будд. *виджняна-матра, читтаматра*), буддийским «сочувствием и милосердием», моистской «объединяющей любовью» (*цзянь ай*), христианской «духовностью» и «любовью к другому человеку, как к самому себе».

Философы XX в., интерпретирующие классические китайские доктрины, толкуют *жэнь* в изначальном конфуцианстве как сознательное следование этическим нормам (Ху Ши) или спонтанную нравственную интуицию (Лян Шумин), а в неоконфуцианстве — как принцип «моральной метафизики» (*даодэ ды синшансюэ*), выражающий самосозидающее личностное начало (Фэн Юлань, Моу Цзунсань, Ду Вэймин).

И (義) — должная справедливость, долг, чувство долга, справедливость, добропорядочность, честность, правильность, принцип, значение, смысл. Заключает в себе идею «правильного (*чжэнь*) соответствия (*и*)» содержания — форме, субъективных потребностей — объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости — внешним императивам общественного долга. В «Чжун юне» (§ 20) дана лапидарная дефиниция: «Должная справедливость (*и*) — это соответствие (*и*)», — построенная, как и многие другие, на омонимичности соответствующих иероглифов и легшая в основу ряда последующих, более развернутых определений «должной справедливости». В период формирования неоконфуцианства его патриарх Чжоу Дуньи, следуя лаконичности оригинала, канонизировал эту дефиницию в инверсированной форме: «Соответствие называется должной справедливостью» («Тун шу», § 3).

Этимологически *и* восходит к сочетанию знаков, означающих «я» (*во*) и «баран» (*ян*). Последний, входя также в состав иероглифов «добро» (*шань*) и «красота» (*мэй*), несет представление об общепринятом «вкусе», охватывающее главные ценностно-нормативные сферы — этическую (*шань*), эстетическую (*мэй*) и деонтологическую (*и*). Интериоризация деонтологической нормы представлена в семантике *и* как общественный вкус («баран»), ставший внутренним чувством («я»), что в целом совпадает с опять-таки омонимичным определением «Шю вэнь цзе цзы» (II в.): «[усвоение] самим собой внушительных манер (*и*)».

В самом общем антропологическом смысле *и* — неотъемлемый атрибут индивидуальной природы (*син*) человека, одно из «пяти постоянств» (*у чан*) его существования наряду с гуманностью (*жэнь*), благопристойностью (*ли*), разумностью (*чжи*) и благонадежностью (*синь*); в более конкретном социально-этическом смысле — нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного («Ли цзи», гл. 7/9 «Ли юнь»); в еще более узком смысле — принцип поведения мужа, правителя или харизматического лидера. Стандартная терминологическая оппозиция *и*–*ли* (*ли* — «польза», «выгода») знаменует противопоставление морального долга эгоистической утилитарности или обязанности по отношению к другому — соблюдению собственного интереса.

В древних протоконфуцианских памятниках «Шу цзине» и «Ши цзине» *и* обозначает умение правителей и чиновников приносить благо своей стране. У Конфуция *и* становится ключевой характеристикой «благородного мужа» (*цзюнь цзы*), выражающей единство знания (*чжи*) и действия (*син*), основанное на благодати (*дэ*), реализующееся посредством этико-ритуальной благопристойности (*ли*) и направленное на осуществление *дао* («Лунь юй», VI, 20; II, 24; XVI, 11; XII, 10). Мэн-цзы радикально универсализировал *и* как одно из четырех начал исконно доброй (*шань*) человеческой природы — «стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце» («Мэн-цзы», II А, 6; VI А, 6). — и решительно отверг пользу/выгоду во имя должной справедливости и гуманности («Мэн-цзы», I А, 1), отличающих человека от животных («Мэн-цзы», IV Б, 19). Согласно Мэн-цзы, «должная справедливость — это путь человека» («Мэн-цзы», VI А, 11), совершенствование его «пневмы» (*ци*) осуществляется посредством «накопления должной справедливости» («Мэн-цзы», II А, 2).

Главный оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианства — Сюнь-цзы, считая человеческую природу исконно «злой» и наделенной врожденным стремлением к пользе/выгоде, вместе с тем еще категоричнее определил *и* как основной человеческий признак («Сюнь-цзы», гл. 9), которому должно быть подчинено неискоренимое стремление к пользе/выгоде. Общеконфуцианское решение проблемы *и*–*ли* дано в «Да сюэ»: «Не польза/выгода полезна/выгодна государству, а должная справедливость».

Моисты в отличие от конфуцианцев, трактуя *ли* как «приносящую радость общую пользу и взаимную выгоду», а не частный интерес и эгоистическую корысть, отвергли противопоставление *и*–*ли* прямой дефиницией «*и* есть *ли*». Согласно трактату «Мо-цзы», *и* желанно Небу и является «самым ценным в Поднебесной» (гл. 47). Воле Неба соответствует и всенародная польза/выгода (гл. 26), составляющая также один из трех главных гносеологических критериев (*сань бяо*) — «применимость» (*юн*) высказываний (гл. 35).

Легисты соединили близкий к моизму тезис о том, что «люди стремятся к пользе/выгоде, как вода вниз» («Шан-цзюнь шу», гл. 23), с враждебным и моизму и конфуцианству определением *и* как пути (*дао*) «насилия и наказаний» во имя абсолютной власти и унифицированной «законности» (*фа*).

В противовес всем указанным школам представители даосизма, отстаивая идеал естественной незаинтересованности, одновременно подвергли критике как пользу/выгоду, так и должную справедливость. Согласно «Дао дэ цзину» (§ 18, 19, 38), *и* — результат «упразднения великого *дао*», т.е. одна из ступеней общей деградации в мире: «За утратой *дао* следует благодать, за утратой благодати следует гуманность, за утратой гуманности следует должная справедливость, за утратой должной справедливости следует благопристойность. Благопристойность — это истощение верности (*чжун*) и благонадежности (*синь*), голова смуты». В отличие от «Дао дэ цзина», проводящего тонкие градации упадка, четко разграничивающего «нецеленаправленную» (*у и взй*) гуманность и «целенаправленную» (*ю и взй*) должную справедливость, в «Чжуан-цзы» провозглашен отказ от различения *жэнь* и *и*, сопровождающийся призывом «забыть должную справедливость».

Дун Чжуншу, привнесший в официализированное конфуцианство некоторые легистские и моистские идеи, сочетал радикальную формулу «Гуманный выправляет свой путь-*дао* (вариант: долг-*и*. — А.К.) и не помышляет о своей пользе/выгоде» с признанием за последней роли столь же необходимого регулятора телесной жизни: «Должная справедливость — пестун сердца (*синь*), польза/выгода — пестун тела (*ти*). В теле самое ценное — сердце, поэтому в пестовании самое важное — должная справедливость» («Чунь цю фань лу», цз. 9, гл. 31).

Усвоение даосских идей неоконфуцианством выразилось, в частности, в признании Шао Юном совершенномудрых способными «отрешиться и от пользы/выгоды, и от должной справедливости». Другой создатель неоконфуцианства, Чжан Цзай, пошел на сближение с моизмом в тезисе «Должная справедливость делает общей (*гун*) пользу/выгоду Поднебесной» («Чжэн мэн», гл. «Да и» — «Великие перемены»). Открыто в защиту принципа общей пользы/выгоды выступили Ли Гоу, Ху Хун, Чэнь Лян, Е Ши. Ху Хун наиболее четко провел различие между частной и общей формами пользы/выгоды. Основоположник неоконфуцианской ортодоксии Чэн И прямо отождествил должную справедливость с общественно-альтруистическим (*гун*), а пользу/выгоду — с частно-эгоистическим (*си*) началом, допустив, однако, возможность их гармонии и полезность/выгодность соблюдения должной справедливости. Ван Чуаньшань соотнес последнюю с *дао* человека, а пользу/выгоду — с его жизненными «функциями» (*юн*). Янь Юань, утверждавший, что «благодаря должной справедливости осуществляется

польза/выгода», переименовал формулу Дун Чжуншу в призыв выправлять свой долг, чтобы заботиться о своей пользе/выгоде».

В целом неоконфуцианство выработало широкий спектр трактовок соотношения должной справедливости и пользы/выгоды — от абсолютного превознесения первой и умаления второй до их уравнивания, хотя неоконфуцианская ортодоксия всегда отстаивала примат и.

ИНЬ-ЯН (陰 陽) — одна из пар основополагающих категорий китайской философии, выражающая идею универсальной дуализированности мира и конкретизирующаяся в неограниченном ряду оппозиций: темное и светлое, пассивное и активное, мягкое и твердое, внутреннее и внешнее, нижнее и верхнее, женское и мужское, земное и небесное и т.д. Этимологические значения *инь-ян* — теневой и солнечный склоны холма или берега реки.

В «Го юе» (V–III вв. до н.э.) *инь-ян* впервые представлены как две ипостаси «пневмы» (*ци*) — соответственно «земная» и «небесная», нарушение порядка взаимодействия которых приводит к стихийным бедствиям и смутам. В «Гуань-цзы» (IV–III вв. до н.э.) с взаимодействием *инь-ян* сопряжена смена времен года, дня и ночи. В «Чжуан-цзы» (IV в. до н.э.) *инь-ян* связаны с категориями «Дао дэ цина» «покой» (*дун*) и «движение» (*цзин*). В традиционной космогонии появление *инь-ян* знаменует собой первый шаг от недифференцированного («хаотического» — *хунь дунь*) единства первозданной «пневмы» к многообразию всей «тмы вещей» (*вань у*) («Дао дэ цзин»). В процессуальном аспекте главный закон *инь-ян* — *дао*, т.е. их взаимопревращение по достижении определенной фазы развития: «одна *инь*, один *ян* — это и есть *дао*» («Си цы чжуань», IV в. до н.э.). Наивно-диалектические представления отражены и в субстанциальном осмыслении *инь-ян*: каждое из этих противоположных начал содержит в себе потенцию другого. Таким образом, модель *инь-ян* определяет не только развитие, но и устройство всего сущего в мире. Данный принцип полярной дуализации реализуется на всех уровнях существования объектов: и любая сторона *инь*, и любая сторона *ян*, в свою очередь, делятся на *инь-ян* и т.д.: «внутри *инь* имеется *ян*, внутри *ян* имеется *инь*» («Хуанди нэй цзин. Су вэнь», цз. 1, гл. 4). Эта теория универсального дуализма сформировалась в середине I тысячелетия до н.э. и впервые была систематически изложена в «Чжоу и», где *инь-ян* названы «двумя образцами» (*лян и*), рожденными «Великим пределом» (*тай цзи*), и отождествлены с элементарными компонентами гексаграмм (*гуа*) — прерванной и целой чертами соответственно. Наибольшее развитие она получила в школе *инь-ян цзя*, а Дун Чжуншу (II в. до н.э.) была синтезирована с учением о «пяти элементах» (*у син*), что в дальнейшем стало основой практически всех философских и научных построений.



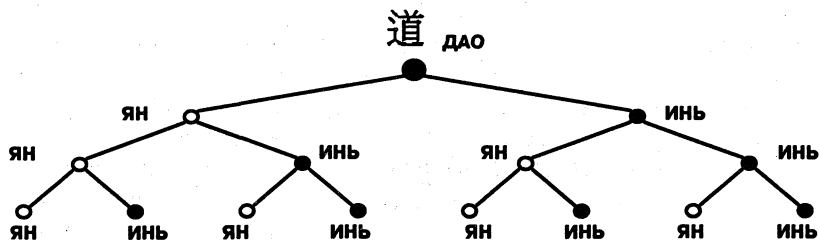
Круглая вышивка с халата XVII в.:
феникс и дракон — символы *инь* и *ян*



Соединение *инь* и *ян*
в Великом пределе

ВЕЛИКИЙ ТАЙ 太				ПРЕДЕЛ ЦЗИ 極			
— 陽		ян		-- 陰		инь	
☰ 太陽	ТАЙ ЯН	☷ 少陰	ШАО ИНЬ	☲ 少陽	ШАО ЯН	☵ 太陰	ТАЙ ИНЬ
☰ 乾	ЦЯНЬ	☱ 兌	ДУЙ	☲ 離	ЛИ	☳ 震	ЧЖЭНЬ
☰ 巽	СЮНЬ	☶ 坎	КАНЬ	☴ 艮	ГЭНЬ	☷ 坤	КУНЬ

Процесс развития субстанций *инь* и *ян*
от Великого предела до восьми триграмм



Уже в «Си цы чжуани» действие *инь-ян* было конкретизировано в ряду понятийных оппозиций, в том числе распространявшихся на общественные и семейные отношения, а Дун Чжуншу перенес идею *инь-ян* также на категории социальной оценки — моральные качества, награды и наказания: «Все дурное исчерпывается в *инь*, все доброе — в *ян*»; «в *ян* — высокое начало, в *инь* — низкое» («Чунь цю фань лу»). Чжоу Дуньи (XI в.) связал рождение *инь-ян* с динамикой «движения» и «покоя» собственно «Великого предела» как своего рода программы упорядоченного развития мира. В неоконфуцианстве в целом постулировалась субстанциальность *инь-ян*, реализующихся в «пневме». Ван Чуаньшань (XVII в.) акцентировал «взаимопроникновение» *инь-ян*, объясняя им относительную устойчивость субстанциальных образований. Ныне концепция *инь-ян* продолжает играть важную роль в теории китайской медицины.

Ли (理) — принцип, закон, правило, атрибут, основание, порядок, мотив, резон, теория, истина, правда, идеал, разум, ноумен. Этимологически восходит к обозначению разметки и размежевания полей (правая часть иероглифа состоит из знаков «поле» и «почва») или прожилков на яшме, пучков волокон растений («узорной фактуры») и процедуры обработки драгоценных камней (левая часть — ключ «нефрит»). Исходные значения иероглифа *ли* обусловили его терминологический смысл: упорядочивающее, структурирующее и индивидуализирующее начало, атрибут, неотъемлемое свойство, присущее отдельной вещи и всему сущему, в том числе явлениям духовной жизни. В китайском буддизме использовался для передачи терминов «сиддханта», «хету», «нидана», «прамана».

Как философской категории *ли* с самого начала были присущи три основных смысла: физический, метафизический и антропологический. В физическом смысле *ли* — это внешние чувственные свойства вещей, определяющие их «[телесные] формы» (*син*), чему в современном языке соответствует термин *у-ли-сюэ* — «физика» (букв. «учение о принципах вещей»). В метафизическом смысле *ли* — это внутреннее «незримое» устройство предметов и явлений, соответствующее *дао* и делающее их познаваемыми. Поскольку *дао* субъект-объектно, его модусу *ли* присущ и антропологический смысл — фундаментальная трансперсональная характеристика человеческого «сердца», т.е. психики (*синь*), скоординированная с «должной справедливостью» (*и*). Как фактор познания *ли* перестает быть чувственным атрибутом мира вещей и, напротив, становится оппозиционным всякой чувственности. Представителем антропологического смысла *ли* в современном языке выступает термин *синь-ли-сюэ* — «психология» (букв. «учение о принципах сердца»).

В философском контексте *ли* употребляется по крайней мере с IV в. до н.э.: так, в «Ли цзи» и «Си цы чжуани» «небесные знаки» (*тянь вэнь*) коррелируют с «земными принципами» (*ди ли*), откуда происходит современный термин «география» (*ди-ли*). Важным этапом терминологизации *ли* стали в V–III вв. до н.э. учения Мо Ди, поздних моистов, Мэн Кэ (Мэн-цзы), Сюнь Куана (Сюнь-цзы) и Хань Фэя. У Мо Ди *ли*, противопоставляясь «беспорядку, хаосу» (*луань*), идентифицируется с «порядком» (*чжи*) как универсальной основой правильных «поступков» (*син*) и «высказываний» (*цы*). У поздних моистов термин *ли* приобрел протологический смысл различителя «имен и реалий» (*мин-ши*), «истины и лжи» (*ши-фэй*) и стал наименованием одной из трех — наряду с «основанием, причиной» (*гу*) и «подобием, однородностью» (*лэй*) — характеристик правильного высказывания — его «возращенности» (*чан*), т.е. построенности. Мэн Кэ употреблял *ли* как этическое понятие — критерий, правило, основание нравственности. Сюнь Куан сближал значение *ли* с «этико-ритуальной благопристойностью» (*ли*): воздействием соответствующих норм «обрабатывается», «обтесывается» исходно злая природа человека, после чего возможно постижение и соблюдение истинных «принципов» сущего. Хань Фэй указывал на вселенскую универсальность *ли* как «знаков/культуры (*вэнь*) формирования вещей». Дальнейшая разработка данного термина связана с философией «учения о таинственном (сокровенном)» (*сюань сюэ*), особенно у Ван Би (III в.), который отождествил *ли* с «отсутствием/небытием» как первичной, универсальной и законосообразной сущностью *дао*. Принципы, представляющие мир отсутствия/небытия, он считал конститутивными компонентами вещей (*у*), т.е. мира наличия/бытия (*ю*), и противопоставлял делам (*ши*), что явилось терминологической новацией. Эта оппозиция «принципы–дела» получила развитие в учении буддийской школы хуаянь, где мир ноуменальных сущностей, сводимый к абсолюту (татхата) в виде пустоты (шуньята) или «единого сознания» (*и синь*), определялся термином *ли*, а мир феноменов — *ши*.

Буддийская понятийная интерпретация повлияла на неоконфуцианство, в котором *ли* стало основной категорией, определившей само его название как «учения о принципе» (*ли сюэ*). Специальную разработку категории *ли* в неоконфуцианстве начали братья Чэн Хао и Чэн И (XI–XII в.), а завершил Чжу Си (XII в.). Под *ли* стало пониматься исходное субстанциальное начало, составляющее природу вещей и определяющее их структуру. Совокупность всего множества «принципов» отдельных вещей образует «Великий предел» (*тай цзи*) — первосущность и первоисточник *ли*, оформляющих аморфную «пневму» (*ци*), вызывая процесс космогенеза и формирования мира. *Ли* рассматривалось как логически первичное по отношению к *ци* начало, хотя его онтологическая первичность отрицалась, поскольку, по учению Чжу Си,

ли и *ци* неотделимы друг от друга и вне взаимной корреляции не существуют. Неоконфуцианцы считали *ли* также этическим началом, содержащим пять основных нравственных норм (*у чан* — «пять постоянств»): «гуманность» (*жэнь*), «должную справедливость» (*и*), «благопристойность» (*ли*), «разумность» (*чжи*) и «благонадежность» (*синь*). Данный тезис и толкование *ли* как изначальной и первичной природы всех вещей и живых существ обуславливают этическое наполнение онтологии и космологии неоконфуцианства, согласно учению которого цель человека — выявить в себе исходно благую природу, «небесные принципы» (*тянь ли*) и избавиться от пагубных «человеческих страстей» (*жэнь юй*). В философии другого ведущего направления в неоконфуцианстве, школы Лу Цзююаня (XII в.) — Ван Янмина (конец XV — начало XVI в.), *ли* считается принадлежащим сфере психики, сознания — «сердца» так же целостно, как объективному миру. В более поздних течениях конфуцианства, ориентированных на эмпиризм и оппозиционных как экстравертной чжусианской ортодоксии, так и интровертному янминизму, *ли* считалось производным от *ци* (Ван Чуаньшань, Дай Чжэнь, Янь Юань, Ли Гун и др.).

В синологической литературе предпринимались попытки истолковать противопоставление *ли-ци* как оппозицию соответственно идеального (идей, формы) и материального (материи, материальных частиц).

ЛИ (禮) — благопристойность, этико-ритуальные нормы, моральные правила, этикет, этика, ритуал, церемонии, установления. Сочетает два основных смысла — «этика» и «ритуал». Этимологическое значение — «культовое действие с сосудом». Начертание иероглифа *ли* роднит его с онтологическим понятием *ти* («тело», «строй», «сущность», «субстанция») — графическую основу обоих иероглифов составляет изображение ритуального сосуда. Их этимологическое родство, видимо, во многом предопределило онтологизацию понятия *ли*, которое стало мыслиться как выражение важнейшего фактора не только культуросозидания, но и космоупорядочения. До середины I тысячелетия до н.э. воздействие *ли* считалось основывающимся на религиозном ритуале, а впоследствии получило преимущественно этическое истолкование.

В древнейших идеологических письменных памятниках («Шу цзин» и «Ши цзин») иероглиф *ли* обозначал обряды, дающие возможность преодолеть политические конфликты и отражающие единство мира, а также храмовые и дворцовые ритуалы, формы поведения сановников по отношению к народу. Конфуций (VI–V вв. до н.э.), теоретически осмыслив понятие *ли*, превратил его в самую общую характеристику правильного общественного устройства и поведения человека по отношению к другим и к себе: «Правитель [должен] руководить

подданными посредством *ли*»; «Преодоление себя и обращение к *ли* составляет гуманность (*жэнь*)... Не следует смотреть на несоответствующее *ли*, не следует слушать несоответствующее *ли*, не следует говорить несоответствующее *ли*» («Лунь юй», XII, 1). Распространение подобного контроля на чувственную сферу стало у Конфуция основой для придания *ли* статуса гносео-праксиологического норматива: «Расширяя [свои] познания в знаках/письменности/культуре (*вэнь*) и стягивая их с помощью *ли*, можно избежать нарушений» («Лунь юй», VI, 25/27, XII, 15).

Став одним из важнейших символов конфуцианства, в V–III вв. до н.э. концепция *ли* превратилась в центральную мишень антиконфуцианских выпадов со стороны конкурировавших с ним философских школ. Даосы подчеркивали искусственность и бесплодный ригоризм конфуцианской «благопристойности» с позиций гедонистического следования природному естеству (например, «Чжуан-цзы»). В раннем даосизме *ли* представлено как результат последовательной деградации *дао*, затем «благодати/добродетели» (*дэ*), «гуманности» (*жэнь*), «должной справедливости» (*и*), источник утраты «верности» (*чжун*) и «благонадежности» (*синь*) («Дао дэ цзин»). Моисты с позиций социально-экономического утилитаризма и понимания *ли* как «почтительной осторожности» (*цзин*) подвергли критике чрезмерное увлечение конфуцианцев обрядово-церемониальной стороной *ли*, ее усложнение до крайне изощренных и трудновыполнимых форм («Мо-цзы»). Легисты, также отвергая *ли* как высший принцип социальной регуляции, в качестве альтернативы выдвинули административные принципы и юридические законы (*фа*) (см., например, «Шан цзюнь шу»).

Двузначность *ли* как «этики» и «ритуала» позволила двум главным последователям Конфуция и основателям противоположных течений в конфуцианстве — Мэн-цзы (IV — начало III в. до н.э.) и Сюнь-цзы (конец IV — III в. до н.э.) по-разному истолковать эту категорию: соответственно как внутреннее моральное качество человека и как налагаемую на него извне социальную форму. Исходя из признания врожденной «доброты» (*шань*) человеческой «природы» (*син*) и полагая определяющим фактором специфики человека «отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце (*синь*)», Мэн-цзы назвал этот фактор «началом *ли*», а само *ли* определил как «благоговеющее и почтительно-осторожное сердце», «исконно присущее» человеку. Сюнь-цзы же ссылаясь на то, что человеку от рождения присущи любовь к выгоде и плотские страсти, губящие *ли*, правила которого были установлены в обществе древними «совершенномудрыми» (*шэн*) для обуздания «злой» (*э*) человеческой «природы»; эти правила являются источником «культуры» (*вэнь*).

В собрание основополагающих текстов конфуцианства — «Ши сань цзин» («Тринадцатиканоние») входят три специально посвященных

ли произведения: «Чжоу ли» («Благопристойность [эпохи] Чжоу»), «И ли» («Церемониальность и благопристойность»), «Ли цзи» («Записки о благопристойности»). В последнем из них категории *ли* придан универсальный регулятивный смысл посредством определения с помощью омонимичного термина *ли* («принцип»).

Сформулированное в «Ли цзи» учение о *ли* образовало фундамент конфуцианских и вообще традиционных для Китая представлений о культуре. Категория *ли*, войдя в один ряд с такими основополагающими общекультурными и философскими понятиями, как «гуманность», «должная справедливость», «разумность» (*чжи*) и «благонадежность», стала выражать идею универсального — социального, этического, религиозного и культурно-цивилизационного норматива.

Универсальность понятия *ли* давала возможность толковать его в весьма широкой смысловой амплитуде. Например, Ли Гоу (XI в.) определял *ли* как «фокус человеческого *дао*», «основу научения [молодого] поколения», а названные выше четыре категории — как «другие имена *ли*». Главный создатель «учения о принципе» (*ли сюэ*) Чжу Си (XII в.) назвал *ли* «ограничительным узором» (*цзе вэнь*) «небесного принципа» (*тянь ли*): здесь иероглиф *вэнь*, выражающий сложное понятие «знаки/письменность/культура», употреблен с акцентом на исходное значение «узор». Этот «[культурный] узор благопристойности (*ли вэнь*) рисует небесный принцип», с тем чтобы его могли «видеть люди» и использовать в качестве надежного «мерила» при «научении». Представитель альтернативного «учению о принципе» «учения о сердце» (*синь сюэ*) Ван Янмин (конец XV — начало XVI в.) еще более определенно заявил о тождестве *ли* и «принципа»: последний недоступен наблюдению, но находит проявление в «знаках/письменности/культуре», являясь с *вэнь* «единой вещью» (*у*).

Вплоть до начала XX в. конфуцианизированная культура Поднебесной самоопределялась как основанная на *ли* («государство ритуала и музыки»), и таковой же она виделась на Западе с XVII в., т.е. со времени появления там сообщений первых христианских миссионеров, делавших упор на «китайские церемонии».

МИН (命) — предопределение, судьба, жизнь, жизненность, веление, приказ, мандат. Категория, сочетающая значения «жизненное предопределение» и «предопределенная жизнь». Этимологический смысл иероглифа *мин* — «устный приказ» (включает элементы «рот» и «приказ»). Осмысление Неба как «безмолвно» руководящей миром силы («Ши цзин», XI–VII вв. до н.э.: «Несомое вышним Небом не имеет ни звучания, ни запаха»; «Лунь юй», V в. до н.э.: «Учитель сказал: „Разве Небо что-нибудь говорит?“») привело к философскому истолкованию понятия *мин* как негласного предписания, судьбы, опре-

деляющей и жизнь и смерть: «Жизни и смерти присуще предопределение» («Лунь юй», XII, 5). В «Лунь юе» *мин* обозначает как жизнь в ее соотнесенной со смертью завершенности, так и смерть в качестве самой этой завершенности, т.е. в одном случае смерть определяется как *мин*, в другом случае — как «утрата *мин*» (ср. русские выражения «не судьба» и «такова судьба»).

В отличие от западных терминов, выражающих два аксиологически противоположных понятия судьбы — как равно несвободных счастливой случайности и несчастливой необходимости (др.-греч. *tuchē-anancē*, *aisa-dicē* и т.п.; лат. *fortuna-fatum*; рус. счастье-рок, судьба-участь и т.п.), китайский *мин* выражает понятие судьбы как предопределения, допускающего возможность свободы (ср. совмещение идей предопределения и свободы воли в христианстве). *Мин* предполагает отсутствие необходимости в двух смыслах: 1) возможность изменения самого предопределения; 2) возможность подчинения ему либо уклонения от него. Основные корреляты *мин* — понятия *тянь* (Небо) и *син* («[индивидуальная] природа») отражают представления (прежде всего конфуцианские) о реализации «предопределения» на уровне космоса (Неба и Земли — *тянь ди*), социума (Поднебесной — *Тянь ся*) и государства и на уровне отдельной «вещи», в том числе человеческой «природы».

Понятие *мин* появляется в первой половине I тысячелетия до н.э. в древнейших памятниках («Ши цзин», «Шу цзин») главным образом как выражающее атрибут Неба — «небесное предопределение» (*тянь мин*). Уже в «Ши цзине» представлена идея «обновления предопределения» (*мин вэй синь* — современное значение «реформа»), а в «Чжоу и» — идея «смены предопределения» (*гэ мин* — современное значение «революция»). Первоначально понятия *тянь мин* и *гэ мин* проецировались исключительно на социум и его репрезентанта — правителя (Сына Неба — *тянь цзы*). *Мин* рассматривалось как «повеление», «мандат» высшей регулятивной силы — Неба, адресованный правителю. Несоблюдение велений Неба могло привести к передаче «мандата» другому лицу. Например, в «Шу цзине» идеей *гэ мин* как получения кары за порок и награды за добродетель объясняется падение династии Инь и воцарение династии Чжоу в XI в. до н.э. основополагающую теоретическую разработку концепции изменения «[небесного] предопределения» осуществил Мэн-цзы, хотя и без применения термина *гэ мин*: передачей власти над Поднебесной распоряжается Небо, и при нарушении нормального династийного правления негодный правитель становится узурпатором трона, который передается Небом подлинному Сыну Неба.

Расширение понятия Неба (*тянь*), ставшего выражением высшего природного начала, привело к включению в смысловой спектр «небесного повеления» представлений о некоем импульсе, посредством

которого Небо наделяет вещи определенными свойствами, — о «предопределении». Это проявилось уже в раннеконфуцианских трактовках бинама *тянь мин*, который отчетливо противостоит понятию *тянь чжи* («небесная воля») у моистов: *мин* у конфуцианцев не предполагает конкретного субъекта волеизъявления. Но если сам Мо Ди (V в. до н.э.) полагал, что любая вера в «предопределение» бессмысленна, так как «парализует» человека, судьба которого на самом деле зависит лишь от его прилежания и настойчивости в выполнении познаваемой «воли Неба», то Конфуций (VI–V вв. до н.э.) считал «познание предопределения» (*чжи мин*) обязательным для «благородного мужа» (*цзюнь цзы*). Последователи Конфуция, основываясь на принципе гомоморфизма макро- и микрокосма, осмыслили возможность познания и изменения человеком собственной «[индивидуальной] природы» (*син*) как возможность познания Неба и влияния на него: «Способный исчерпывающе [раскрыть] свою природу... может войти в триединство с Небом и Землей» («Чжун юн», V–II вв. до н.э.). Под «исчерпывающим [раскрытием]» подразумевается совершенное знание своей истинной природы и адекватное этому знанию поведение. основополагающие для конфуцианства представления о двух видах связей между человеческой «природой» и «небесным предопределением» закреплены в «Чжун юне»: «Предопределяемое (*мин*) Небом называется природой (*син*)», а также в комментирующей части «Чжоу и» («Шо гуа чжуань», около IV в. до н.э.): «До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается] природа — для того чтобы дойти до конца в том, что предопределено (*мин*)».

Согласно Мэн-цзы, «если нет доводящих до конца, а нечто доходит до конца — это предопределение». *Мин* у него рационально и нефатально: «Нет ничего, что не было бы не предопределено (*фэй мин*), но следует воспринимать только правильное [предопределение]. Поэтому знающий предопределение не станет под нависшей [и готовой рухнуть] стеной». Субъект может «утвердить предопределение» (*ли мин*) либо «устранить» его (*фан мин*). Сюнь-цзы фактически развил эти идеи в тезисе о творческом «устроении небесного предопределения» (*чжи тянь мин*). Дун Чжуншу компромиссно признал существование двух видов «предопределения»: «великого» (*да мин*), которое «телесно» (*ти*), т.е. природно, и «изменяющегося» (*бянь мин*), которое «политично» (*чжэн*), т.е. подвержено социально обусловленным изменениям. Ван Чун (I в.) истолковывал *мин* как воздействие природных («пневменных»-*ци*) задатков на продолжительность жизни и возможность достичь благосостояния. Он критически изложил концепцию трех видов «предопределения»: 1) «правильное, должное» (*чжэн мин*) — максимальная степень благосостояния, которой человек способен достичь при своих природных задатках; 2) «оказиональное, претворенное» (*суй мин*) — достижение благосостояния при концентрации усилий на

должном действии и бедствие в случае «подчинения чувственности и разгулу страстей» того, на кого это «предопределение» нисходит; 3) «инцидентное, превратное» (*цзао мин*) — когда «благие» (*шань*) действия приводят к пагубным последствиям из-за неизвестных человеку неблагоприятных внешних факторов. Аналогичная концепция трех видов «предопределения» изложена Бань Гу в синхронном памятнике «Бо ху тун», где первый вид определен как дарующий долголетие (*шоу мин*), остальные — как у Ван Чуна. Сюнь Юэ (II в.) выделял «три категории» (*сань пинь*) «небесного предопределения», связанные с качеством «природы» человека. Основываясь на положении Конфуция о неизменности высшей мудрости и низшей глупости, он определил высшую и низшую категории «предопределения» как неизменные, а среднюю поставил в зависимость от «человеческих дел» — ее можно изменить в ту или иную сторону.

В китайском буддизме (выступая эквивалентом «дживита») и в средневековом даосизме термин *мин* стал выражать идею жизненного, пневменно-энергетического, витального начала, отличаемого от сознательно-рациональной «природы» (*син*) и духовно-психичного «сердца» (*синь*). Правда, в противоположность спиритуалистически настроенным буддистам натуралистически настроенные даосы проповедовали идею совершенствования *мин* в организме адепта, в том числе с помощью психофизических средств «внутренней алхимии» (*нэй дань*). Подобное понимание *мин* существенно повлияло на трактовку этой категории в неоконфуцианстве.

СИНЬ (信) — благонадежность, верность, искренность, надежность, подлинность, правдивость, честность, истинность, доказательство, свидетельство, вера. Эта категории совмещает идею субъективной уверенности и искренности с идеей объективной достоверности и надежности. Этимологическое значение — «слова человека» или «слова из сердца». Термин впервые встречается в протоконфуцианских классических текстах конца II — начала I тысячелетия до н.э. «Шу цзин» («Канон писаний») и «Ши цзин» («Канон стихов»), где уже совмещает два смысла: объективный — «подлинность, истинность» и субъективный — «вера, искренняя убежденность», что связано с особенностями китайского языка, в котором иероглиф *синь* наряду с обычным глагольным значением «испытывать доверие» имеет и каузативное — «внушать доверие». Подобный семантический синкретизм был сознательно использован в гл. 6 «Сюнь-цзы» (III в. до н.э.): «Вера (*синь*) в верное (*синь*) верна (*синь*), сомнение в сомнительном так же верно (*синь*)».

В первом собственно конфуцианском каноне — «Лунь юй» (VI–V вв. до н.э.) *синь* передает одно из главных, наряду с «гуманностью»

(жэнь), «должной справедливостью» (и), «сыновней почтительностью» (сяо) и «братской любовью» (ти), социально-этических понятий учения Конфуция. Само это учение (цзяо) там определено как исходящее из четырех оснований: культурности (вэнь), действительности (син), преданности (чжун) и благонадежности (VII, 25). Здесь же близкие по смыслу знаки чжун и синь составляют терминологическую пару «преданность и благонадежность» («самоотдача и верность», «честность и искренность»), которая характеризует воплощение «благодати» (дэ) и поведение «благородного мужа» (цзюнь цзы) («Лунь юй», I, 8; V, 28; VIII, 4; IX, 25; XII, 10; XV, 6; XIX, 10). Синь — это в первую очередь «необходимая достоверность слов» (янь би синь, XII, 20). В гл. 40 синхронного канона моизма «Мо-цзы» (V–III вв. до н.э.) дана прямая дефиниция синь как «совпадения слов и помыслов» (янь хэ юй и). В «Лунь юе» же синь трактуется прежде всего как соответствие слов делам (ши, син). В этой праксиологической сфере качество синь — одно из поведенческих (син) составляющих гуманности (XVII, 5), которое должно отличать поступки вышестоящего, правителя (I, 5; XIII, 4; XIX, 10) и взаимоотношения равных, друзей (I, 4, 7; V, 26), имея в виде предпосылок «почтительную осторожность» (цзин) и «осмотрительную уважительность» (цзинь) (I, 5–6).

Развивая идеи Конфуция, Мэн-цзы связал «вертикальный» и «горизонтальный» аспекты социального проявления синь в тезисе о том, что не имеющий этого качества среди друзей не удостоится и доверия свыше. Обретение же синь в конечном счете обуславливается пониманием добра (шань), которое делает личность подлинной (чэн). «Подлинность — это путь (дао) Неба, а помышление о подлинности — путь человека. Еще не бывало, чтобы предельная подлинность не воплощалась в действии (дун), как и того, чтобы неподлинность могла воплотиться в действии» («Мэн-цзы», IV A, 13). Данная связь синь с добром и подлинностью на пути (дао) обретения «совершенномудрия» (шэн) была повторена и канонизирована в § 20 трактата «Чжун юн» («Срединное и неизменное»), входящего в оба главных собрания конфуцианской классики «У цзин» («Пятиканоние»), в качестве гл. 31/28 «Ли цзи» («Записки о благопристойности»), и «Сы шу» («Четверокнижие»), в качестве второй его книги. Давая дефиницию синь как обладание добром в самом себе, Мэн-цзы его объективизировал в качестве «небесного достоинства» (тянь цзюэ) вместе с гуманностью, должной справедливостью и верностью («Мэн-цзы», VII B, 25; VI A, 16). В гл. 1 «Го юй» («Речи царств», IV–III вв. до н.э.) эти же четыре «достоинства» представлены проявлениями «благопристойности» (ли).

Напротив, согласно основополагающему даосскому памятнику «Дао дэ цзин» («Канон пути и благодати», VI–IV вв. до н.э.), «благопристойность устраняет верность и благонадежность» (§ 38), а последняя представляет собой природное явление, присущее «духу семени»

(цзин), которое пребывает в *дао* (§ 21). Подобная онтологизация отражена и в энциклопедическом трактате «Гуань-цзы» (IV–III вв. до н.э.), где *синь* определено как «отсутствие искажений в благодатном предопределении (*мин*)» (гл. 51) и означает «верность [порядка] четырех времен [года]» (гл. 45). А в гл. 19 легистского сочинения «Хань Фэй-цзы» (III в. до н.э.) смысл *синь* сужен до роли одного из инструментов власти наряду с наградами, наказаниями и почтительной осторожностью.

Осуществивший первый универсальный синтез конфуцианства с идеями ведущих конкурировавших с ним школ, «Конфуций эпохи Хань» Дун Чжуншу (II в. до н.э.) выработал объединяющую онтологию с этикой формулу «пути пяти постоянств» (*у чан чжи дао*), которые суть гуманность, ответственность (должная справедливость), благопристойность, сознательность (разумность — *чжи*) и благонадежность. Провозвестник неоконфуцианства Хань Юй (768–824) в трактате «Юань син» («Обращение к началу [человеческой] природы») эти «пять постоянств», среди которых благонадежность заняла срединное третье место, признал основами человеческой природы (*син*). Такое понимание, закрепленное неоконфуцианством, стало стандартным для всей духовной культуры традиционного Китая.

Древние религиозные коннотации *син*, связанные со значением «вера», подверглись рационализации уже в первых конфуцианских произведениях. В историко-идеологическом памятнике «Цзо чжуань» («Комментарий Цзо», V–III вв. до н.э.) зафиксировано высказывание, датированное 564 г. до н.э. (Сян-гун, 9-й год), согласно которому *синь*, знаменуя присутствие «духа» (*шэнь*), представляет собой «благовестие для слов и руководство для добра». Подобное сведение *синь* к правильным словам и добрым поступкам было освящено Конфуцием посредством установления в качестве предмета такой веры не духовной или божественной сущности, а «древности» (*гу*), т.е. традиционных норм и ценностей («Лунь юй», VII, 1). Рационалистически настроенный Мэн-цзы в самих устоях прошлого отделил достойное веры-*синь* от недостойного: «Лучше уж не иметь „[Канон] писаний“, чем полностью ему верить» — и на этой основе, антиномически дополняя тезис Конфуция, признал «необходимость достоверности слов» (*янь бу би синь*) для «великого человека» («Мэн-цзы», VII Б, 3; IV Б, 11).

С другой стороны, в китайском буддизме иероглиф *синь* использовался для обозначения религиозной веры (шраддха). Это же значение он передает и в качестве основного компонента ряда терминов современного китайского языка, в частности *синь-ян* («вера») и *синь-ян-чжу-и* («фидеизм»).

У СИН (五行) — пять элементов, пять стихий, пять действий, пять фаз или пять рядов. Обозначает универсальную классификационную

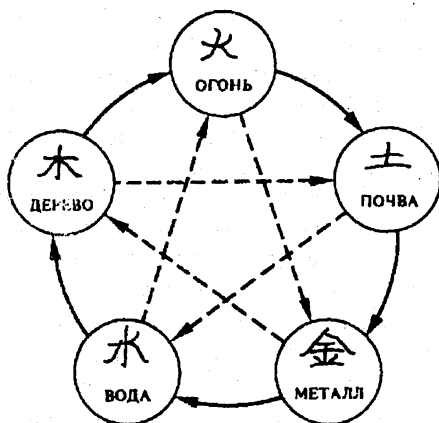


Рис. 1. Современная реконструкция пентаграммно-кругового расположения пяти элементов в двух основных порядках: «взаимопорождения» (непрерывная стрелка →) и «взаимопреодоления» (прерывистая стрелка - - - ►)

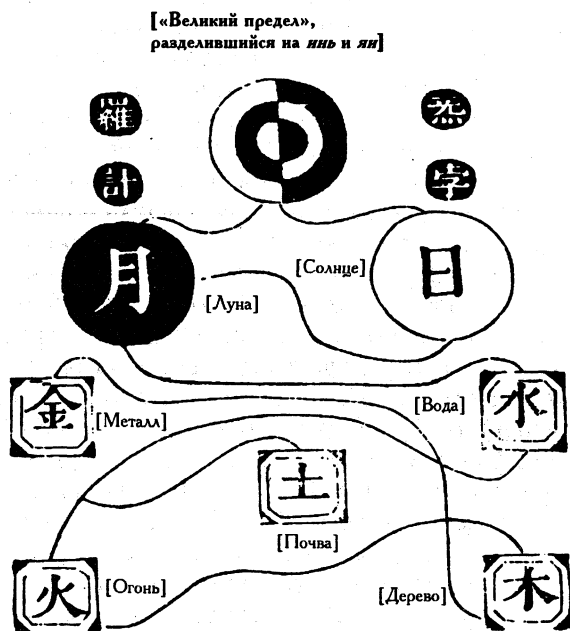


Рис. 2. Средневековая схема порождения «Великим пределом» (*тай цзи*) двух образов (солнца-луны, *инь-ян*) и пяти элементов

схему, согласно которой все основные параметры мироздания — пространственно-временные и двигательно-эволюционные — имеют пятичленную структуру. Этимологическое значение иероглифа *син* — «перекресток дорог» — определяет его семантику: «ряд», «шеренга», «движение», «ходьба». У *син* в так называемом космогоническом порядке суть «вода», «огонь», «металл», «дерево», «почва». Это не первосубстанции космоса, а символы, или первые и главные члены, пяти рядов-классов, на которые разделяются все предметы и явления мира, как вещественные, так и невещественные. Каждый из этих рядов дает характеристику некоего состояния в процессуальной связи с другими рядами-состояниями, которые связаны с «огнем», «водой» и т.п. не субстанциально, как «первозлементы» древнегреческой философии, а функционально. В генетическом смысле у *син* также не первичны, поскольку их появлению предшествуют по крайней мере два этапа — изначального «Хаоса» (*хунь дунь*), или «Великого предела» (*тай цзи*), и дуализированности космоса силами *инь-ян*. Возглавляя обширный набор всевозможных пятичленных множеств, как-то: «пять сторон света», «пять времен года», «пять чисел», «пять благодатей», «пять пневм», «пять цветов», «пять вкусов» и т.д., у *син* образуют сложную мироописательную систему. Она включает в себя значительное количество различных порядков у *син*, связанных между собой четкими структурными соотношениями и взаимопереходами. Важнейшие среди этих порядков — «взаимопорождение» («дерево» — «огонь» — «почва» — «металл» — «вода» — «дерево...») и «взаимопреодоление» («почва» — «дерево» — «металл» — «огонь» — «вода» — «почва...») — преобразуются друг в друга путем считывания противоположной последовательности элементов через один, что в геометрическом плане выступает как соотношение правильного пятиугольника и вписанной в него пентаграммы (рис. 1). Истоки учения об у *син* восходят к древнейшим (конец II тысячелетия до н.э.) представлениям о пятеричном устройстве земной поверхности (у *фан* — «пять сторон света», у *фэн* — «пять ветров-направлений») или более поздним (первая половина I тысячелетия до н.э.) классификациям результатов хозяйственно-трудовой деятельности человека (лю *фу* — «шесть складов», у *цай* — «пять материалов»). В «Гуань-цзы» (III в. до н.э.) говорится, что у *син* были созданы мифическим императором Хуан-ди наряду с пентатоникой и пятью чиновничьими рангами. Древнейший текст, излагающий систематизированные представления об у *син*, — гл. «Хун фань» из «Шу цзина». Развитую форму учение об у *син* обрело в IV–II вв. до н.э., чему во многом способствовали Цзоу Янь и Дун Чжуншу. В дальнейшем оно соединилось с учением об *инь-ян* (рис. 2) и образовало теоретический фундамент общеметодологического «учения о символах и числах» (*сян шу чжи сюэ*), став неотъемлемой частью практически всех философских и научных построений, а в настоящее

время продолжает играть ведущую роль в теории китайской медицины.

ЦИ (氣) — пневма, эфир, атмосфера, газ, воздух, дыхание, дух, нрав, темперамент, энергия, жизненная сила, материя. Выражает идею континуальной, динамической, пространственно-временной, духовно-материальной и витально-энергетической субстанции. Этимологическое значение — «пар над варящимся [жертвенным] рисом». Стандартную терминологическую оппозицию *ци* составляет *ли* («принцип»). Предельно общее понятие *ци* конкретизируется на трех главных смысловых уровнях: космологическом, антропологическом и психологическом. В первом случае *ци* — универсальная субстанция Вселенной; во втором — связанный с кровообращением наполнитель человеческого тела (аналог «жизненных» или «животных духов» европейской философии), способный утончаться до состояний «семени/духа» (*цзин*) и «духа/божества» (*цзень*); в третьем — проявление психического центра, «сердца» (*синь*), управляемое волей (*чжи*) и управляющее чувствами (*цин*). Общепризнанным в китайской философии было представление о *ци* как бескачественном первовеществе, из которого состояла Вселенная в исходной фазе своего развития, называемой «Хаосом» (*хунь дунь*), «Великим пределом» (*тай цзи*), «Великим единым» (*тай и*), «Великой тайной» (*тай сюань*), «Великим началом» (*тай чу*) или «Великой пустотой» (*тай сюй*). Начальные формы дифференциации этого вещества — *инь-ян* и «пять элементов» (*у син*).

Философской категорией термин *ци* стал в IV в. до н.э. в таких классических памятниках, как «Гуань-цзы», «Мэн-цзы», «Чжуан-цзы» и др. Хронологически первым, видимо, можно считать упоминание *ци* в «Го юе» (V в. до н.э.), где оно отнесено к VIII в. до н.э.: Бо Янфу, сановник царства Чжоу, объяснял землетрясение нарушением порядка взаимодействия *ци* Неба и Земли. Единым субстанциальным началом, «пронизывающим тьму вещей», *ци* предстает в «Дао дэ цзине» (IV в. до н.э.). Положение о преобразовании *ци* в конкретные объекты вследствие сгущения и разрежения, ставшее общепринятым в китайской классической философии, впервые прозвучало в «Чжуан-цзы», где указанные процессы применительно к *ци* осмыслялись как синонимы жизни и смерти. Там же обозначена связь сгущения и разрежения, подъема и опускания «пневменных» субстанций с психоэмоциональной сферой. В «Цзо чжуани» (IV в. до н.э.) человеческие эмоции и «вкусы» (горечь, сладость и т.п.) объявляются порождением, а «воля» — воплощением *ци*. Духовная сущность пневмы-*ци* обозначена в «Гуань-цзы» термином *лин ци* — «одухотворенная пневма, духовное начало, ум, божественная сила». Она присутствует в «сердце» — сознании и в целом в психике человека (ср. наименование «сердца»

в «Чжуан-цзы»: «вместилище духовности», или «души», — *лин фу*), способна спонтанно «приходить и уходить», ей присуща диалектическая атрибутика *дао* — такая «малость», что в ней «нет ничего внутреннего», и одновременно такая «великость», что для нее «нет ничто внешнего» («Гуань-цзы», гл. 49 «Нэй е» — «Внутренняя деятельность»).

В «Си цы чжуани» (IV в. до н.э.) *ци* соединено с понятием *цзин* («семя», «дух»), выражающим в «Дао дэ цзине» порождающую потенцию *дао*, а в «Гуань-цзы» — порождающе-животворящее (*шэн*) начало всех вещей: «осеменная (утонченная, одушевленная) пневма (*цзин ци*) образует вещи» благодаря тому, что «мужское и женское [начала] связывают семя». Содержащиеся в «Си цы чжуани» высказывания о *цзин* как обозначении разумного начала корреспондируют с пассажами из «Гуань-цзы», где *цзин ци* фактически отождествляется с «духом/божеством» (*шэнь*) как психическим началом. В «Мэн-цзы» представлено положение о единении телесного и духовного («мысле-волевого» — *и*) *ци* в «сосредоточенности на должной справедливости (*и*)», что рассматривалось как выражение безбрежности мировой «пневмы».

В «Хэ Гуань-цзы» (IV в. до н.э.?) или у Дун Чжуншу введено понятие «изначальная пневма» (*юань ци*), из которой «образуются Небо и Земля». Дун Чжуншу отождествил «изначальную пневму» с качествами, полученными человеком от родителей, и с общемировой субстанцией. В «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.) *ци* рассматривается в космологическом и антропологическом плане как одно из порождающих начал наряду с «духом/божеством» и «семенем/духом» и одновременно объединяющее их — «то, что наполняет все сущее».

Ван Чун (I в.) интерпретировал воплощенное в *ци* духовное начало — *шэнь ци* как «утончение» *цзин ци*, а сгущение и разрежение «пневмы» сравнил с образованием льда и его таянием: человек рождается «духовной пневмой» (сгущение) и возвращается в нее со смертью (разрежение). Понятие *шэнь ци* у Ван Чуна может быть истолковано как синоним «изначальной пневмы», в которой «отсутствует разделение [на мутное и чистое]». Ван Су (III в.) отождествил «изначальную пневму» с «Великим единым» (*тай и*) — состоянием, предшествующим формированию мира в космогонической схеме «Ле-цзы» (IV в. до н.э.), а даос Чэн Сюаньин (VII в.) — с «Великим началом» (*тай чу*) космогенеза. Чжан Цзай (XI в.) связал *ци* с понятиями у *цзи* («Беспредельное» или «Предел отсутствия/небытия») и «Великая пустота» (*тай сюй*), акцентировав неуничтожимость «пневмы», сгущение и разрежение которой реализуется в мировых трансформациях (*бянь хуа*), образующих преходящие «формы» (*син*) и «образы» (*сян*).

Особое значение термин *ци* приобрел в неоконфуцианстве, главной проблемой которого стало выяснение соотношения двух начал: мате-

риалообразующего, динамичного, континуального, чувственного и морально индифферентного *ци* со структурообразующим, дискретным, статичным, рациональным и морально окрашенным «принципом» (*ли*). Чэн И в отличие от Чжан Цзая постулировал возможность уничтожения *ци* с разрушением «принципов». Чжу Си (XII в.) отстаивал вечность существования «принципов», с которыми неразрывно связано *ци*.

Ван Янмин трактовал *ли* и *ци* как нерасчленимое единство, а *ци*, «дух/божество» и «семя/дух», — как «одну вещь»: «распространяющаяся активность — это пневма, сгущенное скопление — это семя/дух, а чудесное (утонченное) применение — это дух/божество». Выражение этого единства Ван Янмин находил в «благосмыслии» (*лян чжси*) — врожденной способности к благу и интуитивном знании его. Ван Чуаньшань (XVII в.) усматривал в концентрации и рассеивании *ци* причины «видимости» или «невидимости» чего-либо, позволяющие говорить о «наличии/бытии», «форме» либо об «отсутствии/небытии», «неоформленности». Янь Фу (XIX в.) объяснял западный термин «эфир» (*и-тай*) как «имя самого чистого *ци*». Фэн Юлань (XX в.) отождествил *ци* с платоновско-аристотелевой материей, предполагающей полное отсутствие форм, т.е. коррелятивных *ци* «принципов» (*ли*), или «Беспредельным» (*у цзи*) «ничто», равнозначным «Пределу отсутствия/небытия». Некоторые современные исследователи сближают *ци* с понятием «поле» (Фэн Ци и др.).

Традиционные концепции *ци* в настоящее время продолжают играть большую роль в теории китайской медицины.

ЧЖИ-СИН (知行) — знание-действие. Терминологическая оппозиция, выражающая соотношение двух специфических категорий: *чжси* — «[действенное] знание» («сознание, познание, разумность, мудрость, понимание, видение») и *син* — «[сознательное] действие» («деятельность, активность, поступок, осуществлять, идти»).

Чжси как философская категория подразумевает, с одной стороны, чистые формы познания, с другой — целесообразные сознательные действия, практический опыт (ср. «ведать чем-либо», «отведать», «изведать»). Праксиологическое истолкование «знания» выражено уже в «Лунь юе»: «Служить должной справедливости (*и*)... почитая духов и навей, держаться подальше от них — [это] можно назвать знанием»; «Знающий действительно-подвижен (*дун*)»; «знание» — это «знание людей», позволяющее приводить их к повиновению.

Представление о «дейтельном» характере знания отражают неоконфуцианские трактовки тезиса «Да сюз» (IV–II вв. до н.э.): «Доведение знания до конца (*чжси чжси*) состоит в выверении вещей (*гэ у*)», где

чжи чжи и зэ у — взаимообусловленные требования к управлению Поднебесной. Чжу Си интерпретировал зэ у как «исчерпание принципов (ли) вещей и дел (ши у)», подразумевая под «вещами и делами» проблемы морали, политики и т.п.; Ван Янмин определил зэ как «исправлять» (чжэн), а у — как «дела» (ши), которые могут быть «выверены» только «в собственном сердце». В даосизме «знание» сопряжено с деятельным аспектом главным образом через отрицательную связь: «бездействуя, зная» («Дао дэ цзин»), где «бездействие» (бу син) — синоним «недеяния» (у вэй), т.е. отсутствия произвольной деятельности, несогласной с миропорядком (дао). Концепции «деятельного» знания в конфуцианстве и «недеятельного» (но действенного) в даосизме синтезированы в неоконфуцианстве через опосредование их учением о врожденном знании и конфуцианскими интерпретациями даосских (главным образом восходящих к «Чжуан-цзы») взглядов о возможности развития способности к интуитивному постижению истины.

Специфика категории син определяется: 1) возможностью выражения ею не только физического, но и психического действия-процесса (например, любви и ненависти у Ван Янмина); 2) ее корреляцией с понятиями вэй («деяние», «дело», «действие»), ши («дело», «служение»), и («должная справедливость»). Понятие вэй является родовым для ши и син. Определение обоих терминов, аналогичные трактовки которых представлены в «Лунь юе», «Цзо чжуани», «Гуань-цзы», «Мэн-цзы» и других памятниках V—III вв. до н.э., дано в «Сюнь-цзы» (IV—III вв. до н.э.): «Действовать (вэй), сверяясь с пользой/выгодой, — это называется делом (ши); действовать, сверяясь с должной справедливостью, — это называется действием (син)». В «Лунь юе» син выступает как один из принципов, на основе которых «учил» Конфуций, наряду с «культурностью» (вэнь), «преданностью» («верностью» — чжун) и «благонадежностью» (синь). Легисты противопоставили конфуцианской трактовке син сопряженность этого понятия с «пользой/выгодой»: «Если, действуя (син), [люди] не обогащаются, то рождаются смуты» («Шан цзюнь шу», IV—III вв. до н.э.).

Содержание и данного тезиса, и конфуцианской трактовки «действия» обусловлено таким аспектом син, как практическая завершенность. Другой его аспект — плановая разумность (сознательность) вытекает из семантического поля коррелятивного термина и (помимо «должная справедливость» включающего «смысл», «значение»), что явлено пассажами «Лунь юя» о непременном согласовании син с «размышлением» (сы), «рассуждением» (люй) и «обдумыванием» (моу). Исходное значение иероглифа син — «идти» и его философский смысл как осуществление онтологически обусловленных жизненных (социально-этических) принципов слились в терминологическом словосочетании син дао («идти Путем», «осуществлять Учение»), восходящем

к «Мэн-цзы». Предпосылки этого мислелюбра содержатся также в наличии у иероглифа *син* (в чтении *хан*) смыслов «ряд», «шеренга» и обозначении им классификации рядов, фаз («элементов») в схеме «пяти элементов» (*у син*), взаимодействие которых выступает выражением важнейших закономерностей мирового процесса — *дао*.

Проблема соотношения «знания» с собственно «действием» имела три основных варианта решения: 1) «знание легко, действие трудно» (*чжи и син нань*); 2) «знание и действие совпадают в единстве» (*чжи син хэ и*); 3) «знание трудно, действие легко» (*чжи нань син и*). Первый тезис вытекал из конфуцианского подхода к «знанию» как набору социально-этических предписаний, поэтому достижение истины понималось как главным образом научение ей (ср. положение Ян Сюна, I в. до н.э — I в. н.э.: «Заниматься изучением — хуже, чем заниматься поиском наставника», и «Шу цина», XI–VI вв. до н.э.: «Неверно, что знание трудно, трудно именно действие»). Тезис «Знание легко, действие трудно» означал также, что «знание» предшествует «действию» (ср. «Сюнь-цзы»: «Учение доходит до предела и завершается в действии»). Нормативную формулу их соотношения дал Чжу Си: «Если говорить о предшествующем и последующем, то знание — это предшествующее. Если говорить о малозначительном и важном, то действие — это важное». Ван Янмин (1472–1529), акцентируя понимание познавательных функций как действий, или «движений», и моральное содержание знания, выдвинул положение о «совпадающем единстве знания и действия» как с психофункциональной, так и с этической точки зрения. Ван Тинсян (XV — начало XVI в.) подверг критике взгляды и Чжу Си, и Ван Янмина, выдвинув тезис об «истинном знании» (*чжэнь чжи*), при котором воплощение «действия» (*син*) в конкретном деле тождественно его «знанию» (*чжи*). Ван Чуаньшань (1619–1692), усилив критику, отверг первичность «знания» по отношению к «действию», отметив в последнем «наличие дополнительной силы стремления к знанию»; и хотя «знание и действие помогают друг другу в применении (*юн*)», «действие может охватывать знание, но знание не может охватывать действие», т.е. практическое «действие» как обуславливает «знание» («познание»), так и воплощает его в себе. Вдохновленный успехами западной науки, идеолог реформ Тань Сытун (1805–1898), напротив, сформулировал тезис о приоритетности «знания»: «Я ценю знание и не ценю действие; знание — это дело духовных (*лин*) горных душ-хунь, действие — это дело телесных (*ти*) дольных душ-по», повторив за Ван Тиньсяном: «Истинное знание обязательно предполагает способность к действию». Еще более радикально настроенный Чжан Бинлинь (1869–1936) вновь вернулся к апологии действия, утверждая, что «разум (*чжи-хуй*) человеческого сердца рождается в результате соперничества», а для «раскрытия» народного разума требуется революция как воплощение необходимого действия.

Сунь Ятсен (1866–1925), сначала приняв концепцию Ван Янмина, впоследствии выработал собственную — «действие легко, знание трудно», вытекавшую из его знакомства с западной культурой: «Если [мы] сможем руководствоваться научными принципами в достижении истинного знания, то быстрое претворение [его] в жизнь будет нетрудным делом». Тем не менее «действие — предшествующее, знание — последующее», поскольку «действие определяет стремление к знанию, которое, в свою очередь, определяет осуществление действия». Сунь Ятсен выделил три формы соотношения знания и действия, реализовавшиеся на трех этапах развития человечества: «не знать и действовать» — период движения к цивилизации; «действовать и затем знать» — период зарождения цивилизации и ее первоначального развития; «знать и затем действовать» — период, начавшийся после научных открытий.

SUMMARY

In modern philosophic discourse, the problem of universals is viewed differently from the way it was looked at traditionally in the past. The focus of attention shifted from ontological and epistemological aspects to axiological and cultural-ideological issues. As a result, the problem of universals comes to the fore as the problem of the foundations—the essentials on which culture itself rests.

The authors of this volume attempt to present the problems of universals in Oriental culture in diversity of possible approaches. The very question of whether the cultural universals actually exist we leave open. If they do exist, then what is their meaning? Is it permissible to give a more extensive interpretation of the cultural universals, which would be different from the traditional historical-philosophic one? Is it possible to assume that it is not universals but other mechanisms that shape a culture? Our openness to sharp polemics is demonstrated by the article of A.V. Smirnov published here.

The volume includes a glossary of the key terms, notions and categories which represent the specific nature of Indian, Chinese and Arab cultures most fully.

CONTENTS

Editor's Foreword	5
<i>V.S.Stopin.</i> Worldview Universals as the Foundation of Culture	14
<i>M.T.Stepaniants.</i> The Problem of Universals in the Discourse of the Oriental Philosophers of the 20th Century	42
<i>V.K.Shokhin.</i> Indian Categorical Systems and 16 Padārthas of the Nyāya	58
<i>V.G.Lysenko.</i> The Problems of Universals in the Vaisheshika and in Indian Linguistic Philosophy	77
<i>O.V.Mezentseva.</i> The Concept of God in Indian Philosophy of the 19th–20th Centuries	122
<i>Ye.A.Frolova.</i> The Notion of Sin in Muslim Theology and Philosophy	141
<i>N.V.Efremova.</i> The Concept of Immortality in Classical Muslim Philosophy	180
<i>A.I.Kobzev.</i> “Philosophy” as a Category and the Genesis of Philosophy in China ..	200
<i>A.I.Kobzev.</i> Categories and Main Notions of Chinese Philosophy and Culture	220
<i>A.V.Nikitin.</i> Universal Characteristics of Traditional Vietnamese Thought	244

An Alternative of “Universalism”

<i>A.V.Smirnov.</i> Nominality and Substantiality: Why Non-critical Study of “Cultural Universals” May Lead to False Understanding	290
Dictionary of Main Cultural Categories and Notions	318
Indian Tradition (<i>N.V.Isaeva, V.G.Lysenko, O.V.Mezentseva, V.K.Shokhin</i>)	318
Arabic Tradition (<i>A.V.Smirnov</i>)	346
Chinese Tradition (<i>A.I.Kobzev</i>)	383
Summary	429

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	5
<i>В.С.Степин</i> . Мировоззренческие универсалии как основание культуры	14
<i>М.Т.Степанянц</i> . Проблема универсалий в дискурсе философов Востока XX века	42
<i>В.К.Шохин</i> . Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи	58
<i>В.Г.Лысенко</i> . Концепция универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии	77
<i>О.В.Мезенцева</i> . Концепция Бога в индийской философии нового и новейшего времени	122
<i>Е.А.Фролова</i> . Концепции греха в исламской теологии и философской мысли	141
<i>Н.В.Ефремова</i> . Проблема бессмертия в философии классического ислама	180
<i>А.И.Кобзев</i> . Категория «философия» и генезис философии в Китае	200
<i>А.И.Кобзев</i> . Категории и основные понятия китайской философии и культуры	220
<i>А.В.Никитин</i> . Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли	244

Альтернатива «универсализму»

<i>А.В.Смирнов</i> . Номинальность и содержательность: почему не критическое исследование «универсалий культуры» грозит заблуждением	290
Словарь категорий и понятий	318
Индийская традиция (<i>Н.В.Исаева, В.Г.Лысенко, О.В.Мезенцева, В.К.Шохин</i>)	318
Арабская традиция (<i>А.В.Смирнов</i>)	346
Китайская традиция (<i>А.И.Кобзев</i>)	383
Summary	429
Contents	430

Научное издание

**УНИВЕРСАЛИИ
ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР**

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Редакторы *Т.А.Дубянская, З.М.Евсенина*
Художник *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *Е.А.Мамиконян*
Компьютерная верстка *Е.В.Катышева*

ЛР № 020297 от 23.06.97
Подписано к печати 25.10.01
Формат 60×90^{1/16}. Печать офсетная
Усл. п. л. 27,0. Усл. кр.-отт. 27,5. Уч.-изд. л. 29,5
Тираж 1000 экз. Изд. № 7956. Зак. № 4815

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры



УНИВЕРСАЛИИ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР

Строится ли культура вокруг
определенного «каркаса», составными
элементами которого являются
мировоззренческие универсалии?

Если таковые признаются, то что под
ними следует подразумевать?

Допустимо ли расширительное,
отличное от традиционного историко-
философского толкования, понимание
культурных универсалий?

Каковы средства описания последних?

Что такое «словарь» ключевых,
знаковых понятий, которые наиболее
ярко представляют универсальные
особенности индийской, китайской
и арабо-мусульманской культур?

Допустимо ли полагать, что не
универсалии, а другие механизмы
определяют характер культуры?

Ответы на поставленные в книге
вопросы отражают возможность
разнообразных подходов к проблеме
универсалий восточных культур.