

БОГ- ЧЕЛОВЕК- ОБЩЕСТВО

**в традиционных
культурах
Востока**

Российская академия наук
Институт философии

БОГ- ЧЕЛОВЕК- ОБЩЕСТВО

**в традиционных
культурах
Востока**



Москва
«НАУКА»
Издательская фирма «Восточная литература»
1993

ББК 87.3
Б73

Ответственный редактор
М. Т. СТЕПАНЯНЦ

Редактор издательства
Л. Ш. ФРИДМАН

Спонсор книги — Группа компаний «Менон»

Б73 Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока.— М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.— 224 с.

ISBN 5-02-017671-0

Впервые в мировой литературе совместный труд российских и западных ученых посвящен сравнительному анализу духовных культур Запада и Востока. В книге рассматриваются представления о человеке в культурных традициях Востока, связанных с наиболее распространенными здесь религиями — индуизмом, буддизмом, конфуцианством, даосизмом и исламом.

Б 0301030000-102 5-93
013(02)-93

ББК 87.3

ISBN 5-02-017671-0

© Издательская фирма
«Восточная литература»
ВО «Наука», 1993

М. Т. Степанянц

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ ВОСТОКА (опыт компаративистского подхода)

Каждая эпоха расставляет акценты в философской рефлексии, отражающей дух времени, определяет проблемы, настроения общества в целом и его мыслителей в частности. Великие по масштабу и интенсивности интеграционные процессы, характеризующие XX в., по мнению некоторых, дают основание предвидеть и предсказывать глубинные качественные перемены в человеческом сообществе вплоть до появления в XXI в. единой планетарной цивилизации с новой шкалой ценностей и даже коллективными Разумом, Памятью, Духовным миром. По оценкам других, более вероятным кажется возникновение метацивилизации, которая выступит в качестве своеобразного цивилизационно-культурного «общего знаменателя», не поглощая или вытесняя национальные, региональные цивилизации, а как бы надстраиваясь над ними. При всех вариантах совершенно очевидно возрастание потребности расширения контактов, углубления диалога культур, без чего невозможно ни дальнейшее развитие, ни, быть может, даже выживание человечества.

В этих условиях закономерен подход к компаративистике как к ведущему направлению гуманитарного знания. Тем не менее в отечественной науке до сих пор это веление времени практически не осознается, хотя именно ее представителям, наверное, больше, чем кому-либо, следует обратить пристальное внимание на это направление под углом зрения соотношения Востока и Запада.

Просвещенные умы России, размышляя над ее судьбой, давно уже признавали значимость местоположения страны на перекрестке восточных и западных «ветров». В том усматривалось ее особое историческое предназначение: «А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим — на Германию,— писал П. Я. Чаадаев,— мы бы должны были сочетать в себе две великие основы духовной природы — воображение и разум и объединить в своем просвещении исторические судьбы всего земного шара»¹.

Прекращение спора между славянофильством и западничеством, знаком которого были отмечены XIX — начало XX в., не привело к нахождению «золотой середины». Постечению внутренних и внешних обстоятельств итогом более чем векового противостояния, охарактеризованного Ф. Достоевским как великое, хотя исторически и необходимое «недоразумение»², победу, по существу, одержало «западничество», но не то, на которое были ориентированы российские поклонники модели буржуазно-демократического развития. Верх взяла западная антитеза именно этой модели — марксизм, — трансформированная до крайности при пересадке на российскую почву. Западно-восточный «симбиоз» состоялся, однако, в той трагической искаженной форме, что не благоприятствовала сближению Востока и Запада, а, напротив, содействовала усугублению их противостояния.

Спустя семь десятилетий мы вновь стоим перед проблемой выбора. Славянофилы и западники теперь во многом иные, чем прежде, но, по сути, спор их мало отличен от прежнего. Непременным условием плодотворного выхода из нынешней конфронтации служит адекватное понимание того, что такое Запад, Восток и мы. Пророчески звучат слова Николая Бердяева: «Россия может осознать себя и свое призвание в мире лишь в свете проблем Востока и Запада»³.

Дорогу к такому «осознанию себя» должно прокладывать совместными усилиями философов и экономистов, историков и политологов, искусствоведов и религиоведов — словом, представителей всех областей культуры, понимаемой в самом широком смысле слова.

В свете сказанного становится понятным замысел исследовательской программы «Восток—Запад—Россия». Первый симпозиум в рамках указанной программы был организован 26—30 ноября 1990 г. в Москве сектором философии зарубежного Востока Института философии совместно с Домом наук о Человеке (Париж) и редколлегией журнала «Философия Востока и Запада» (Гонолулу). Тема была обозначена весьма широко — «Концепция человека в традиционных обществах Востока». Выбор ее был обусловлен убеждением в том, что определение специфики собственной духовности и тем самым национальная самоидентификация требуют соотносительности своей культуры с иной, отличной, что возможно прежде всего путем исследования концентрирующего существо любой культуры представления о том, что такое Человек, каково его место в мире и обществе. В этом выборе есть и другой, можно сказать, глобальный по масштабности мотив, связанный с потребностью взаимопонимания, более всего во имя устранения конфронтации, враждебности, агрессивности — всего того, что ставит под угрозу выживание человечества и общественный прогресс.

Исследование такого рода сопряжено с немалыми трудностями, позволяющими иногда утверждать невозможность «открытия» глубинного смысла восточного мировосприятия для тех, кто принадлежит к культуре других регионов. Настоящий труд, подготовленный на базе материалов упомянутого выше симпозиума, интересен тем, что он не только высвечивает отдельные стороны своеобразия «восточного» понимания человека, но и, что более существенно, демонстрирует плодотворность различных методологических подходов к изучению концепций о человеке в традиционных обществах Востока.

ВЫЯВЛЕНИЕ СПЕЦИФИКИ «ВОСТОЧНОГО» ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ ЧЕРЕЗ АНАЛИЗ КЛЮЧЕВЫХ ПОНЯТИЙ

Пример такого подхода демонстрируют французские востоковеды Мишель Юлен и Франсуа Жюльен. В статье профессора университета Сорбонны Мишеля Юлена на тему «Природа и культура в индийской теории стадий жизни (ашрама)» анализируется ключевое для индуизма и, следовательно, индийского в широком смысле образа жизни понятие «ашрама». Учение о жизненных стадиях оформилось еще в период ранних упанишад, т. е. около VIII—VII вв. до н. э. Речь идет о четырех ашрамах. Первая — *брахмачарья*: ученик изучает веды под руководством наставника, поддерживает жертвенный огонь. Знание, воздержание, благочестие и подчинение — основные характеристики его поведения. Вторая ашрама — *грихастхата*: домохозяин исполняет семейные обязанности (добывание средств к жизни, производство потомства, совершение ритуальных церемоний и т. п.). Соответствующие характеристики данной стадии — семья, приобретение, благочестие, любовь. Третья ашрама — *ванапрастха*: лесной отшельник ведет жизнь, отличающуюся воздержанием и благочестием. Наконец, четвертая — *саньяса*: нищенствующий аскет, отрекшийся от мира, не общается с людьми, хотя и живет подаянием.

М. Юлен обращает внимание на контраст между первыми двумя стадиями и двумя последующими: «с одной стороны, процесс усвоения культуры и интеграции в жизнь общества, с другой — постепенный разрыв с культурой и обществом». В чем смысл этого контраста, каковы лежащие в его основе религиозные, социальные и психологические мотивы? Автор пытается дать нетрадиционный ответ, опираясь на оригинальное прочтение одного из основополагающих индуистских источников, каковым является «Ману-смирти», или «Законы Ману».

Французский востоковед отказывается от буквального прочтения классической доктрины ашрам, на основании которого принято рассматривать «ванапрастха» как стадию перехода от «положения хозяина» к положению святого-странника. Такое прочтение, по его мнению, отличается искусственной идеологизацией.

Он отмечает ряд явных несоответствий, «аномалий», присущих интерпретации этой доктрины как эволюционной схеме жизненного пути и полагает, что устранение «аномалий» возможно лишь при признании того, что стадий жизни на самом деле три, причем «обрамлены они двумя квазистадиями».

Ученичеству предшествует детство. Светское и религиозное образование позволяет перейти в положение «хозяина дома». Это состояние соответствует кульминации социальной активности человека и отмечено высшей точкой физиологического роста, зрелостью. Вступление в стадию «ванапрастха» означает «начало конца»: постепенное освобождение от общественных обязанностей и «спуск» по наклонной, ведущей к ашраму саньяса. Таким образом, детство (до 6—7 лет) и стадия отречения от мира являются своеобразным обрамлением жизненного пути, обеспечивающим его симметричное деление на две части. Подобно ребенку, который в первые годы жизни неразрывно связан с матерью и живет в счастливом неведении запретов и дисциплины, отшельник, дошедший до конца пути, тоже оторван от остальных людей и погружен в такое же неведение. Их сближают непосредственность, веселость, способность жить моментом, в полной гармонии с окружающей природой. Поистине «мудрец — это посвященный ребенок!».

В отличие от обычной интерпретации категории «ашрама» в религиозно-ритуальном и социально-функциональном контексте, М. Юлен попытался (и, как нам кажется, весьма успешно) проникнуть в философско-психологическое содержание учения о жизненных стадиях, позволяющее увидеть его общечеловеческую значимость. По словам ученого, «если существует вечное послание Индии миру, то оно состоит в следующем: каждому, а не только избранным героическим „божьим безумцам“ дана возможность придать смысл старости и смиренно принять смерть. Древняя схема стадий жизни основывается на внутренней интуиции, забытой или искаженной на Западе. Психоанализ напоминает нам: „невозможно излечиться от своего детства“ в том смысле, что травмы, полученные в раннем возрасте, оставляют следы на всю жизнь. Индия демонстрирует не противоположную, а дополняющую это высказывание точку зрения: детство остается в каждом из нас, как нерастраченное сокровище, к которому мы можем и должны вернуться на закате жизни, поднявшись

над двусмысленными и опасными удовольствиями общественного бытия. В конечном счете истинное „отречение“, к которому стремится уходящий в лес, заключается, видимо, в том, чтобы вновь обрести утраченное первоначальное чувство восхищения миром и то естественное, наивное отношение к смерти, которое присуще ребенку, только что покинувшему Незримое».

При проникновении в глубинный смысл традиционно китайского представления о человеке для Франсуа Жюльена, синолога с мировым именем, ключевой категорией служит *у вэй* (букв. «пресность», «безвкусность»). Как это ни парадоксально, но «безвкусность», считает он, в китайской культуре — качество положительное. Ученый обосновывает свой тезис примерами из трех областей: «„метафизической“ интуиции относительно общего мирового процесса», этики и эстетики.

Великий Лао-цзы (VI в. до н. э.) говорил:

Музыка и накрытый стол
заставляют прохожего остановиться.
Тому же, что исходит от пути-дао,
свойственно быть пресным на вкус и лишенным аромата.
Его (путь-дао) невозможно увидеть,
его нельзя услышать,
но он неисчерпаем.

Ф. Жюльен толкует изречение Лао-цзы как указание на то, что всякий определенный вкус, любая актуализация есть ограничение. Абсолют же неисчерпаем, неистощим, никогда не проявляется полностью в какой-то определенности, а, напротив, постоянно остается «тотальностью, виртуальностью».

«Пресность» — высшая моральная добродетель, она главная черта святого. Согласно Лю Шао (III в.), «для того чтобы характер был уравновешен и гармоничен, необходимо быть ровным, пресным и безвкусным», ибо тогда человек не отдает предпочтений какой-либо определенной тенденции, способен контролировать свои наклонности, используя их должным образом и приспособлявая ко всякой ситуации.

По мнению Ф. Жюльена, признание безвкусности в качестве добродетели в политическом плане находит выражение в практике «сознательного оппортунизма» — принимать ли участие в государственных делах или устранившись от них с максимальной ловкостью, соглашаясь исключительно с требованием момента. В плане же этическом безвкусность — высшее нравственное достижение, по сути дела, выше всяких добродетелей, «поскольку всякая добродетель, если остаются строго приверженными ей, обедняет индивидуальность ее носителя, ведет к омертвлению субъективных наклонностей, препятствует проявлению присущего всякой реальности дина-

мизма». Напротив, безвкусоность позволяет мудрецу (идеальному человеку) стать над всеми добродетелями, обновлять себя бесконечно, подобно Небу, тем самым преступая тотальность моментов и обстоятельств во имя достижения универсальности. Точно так же и в эстетическом плане пресность — признак совершенства «чистого» вкуса.

Ф. Жюльен приходит к заключению, что восхваление «безвкусоности» в китайской традиции контрастирует с популяризируемыми западной цивилизацией героизмом и экспрессивностью, как культ «золотой середины», «посредственности» — с западными добродетелями энергичности и интенсивности или «бесшумности» и «увядания» — с «модой сенсации». В китайском культе «безвкусоности» Ф. Жюльен видит пример для Запада и опыт сохранения гармонии мира, природы, обладающих внутренним динамизмом развития, а потому не требующих человеческого вмешательства.

АНАЛИЗ МОДЕЛЕЙ «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» КАК КОНЦЕНТРИРОВАННОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ИДЕАЛА, ОБУСЛОВЛЕННОГО ТРАДИЦИОННЫМ МИРОВИДИЕНИЕМ

Данный подход был представлен статьями Г. А. Ткаченко, М. Шодкевича, А. А. Игнатенко, В. Г. Лысенко. В первой из них, на тему «Хаос и космос в традиционной космологии и антропологии», акцент сделан на китайскую космогоническую модель, описывающую эманурующий мир как построение гармоничного музыкального ряда (*люй*), в котором основной тон — так называемый Тон Желтого Колокола (*хуангун чжи гун*) выступает аналогом дао. «Во времена великой мудрости и высочайшей разумности, — говорится в памятнике III в. до н. э. „Люйши чуньцю“ („Весны и Осени Люй Бувэя“), — гармонический эфир (*ци*) неба и земли воссоединяется (*хэ*) и дает жизнь (звучащему) ветру (*фэн*). Солнце в своем движении по небосводу достигает точки летнего солнцестояния и образует определенную конфигурацию с луной, которая, звеня подобно колоколу под ударом ветра, производит 12 музыкальных тонов (соответствующих 12 месяцам-лунам). Так, во вторую зимнюю луну, в день солнцестояния, рождается *хуан-чжун*, в последнюю зимнюю луну — *далуй*, в первую весеннюю луну — *тайцюу*».

Древнекитайские космологи пытались вывести космические константы из эмпирических фактов, каковыми являлись, например, длина струн и объемы музыкальных трубок, которые должны были издавать (по принципу акустического резонанса) тоны, созвучные соответствующим тонам вселенной. Более того, существовало убеждение, что музыкальные тоны, издаваемые стандартными трубками-камертонами,

«резонируют» с наличной политической ситуацией и даже что трубки-камертоны могут самонастраиваться при наступлении эры истинного правления.

Наиболее важной для древних китайских натуралистов задачей было вычисление абсолютной частоты главного мирового тона — Тона Желтого Колокола. Конечно, задача в принципе была неосуществима. И хотя, видимо, теоретическая несостоятельность упомянутой модели мира была очевидна, от нее не отказывались, полагая, что она обладает все же высокой эвристической ценностью. Модель идеально подходила для описания принципов функционирования даодемиурга. Кроме того, несомненным достоинством ее было то, что в ней содержались возможности моделирования социума и нравственно совершенствующегося в нем человека. Идеальный человек, или мудрец, — *шэнжэнь* — выступал в качестве своего рода «основного тона» (*гун*) внутри социума (*тянься*). Подобно дао, упорядочивающему мир, шэнжэнь устанавливает порядок в обществе. Это упорядочение сходно с гармонией идеального музыкального звукоряда.

Процесс самовоспитания, позволяющий человеку достичь совершенного состояния мудреца-шэнжэня, сравнивается с настройкой музыкального инструмента — созданием внутреннего мира, организованного по парадигме темперированного звукоряда. «Небо дает жизнь человеку, — гласит „Люйши чуньцзю“, — и наделяет его естественными желаниями и страстями. Но страсть имеет свои определенные формы выражения, и это выражение должно иметь свою установленную меру. Так что мудрец способен настраивать себя (как некий музыкальный инструмент), делая выражение естественной страсти размеренным и тем самым избегая в своем поведении любой чрезмерности в [само]выражении».

«Настройка» осуществляется посредством самовоспитания, позволяющего человеку полностью контролировать страсти и эмоции, потребности тела и наклонности разума. Мудрец обретает некий «управляющий центр» или «сердцеум» (*синь*), свободный от страстей и, следовательно, способный действовать в качестве резонатора космической гармонии.

Однако, подобно тому как мировой хаос никогда не преодолевается, а лишь ограничивается возникающим из него космосом, «малый» космос, каковым является человек, не может до конца победить хаос собственных страстей, а потому путь совершенствования безграничен.

В отличие от Г. А. Ткаченко, сфокусировавшего внимание на соотносительности человеческого совершенства (в лице мудреца-святого) с космической гармонией, французский арабист Мишель Шодкевич рассматривает модель «совершенного человека» преимущественно в плане социальном. В ста-

ть «Модели совершенства в исламе и мусульманские святы» он подвергает критике широко распространенную точку зрения на «оппозиционный» характер взаимоотношения ислама официального, «богословского», представленного теологами — *улема*, и «народного», представленного святыми, главным образом из числа мистиков-суфиев. М. Шодкевич полагает, что *улема* и святы-*авлия* находятся не в оппозиции друг к другу: налицо взаимодополняемость двух типов идеального поведения, основанных соответственно на двух видах знания.

В первом случае речь идет об ориентации на знание, зафиксированное в «писаниях» (Коран, сунна и т. д.) и интерпретированное богословами. Это — знание, поддающееся рациональной аргументации и получающее нормативный статус в обществе, где на его основе формулируются этический кодекс, стандарты идеала нравственности. Во втором случае речь идет об опоре на личное, мистическое «знание», обретенное не разумом, но интуицией, прозрением вследствие приближенности к божественному или даже «соприкосновения» с ним. Знание святых не поддается осмыслению, словесному выражению, оно исключительно индивидуально. По мнению М. Шодкевича, мистическое знание более высокое, чем богословское, ибо обретоно без посредников, «непосредственно от Бога». Оно не диктует нормативы, не требует соблюдения норм нравственности, признает внутренние, но не внешние (социальные) ориентиры совершенствования.

Ученый определяет знание богословов и святых и соответственно два типа модели совершенства как «два источника», в которых мусульманское общество, власть параллельно или одновременно ищут залог своей легитимности.

Толерантность и, более того, уважительное отношение в исламском обществе к институту святых, к ценности мистического знания (несмотря на отдельные исключения, имевшие место в истории мусульманства, на расправы с суфиями как с еретиками) французский востоковед противопоставляет позиции христианской, в частности католической, церкви. Если ислам практически уже с первых веков своего существования признавал взаимодополняемость богословского и мистического знания, а следовательно, правомерность последнего, христианство фактически вплоть до конца средневековья относилось к святым с большой осторожностью, если не с недоверием или даже осуждением. В противовес исламу, не знавшему церковной организации и единого религиозного канона, христианство отличается жесткой организационной структурой и детально проработанной, легализованной и санкционированной догматикой. А потому закономерно, что священники «боятся уступать право толковать Слово Божье „личным откровениям“» (которые могут оказаться направлен-

ными против догматических положений); их беспокойство по этому поводу, очевидно, играло решающую роль в умалении знания святых, и они предпочитали сводить его к добродетелям и чудесам».

Из сказанного напрашивается вывод, к которому сам М. Шодкевич не приходит, но который, как нам кажется, вытекает из логики его рассуждений. Канонизация святых в христианстве (неизвестная мусульманству, индуизму и др.) лишний раз свидетельствует о нежелании церкви допустить «бесконтрольность» в такой важной области, как формирование моделей нравственного совершенства.

Справедливость мысли М. Шодкевича о наличии в мусульманской культуре своего рода парной модели совершенства, ориентированной на нормативы общества, с одной стороны, и личный мистический опыт — с другой, подтверждается статьей «Проблемы этики в „княжьих зеркалах“». Автор ее — А. А. Игнатенко демонстрирует плодотворность использования литературного материала в историко-философских целях (по-своему это сделал и французский японист Жан-Жак Орига в статье «Утверждение или забвение „я“ Масо Чики и его последний сборник стихов»).

«Князьи зеркала» — памятники средневековой словесности (VIII—XV вв.), содержащие наставления по поводу того, каким должен быть идеальный правитель, обеспечивающий идеальное состояние общества. Значение этих памятников, «модельных для ментальности средневекового человека арабо-исламского культурного круга», столь велико, что их нередко ставят в один ряд с Кораном и сунной.

Правитель предстает в зеркалах своего рода «совершенным человеком» — носителем «большой нравственности» в сравнении с «малой» простолюдина. Идеальный правитель детерминирует состояния подвластного ему общества, он как бы центр расходящихся окружностей. Аль-Газали, аль-Маварди и многие другие сравнивали владыку с истоком, из которого берут начало реки и ручьи: если сладок исток, сладки и вытекающие из него ручьи.

Является ли совершенство даром божьим, или оно требует от человека собственных усилий? Этот вопрос, как часть более общей проблемы свободы воли, постоянно ставится в зеркалах. Присущий наставлениям в целом, по мнению А. А. Игнатенко, «активистский дух» выражен через диалектическое взаимодействие парных категорий «рок» и «дело», «предопределение» и «человеческое стремление», «упование на божественное благорасположение» и «добывание чего-то собственными силами».

«Большая нравственность» предполагает способность избегать крайностей, находить «похвальную середину». Нравственное совершенство достигается поступками, делами, ко-

торые противоположны присущему человеку пороку. Так, скупой с превышением меры должен проявлять щедрость. Зеркала поражают степенью рассудочности, жесткой и сухой расчетливости в такой, казалось бы, не поддающейся точным дефинициям области, как нравственность. Здесь все, кажется, классифицировано, исчислено — и нравы и пороки. Скрупулезно перечислены случаи, допускающие «послабления» в нравственных императивах: по принадлежности к определенному сословию (властелинам позволялось лгать, нарушать обязательство), по ситуации (во время войны, скажем, допускались жестокость, обман и т. п.), по половозрастному признаку (скупость, например, считалась добродетелью женщин). Нравственное совершенство представляется результатом рационально осмысленного поведения, полностью согласованного с социальными стандартами морали.

Идея совершенства как состояния, достигаемого сознательным путем, отличает буддийское понимание идеальной личности. Таковой в системе хинаяны — раннего буддизма считается «архат» (букв. «достойный») — тот, кто, освободившись от страстей и привязанностей, подобен «пруду без грязи», кто прервал цепь рождений и смертей (*сансара*), обусловленных кармой, и тем самым достиг высшей свободы. Удел архата, гласит «Дхаммапада» (один из важнейших буддийских памятников, относящийся к IV—III вв. до н. э.), — «освобождение, свободное от желаний и условий. Его стезя, как у птиц в небе, трудна для понимания»⁴.

В статье «Будда как личность и личность в буддизме» В. Г. Лысенко ставит задачу ответить на вопрос, который возникает при стороннем, западном взгляде на буддизм: каким образом буддийский упор на личность сочетается с отрицанием существования таковой? Можно ли считать архата, представленного идеалом совершенства, личностью? Позитивный ответ аргументируется следующим. В знаменитой бенаресской проповеди Будда рекомендует следовать «срединным путем», освободиться от двух крайностей, а именно от инертности, побуждающей катиться по наезженной колее чувственных или прочих земных привязанностей, отвечающих на «зов плоти», и от инерции аскетизма, борющегося с плотью до полного ее умерщвления. Будда проповедует религию «с открытыми глазами», предписывающую сознательное прохождение Пути. Согласно учению Гаутама, спасение приходит не извне, свет рождается из собственной темноты. Стало быть, важен не только «свет», но и «темнота», т. е. индивидуальный опыт каждого человека до его вступления на Путь (его социальное происхождение, психические характеристики, моральный облик).

В результате неустанной работы по устранению в себе всех «препятствий» к спасению появляется архат — духовно-

соматическое существо, в котором бессознательное, связанное с действием прошлой кармы, автоматизм психических и физиологических процессов высвечены сознанием-мудростью (*праджня*). Устранение кармических влияний означает искоренение эмпирической личности, но после их исчезновения остаются качества, созданные в сознательном духовном самостроительстве и составляющие личность *par excellence*, или абсолютную личность.

Одним из самых трудных для западных интерпретаторов буддизма является вопрос о тождестве личности. Действительно, буддийская теория анатмана отрицает субстанциальную основу тождества личности — атман, субъект перерождения и спасения. Утверждая отсутствие «я», Будда имеет в виду неадекватность понятия атмана человеческому опыту, который видится ему как совокупность пяти *скандх*, регулируемая законом взаимозависимого возникновения. При таком взгляде на структуру опыта, пишет В. Г. Лысенко, его содержание перестает быть чем-то изолированным от процессов во внешнем мире. Напротив, оно оказывается неразрывно связанным со всем универсумом дхармических потоков. Изменяя себя, индивид способен менять другие индивиды. Будда сказал, что, защищая себя (от перерождения), защищаешь других; таким образом, архаты предстают «оплотом» совершенствования, преобразования мира в целом.

В теории буддизм отрицает личность как некую самость, неизменную во времени, но его религиозная практика фактически зиждется на самодостаточности личности. «Будьте сами себе светильниками!» — призывал Будда, тем самым произведя переворот в религиозной практике, ориентированной на силу богов и небес, безусловную веру в священные тексты, спасительность ритуала и т. д.

Образно говоря, в буддийской мировоззренческой схеме центром вселенной является эмпирическая личность с ее неповторимым внутренним миром, с ее опытом *дуккхи* — глубокой неудовлетворенности кармическим существованием. Именно ей и адресована буддийская проповедь, направленная на пробуждение сознания, что является главным средством превращения эмпирической личности в абсолютную.

КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ ТИПОВ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Для тех, кто воспитан в традициях европейской философии, истоки которой восходят к греческой античности, концентрация внимания на гносеологическом аспекте концепции человека вполне закономерна, ибо человек для них является таковым именно потому, что он существо мыслящее.

А. В. Смирнов для анализа двух типов рационализации мистицизма избрал философию Николая Кузанского и Ибн Араби, взяв их в качестве «эталонов». Он усматривает наличие по крайней мере двух тезисов, общих для средневекового европейского и арабского мистицизма: неопределимость Бога и неинаковость мира по отношению к Богу. Тем не менее указанные тезисы получили существенно различные толкования. Осмысление их приводит Николая Кузанского к заключению «Бог есть Ничто мира», а Ибн Араби — к утверждению «Бог есть Все мира». Это расхождение является фундаментальным для рассматриваемых философских систем и определяет все остальные присущие им различия.

В первом случае отношение между Богом и миром понимается как «свернутость—развернутость», во втором — как виртуальность — действительность. И Николай Кузанский, и Ибн Араби используют геометрические образы для изложения своих взглядов, беря в качестве исходного одно и то же понятие — «точка».

Для Николая Кузанского Бог есть центр свернутого круга, а потому никакая точка самого круга не может быть тождественна его центру. Первоначало — сама закономерность, оно присутствует в каждой сущности мира. Эта закономерность абсолютно самодовлеющая: действие ее самопроизвольно и ни от чего не зависит. Коль скоро эта закономерность есть не что иное, как мир, то он эволюционирует сам по себе. Человек принадлежит миру, но перестает быть микрокосмом: микрокосмична любая вещь, потому что в любом сущем нераздельно и полно присутствует единая закономерность мироздания. Она абсолютно доступна уму человека, поскольку ум способен в самом себе ясно усмотреть эту закономерность.

Для Ибн Араби Бог — некая точка, вокруг которой описан круг, охватывающий все сущности мира. Точка-Бог — первоисток и первооснова круга: лишь благодаря точке мог появиться круг. Из точки-центра исходят радиусы, кончающиеся точкой на окружности. Точка окружности же есть не что иное, как точка-центр. Мир — это последовательность дискретных состояний, каждое из которых не связано с предыдущим и не зависит от него. Каждое состояние есть отображение некоторой неизменной вечности полноты бытия. Чтобы понять отображение, нужно познать его. Поскольку человек — полное отображение Бога, он может открыть Его в самом себе.

Таким образом, приходит к заключению А. В. Смирнов, европейское осмысление мистического Бога и мира (на примере Николая Кузанского) делало логически возможным понимание человека как субъекта познавательной деятельности, а мира — как объекта познания. Переставший быть

микрокосмом человек мог быть противопоставлен миру, субъект и объект могли стать независимыми друг от друга. Содержанием познания человека теперь становилась управляющая эволюцией мира закономерность. Ибн Араби, напротив, доводит средневековое понимание человека как микрокосма до абсолютного: мироздание оказывается не вне, а внутри человека, человек становится всесубъектом.

Для Николая Кузанского истинное познание означает уподобление ума истине: человек не должен изменить свое существо, свернуть свою развернутость, чтобы познать истину. Для Ибн Араби же истинное познание в мире невозможно, ибо истинное познание — это уподобление всего человека познаваемому (т. е. Богу); лишь перестав быть человеком действительным, а став человеком виртуальным, можно открыть истину. Словом, если философия Николая Кузанского делала логически возможной нововременную парадигму философствования, воззрения Ибн Араби таких перспектив не открывали.

Е. А. Фролова рассматривает под компаративистским углом зрения средневековую арабо-мусульманскую модель в целом.

Сопоставление христианского и исламского подходов к объяснению взаимоотношения Бог—мир—человек приводит исследователя к таким заключениям. В христианстве на смену аристотелевскому взгляду на природу как самоцельную и самозаконную пришло воззрение на нее как на созданную для человека. Он перестает быть органической частью космоса, вырывается из природной жизни, становится вне ее и над ней: «Не много Ты умалил его перед ангелами; славою и честью увенчал его; поставил владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его...» (Псалтырь. Псалом 6). С наступлением эпохи Возрождения, а затем в новое время «самоуверенность» человека достигает кульминации: он склонен видеть себя соучастником творения, сотворцом. Подобное миропонимание порождает «фантастическую активность человека, его настойчивое стремление познать и переделывать мир на свой лад — и не только ближайшее окружение, общественную среду, но и весь мир в космических масштабах».

В исламе тоже признается, что Бог сотворил природу для человека, тем не менее она остается неподвластной человеку: «С миром нельзя соперничать, он сам по себе, как сам по себе Бог. Это значит, что человек должен с пиететом относиться к природе». Он пребывает в мире временно, ему суждено вернуться в вечность, в Бога. Отсюда духовность, нравственность направлены не на экстенсивное развитие духа, не вне — на природу, а внутрь человека, на раскрытие его связанности с Богом, с миром-космосом, не на жизнь как утвер-

ждение природопознающих способностей, а на жизнь, сознающую оконченность, бренность.

Преобладание в средневековой культуре мусульманского Востока пиеетистского духа по отношению к природе, по мнению Е. А. Фроловой, определило доминирующий здесь тип рациональности. Для последнего характерны развитой философский рационализм, широкое использование логики, опора на опыт как один из источников научного знания, однако рационализм этот оказывается «усеченным»: работа разума сдерживается, корректируется категориями нравственности, ориентирована на реконструкцию религиозной картины мира. В общей структуре знания, изучения природы соединены умозрение как основной способ объяснения сущего и опыт, в котором преобладает элемент наблюдения, т. е. преимущественно нейтральная фиксация видимого, а также накопление сведений и сохранение их памятью.

Сложившийся в арабо-мусульманском средневековье тип мировосприятия со временем заостеневает, становится все более консервативным, инерционным по отношению к новациям.

СОСТАВЛЕНИЕ МИРОУСТРОИТЕЛЬНЫХ СХЕМ, ФОКУСИРУЮЩИХ ВНИМАНИЕ НА МЕСТЕ ЧЕЛОВЕКА В НИХ

Всякая схема, безусловно, упрощает сложную противоречивость структурированного ею феномена. Даже при максимальной степени адекватности она фиксирует явления в статике и тем самым служит основанием для стереотипных построений. Вместе с тем схема может быть и чрезвычайно полезной, если в ней удастся передать суть, «корень» или «ядро» предмета исследования, обнаружить сопряженные с ним механизмы диалектического взаимодействия, развития.

Известный американский синолог, главный редактор компаративистского журнала «Философия Востока и Запада» Роджер Эймс предлагает свое видение схемы, или модели, китайской, точнее конфуцианской, концепции человека. В статье «Индивид в классическом конфуцианстве» (модель «фокус-поле») он критикует наиболее распространенные в научной литературе модели интерпретации конфуцианской традиции.

Одна из них восходит к Гегелю, считавшему, что мораль на Востоке является предметом объективной легализации, а все то, что должно было бы быть чувством внутренней субъективности, подвержено организации извне⁵. Продолжая эту линию интерпретации восточного духовного наследия, многие историки философии (Дональд Монро, Р. Эдвардз, М. Элвин, С. К. Янг и др.) склонны полагать, что китайское

понимание «я» характеризуется «самоотрицанием» или «безличностью» (отсюда название модели — «полый человек»), предусматривающими подчинение личных интересов или интересов малых групп интересам больших групп. В результате возникает убеждение, что «китайская культура сверху до низу» пронизана «духом тоталитаризма».

Согласно другой модели (Марсель Мосс, Герберт Фингаретт), китайская традиция не признает «автономии личности», в ней отсутствует представление о «дискретном и изолированном „я“», о «внутреннем психическом „я“».

Модель, связанная с именем Джозефа Нидэма и его школой, трактует «я» как «организм», некое «целое, состоящее из частей, функционально взаимосвязанных во имя достижения одной цели или намерения».

Наконец, Чад Хансен предполагает существование «целого», которое делает «часть» (или иначе «я») инструментальным и подчиненным по отношению к целому.

Исходя из убеждения, что китайская культура характеризуется наличием тесной взаимосвязи личного, общественного и политического порядков, Р. Эймс обращается сначала к образцу политическому, с тем чтобы затем по аналогии «вычислить» личный порядок, или, иначе, «модель „я“». Он акцентирует внимание, в частности, на том, что древний Китай делился на «пять зон». Первая (*дянь фу*) — центральная, управлялась непосредственно императором; вторая (*хоу фу*) — зона удельных княжеств; третья (*суй-фу*) — так называемая усмиренная зона, в которой располагались княжества, завоеванные правящей династией; четвертая (*яо-фу*) зона, где проживали «варвары», частично контролируемые центром; пятая (*хуан-фу*) — «дикая зона», занимаемая неуправляемыми варварами. В целом «солнечная система центростремительной гармонии», по мнению Р. Эймса, преобладала в политическом устройстве китайского общества.

В социальном плане действует аналогичная модель с находящимся в центре ритуалом *ли*. Тот же механизм «эстетического порядка», или «центростремительной гармонии», приложим, на взгляд Р. Эймса, и к китайской концепции «я». Ученый проводит аналогию между указанной моделью и космосом: в последнем материя организуется вокруг центров, определяемых доминирующей массой, каждый раз, когда соседние массы предоставляют ей достаточную свободу. То, что характерно для астрономического пространства, наблюдается и в области микрокосмической. Созданный таким образом центр является центром силового поля, фокусом, из которого силы исходят и к которому сводятся. Сформированные подобным путем центры далее связаны друг с другом как сумма центров, которые, взаимодействуя, создают балансирующий центробежный центр, и стремятся распределить силы

«своего поля симметрично вокруг собственного центра. Индивидуальное «я» есть один из центров, взаимодействие которого со всеми другими «я»-центрами определяет структуру целого, оно же организовано вокруг того, что может быть названо сбалансированным центром. Как говорил великий Мэн-цзы, «все мириады вещей кончаются во мне» и «тот, кто полностью использует свое сердце и разум, реализует себя, а реализовав себя, реализует целое».

Итак, в отличие от стереотипных интерпретаций, нивелирующих роль индивидуального начала в китайской традиции, Р. Эймс пытается предложить свое видение модели «я», где «я» — одновременно частица общего силового поля и центр, конструирующий собственное целое. В результате взаимоотношения человека с обществом предстают не как проявление господства «тоталитарного духа», а как выражение благотворного и для индивида, и для общества в целом «коллективистского духа».

РЕФОРМАТОРСТВО КАК АНТИТЕЗА ТРАДИЦИОННОСТИ

Так обозначает один из перспективных методологических подходов к изучению концепции человека в традиционном восточном обществе М. Т. Степанянц. В описании и тем более понимании прошлого могут быть полезны не только выводы исследований, специально направленных на его изучение, но и те, к которым можно прийти косвенным путем.

Известно, что религиозно-реформаторские движения на Востоке в XIX—XX вв. подвергают переосмыслению догмы и предписания вероучений в целях подведения идеологического, в том числе и этического, обоснования радикальной трансформации традиционного общества. В этом смысле указанные движения сравниваются с Реформацией в христианстве⁶.

При «реконструкции религиозной мысли» переосмысляются прежде всего традиционные представления о человеке, ибо именно он является субъектом общественного прогресса, за который ратуют реформаторы. Вот почему реформаторские построения могут быть весьма достоверным источником знания о наиболее ускоренных представлениях о человеке в традиционном обществе: последними являются именно те воззрения, которые подвергаются «реконструкции».

Исламские реформаторы акцентируют внимание на пересмотре онтологических посылок, подкрепляющих фатализм ислама, видя свою задачу в обосновании признания за человеком свободы воли. Они выступают с критикой «слепой» веры, аргументируя правомерность «сознательного» соучастия человека в созидательной деятельности Творца, высоко

поднимают авторитет науки, «примиряя» с ней религию. Они меняют «правила прошлого» — нормы, регулировавшие общественные отношения, отказываясь, скажем, от фанатичной нетерпимости к иноверцам, агрессивного миссионерства, дискриминации женщин и т. п.

Изложение позиций, по которым восточные религиозные реформаторы осуществляют «реконструкцию» своего верования, позволяет опосредованно получить представление о концептуальном видении человека в традиционном обществе. Конечно, это представление не является всеобъемлюще полным, но оно высвечивает наиболее важные элементы доминировавшей в прошлом концепции человека. Реформаторы подвергают пересмотру ее положения, составляющие как бы стержень, и в то же время опираются на те традиции, которые были «затемнены», не получали развития, поскольку находились в конфронтации с господствующими в обществе установлениями.

Описанные выше методологические подходы, безусловно, не исчерпывают всего многообразия возможных путей и средств исследования концепции человека в традиционном восточном обществе. Важно, однако, что разные подходы оказались оправданными для некоторых общих посылок: культура Востока рассматривается не как полюсная по отношению к западной или тем более «ущербная», стоящая на низших ступенях некоей иерархической цивилизационной шкалы, а как частное проявление диалектики общего и единичного в истории мировой духовной культуры. Пафос предлагаемого читателю труда довольно точно передан профессором Элиотом Дойчем, одним из «старейшин» философской компаративистики, руководившим в течение 20 лет журналом «Философия Востока и Запада». Различие историко-культурных предпосылок во многом влияет на формирование специфических философских проблем, однако, будучи философами, мы обязаны верить в то, что «существует общее ядро человеческого опыта, некий ряд возможностей вопреки различиям в культурах и различиям (по полу, классовому происхождению, образованию и т. п.) между индивидами одной и той же культуры,— ряд, который вербализуется различными способами, но тем не менее играет роль своего рода „глубокой грамматики“ жизненного опыта».

Философская компаративистика, имеющая дело с «глубинными слоями» культуры, дает возможность освободиться от стереотипов, понять «другое» и тем самым самого себя, содействует рассмотрению любой проблемы под углом зрения культурного многообразия, а значит, богатства человеческого опыта, позволяет философам работать в «глобальном контексте», отвечая истинному назначению философии быть наукой об универсалиях.

- ¹ Чаадаев П. Я. Философские письма. Письмо первое. Сочинения. М., 1989, с. 24—25.
- ² Достоевский Ф. М. Сочинения. Т. 10. М., 1958, с. 458.
- ³ Бердяев Н. Судьба России. М., 1918, с. 131.
- ⁴ Дхаммапада. М., 1960, с. 74.
- ⁵ См.: Гегель В. Ф. Сочинения. Т. 8. М., 1929—1958, с. 111—112.
- ⁶ Выдающийся мусульманский реформатор Мухаммад Икбал в 30-е годы писал: «Сегодня мы переживаем время, сходное со временем протестантской революции в Европе» (*Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962, с. 163*).

Элиот Дойч

(США)

ПО ПОВОДУ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА «САМОСТИ»

Одна из наиболее трудных задач компаративистской философии состоит в том, чтобы определить, действительно ли одна и та же философская проблема рассматривается в разных культурных традициях, или речь идет о проблемах, связанных аналогичной терминологией. Эта задача возникает весьма часто в связи с проблемой «самости». Вопрос о выявлении философских проблем «самости» в западных традициях достаточно очевиден (например, если греческое «psyche» не означает то же, что английский «reason», немецкий «Geist» и т. д., тогда в каком смысле можно говорить об общей проблеме «самости?»), но эти традиции получают обоснование в некоторых общих допущениях и положениях. Главным среди таких допущений является то, что человек занимает особое место в природе, поскольку имеет разум. По крайней мере от Книги Бытия и до Декарта мы считаем, что нам принадлежит особое место в сфере вещей. И хотя многие понимают это как следствие биологической эволюционной теории, мы в философии большей частью продолжаем формулировать проблемы индивидуальной идентичности, существования других разумов, взаимоотношения разума и тела и т. п., опираясь на предпосылку человеческой уникальности. Сидней Шумакер признавал «достаточно очевидным существование специальной проблемы природы людей и природы индивидуальной идентичности, которая так или иначе связана с тем фактом, что люди имеют разум»¹.

Но проблемы «самости», как они сформулированы в западной философии, не часто возникают на главном направлении индийской (брахманистской и буддийской) мысли. Предполагаемое самосознание уникальности, что вытекает из формулировки этих проблем, опускается благодаря пониманию непрерывности «самости» и естественного мира и утверждению возможности радикальной трансценденции эмпирической «самости». В индийской философии эти проблемы должны соотноситься с вопросом о том, что является приро-

дой эмпирической и феноменальной «самости», и ее отношением к другим и более высоким состояниям сознания. В этой философии «самость», или индивид в его существе, как правило, не отождествляется с разумом, который обычно рассматривается сам по себе как материал, существующий в природе, потому что манас — другой чувственный орган, но с неограниченным духовным бытием. «Самость» отождествляется с самой реальностью, как бы последняя ни понималась.

Что касается китайских философских традиций, то мы склонны выделить совершенно иной круг отношений и допущений. Проблемы «самости» определяются большей частью этическими соображениями. Действительно, ставятся вопросы об «оригинальной природе» человека, но, кажется, не ради метафизического понимания самого себя, а во имя оценки качества нравственного сознания человека. В конфуцианской традиции, например, «самость» рассматривается преимущественно как абсолютно социальное в природе. Это не столько потому, что автономная «самость» вступает в отношения с другими, сколько потому, что она органически формируется этими отношениями. Отсюда у китайцев возникает проблема определения качества наших врожденных склонностей и допущения свободы в должной мере реализовать саморазвитие.

Затем, думается, должно признать, что существуют культурно-философские допущения, которые в значительной степени влияют на формулировку специфических философских проблем «самости». Эти проблемы из-за их специфичности не являются универсальными. Нам неизвестно о каких-либо дискуссиях в китайской философии, которые полностью соответствовали бы проблемам, касающимся других разумов, как это сформулировано в англо-американской эмпирической мысли. Мы не знаем о дискуссиях в западной философии (исключая, может быть, некоторые материалы в мистических традициях, которые большинством философов вообще не признаются как философские учения), экстенсивно имеющих дело с моделью метафизических вопросов о статусе индивидуальной «самости» (*джива*), подобных тем, что нередко ведутся в традиционной индийской мысли. И т. д. Универсальность отсутствует на этом уровне философского дискурса.

В этой связи возникает вопрос, идет ли речь о той же самой философской проблеме в двух или более традициях, если то, что представляется ее решением, существенно разнится. Такая сложность проявляется наиболее отчетливо в хорошо известных юмовско-буддийских параллелях. То, что считается удовлетворительным решением проблемы единства «самости» для Юма (а именно его попытка, учитывая отрицание необходимых связей в опыте и его утверждение,

что опыт состоит из «различных существований», определить фактор, который объяснит единство), ни в коем случае не удовлетворит Будду, чей изначальный анализ «самости» в ее составляющих элементах подобен юмовскому. Буддизм ищет то, что можно назвать «спасительным ответом». Люди подвержены в основном страданиям, создаваемым ими самими; такие страдания облегчаются при правильном представлении о «самости», о других вещах и соответствующей умственно-моральной дисциплине. Для буддизма крайне необходимо исследование «самости», и любой ответ должен быть одобряющим. Возникнет ли тогда та же самая философская проблема?

Ответом, думается, может быть и «да» и «нет»: оба даются на разных уровнях анализа и опыта. Конечно, должно быть ощущение, что различия в допущениях и различия в критериях умопостигаемости дополняют реальное различие в самих обсуждаемых философских проблемах. Скажем проще: восточные азиаты, южные азиаты и жители Запада часто говорят о разных предметах при трактовках проблем, касающихся «самости». И все же на более глубоком уровне мы находим и вынуждены это признать, что существует общая сущность человеческого опыта, ряд возможностей, который проходит через различия в культурах и действительных различий (по роду, классу, образованию) между индивидами одной культуры,— тот ряд, который устанавливается разными способами, но который, однако, выступает в качестве некоей «сущностной характеристики» опыта.

Как люди, мы все сталкиваемся с рядом важных ментальных и физических факторов, входящих в схему взаимоотношений с нашим миром, с нашим окружением, раскрывающих и сходства и различия и позволяющих эффективно общаться друг с другом. Мы часто думаем, что общаемся, когда фактически не общаемся, в то же время мы не способны это понять, если всегда терпели неудачу в общении. И тот факт, что мы нередко эффективно вели диалог культур, используя соответствующие философские понятия и анализ «самости», убедительно свидетельствует, что у нас есть общие отправные точки. В любом случае, полагаю, на этом зиждется часть нашей философской веры. В то время как отдельные антропологи в каждом удобном случае готовы отрицать возможность универсальности, большинство философов считают, что подобное отрицание говорит об известном философском бессилии (которое, кстати, как хорошо известно, некоторые из нас действительно склонны проявлять).

Более того, кажется совершенно очевидным, что философские проблемы, связанные с «самостью», трудноотделимы друг от друга и от всех основных вопросов философии разума, онтологии, эпистемологии, этики и социально-политиче-

ской философии. Ведь если мы спрашиваем «кто я?», то достаточно быстро понимаем, что мы — создания одновременно разумные и телесные, находящиеся в сложных взаимоотношениях с окружающей средой и друг с другом, что нам, кажется, суждено умереть, но мы тем не менее пока еще живем и стремимся достичь чего-либо значительного для себя и окружающих. Короче, мы — знающие, чувствующие существа, которые социально сформировались порознь и все же всегда вместе, которые способны причинить боль друг другу и вместе с тем действовать с достоинством и изяществом. Это и прочее есть то, что означает быть человеком.

Что сие значит в философском смысле? Мне кажется, что любая адекватная теория «самости» должна стремиться к тому, чтобы быть всеобъемлющей, но иметь также собственные пределы. Она должна поставить множество вопросов, связанных с природой личного тождества, ролью телесного и духовного, значением свободы и т. д. и обратиться к этим вопросам, учитывая всю полноту человеческого опыта. Таким образом, речь идет о взаимодействии культур. Компаративистская философия, с моей точки зрения, является просто философией, которая действует в глобальном масштабе; она есть то, чем, на мой взгляд, должна быть вообще философия.

Кроме того, с помощью сравнительной философии надлежит решить двойную задачу, что является фактически двумя сторонами одной медали. Прежде всего нужно как можно лучше осмыслить основные допущения, способы доказательства и то остальное, что ассоциируется с другими культурами, с тем, чтобы локализовать в конечном счете действительно специфические черты этих традиций, и определить, что может способствовать углублению философских возможностей. Это закономерно ведет к решению второй задачи, которая, будучи *творческой*, приспособливает на бессознательном уровне отличительные составные элементы, дабы сделать их неотъемлемой частью своей собственной мысли и бытия. Иными словами, вторая задача — это просто задача стать лучшими философами с точки зрения понимания других культур. Прокомментирую это на примере нескольких тесно связанных между собой вопросов относительно «самости».

Одна из самых интересных для нашей цели трактовок «самости» и ее тождества в западной мысли может быть представлена в сочинении Джона Локка «Опыт о человеческом разуме» (гл. 27). Его определение личности включает многое из предшествующей рационалистической мысли и оказывает значительное влияние на позднейшую эмпирическую философию и на популярное изложение вплоть до настоящего времени. У Локка моральная ответственность — основная часть его толкования личного тождества, имеющая

также большое значение в западной философии и вполне сравнимая с тем, как она трактуется в восточноазиатской мысли (классическое китайское конфуцианство) и в южноазиатских формах анализа (основные течения индуизма и буддизма). Вклад азиатских традиций здесь, думаю, будет очевидным, что открывает новые возможности в обсуждении этого чрезвычайно трудного вопроса.

Проведя различия между разными видами тождества для разного рода предметов, например материальными субстанциями, растениями, животными, Локк предложил биологический критерий отличия «человека» по классовому признаку. Тождество одного и того же человека, утверждал он, заключается в участии той же самой непрерывной жизни посредством постоянно движущихся частиц материи в последовательности, жизненно связанной с тем же самым организованным телом. Далее, он проводил различие между тождеством субстанции «человек» и тождеством «личности», определяя последнюю в основном в ментальных терминах. Личность, говорил Локк,— это мыслящее, разумное существо, которое имеет разум и мысли и может считать себя таковой, а именно тем же самым мыслящим существом в разное время и в разных местах, что и происходит благодаря сознанию, которое неотделимо от разума и, как мне кажется, составляет сущность личности: невозможно кому-либо осознать без осознания того, что он осознает.

Поскольку сознанию всегда сопутствует мышление, продолжает Локк, оно есть то, что заставляет каждого стать тем, кем он себя называет, и, таким образом, отделяет от всех других мыслящих существ; в этом одном состоит личная идентификация, т. е. сходство рационального существа.

Итак, «сознание», воплощающее основную силу памяти,— критерий личного тождества. Ранее было сформулировано: «...тот факт, что перед нами один и тот же человек, не означает, что перед нами та же самая *личность*»². Чьи-то действия являются его собственными лишь постольку, поскольку они фиксируются в памяти. По Локку, это приводит к любопытному заключению: «...раз человек не осознает совершение определенного действия, значит, личность фактически не совершила его и не может нести за него ответственность». Таким образом, согласно Локку, «то, что делает людей ответственными за действия, есть способность признать их своими собственными. Кажется, это подразумевает две вещи: первая — осознание того, что кто-то делает, когда он или она делает это, и вторая — способность помнить, что сделано»³.

Давайте проанализируем эти идеи, используя некоторые категории азиатской мысли, а затем посмотрим, каким образом это может привести к более полной трактовке природы «самости» и ее тождества.

Часто указывалось, что проблема личной идентификации возникла в дуалистическом контексте. Что касается азиатского мышления, то оно, как отмечалось, работает не в этом контексте, а скорее предполагает некое единство разума и тела. Что, спросим мы, представляла бы проблема личного тождества, если бы должное внимание уделялось как соматическим и физическим, так и психическим факторам? За последнее время большое внимание (особенно феноменологией) уделяется телу, однако, думаю, и в индийской мысли есть то, что дает ясное понимание роли тела в личном тождестве.

Согласно традиционной индийской мысли, индивид — это в значительной мере следствие того, что она или он делают, а то, что сделано, чаще включает в себя и физическое и ментальное. Карл Поттер точно заметил, что значение слова «карма» в индийской философии прежде всего ассоциируется с «деланием», а не с «действием» в том значении, каком мы привыкли употреблять это понятие в современной теории действия⁴. В последней оно должно соотноситься с самосозиданием. Кто есть я, как я создаю себя и свой мир — это путь, который посредством накопленного опыта я намерен продолжать, используя его элементы в будущем. Индивиды приспосабливаются к жизни и, таким образом, становятся зависимыми от своих собственных деяний и свершений.

Следовательно, тождество индивида формируется во времени, так как каждый имеет уникальную психофизическую историю, созданную им самим. То, что личность представляет собой как индивид, в большей степени зависит от того, что она или он совершают согласно «закону кармы». Иначе говоря, действия всегда являются чьими-то собственными — и в смысле того, что делается, и в смысле, как они сделаны. Иными словами, карма составляет сущность индивидуальности.

И сколь удивительно иногда обнаружить, что физическое (телесное) имеет как бы собственный «репертуар» действий, собственное запоминаемое им поведение. Кто не делал чего-то, например не катался на велосипеде в течение многих лет, обнаруживает, что он «вспоминает», как выполнять данное действие. Телесное также имеет свои «санскары».

Однако более значительный вклад мысли о личном тождестве и карме в философском плане, как представляется, — путь к пониманию того, как личности формируются физически с помощью того, что я бы назвал *приспособлением* к физическим условиям их бытия. Эта идея приспособления, в свою очередь, существенно «работает» на идею (самостоятельно развившейся в традиционной китайской мысли и отсутствующей в локковских толкованиях «самости») — что личность не просто дана природой, а есть результат свершения.

Приспособление физического означает полное признание конкретных физических условий существования, которые устанавливают пределы (и возможности) для действий индивида и которые он выбрал из условий, способствующих появлению особых форм организованного осознания. Приспособление означает привнесение физического, как и духовного, во всю структуру самосознания. Габриель Марсель говорил, что тело никогда не может быть «внешним по отношению к определенной основной реальности меня самого». Личность не говорит: «я есть мое тело», как не говорит: «я не есть мое тело», потому что тело в качестве данного становится одним из условий самоидентификации.

Локк, равно как и другие после него, придерживался идеи, согласно которой тождество всецело может поддерживаться духовно; другими словами, что можно сохранить идентичную «самость» в различных телах. Но если мы правы в своем понимании приспособления тела, то допустимо утверждать, что личность не случайно связана с телом. Личность — это психофизическое существо, которое сформировано опытом и не может быть иным при тех же условиях.

Это не означает, однако, что личность формируется раз и навсегда; напротив, предполагается, что фактически она выступает чем-то, что достигается как меняющееся явление. Локк заставляет нас верить, что личность существует лишь вследствие простого запоминания прошлого опыта. Но ясно, как мне кажется, что мы остаемся личностями в той степени, в которой мы есть и в которой мы должны быть в пределах нашей индивидуальности. Я не буду здесь утверждать, что «должно быть», но укажу, какое это оказывает воздействие на моральную ответственность.

Развивая (довольно странно) локковскую мысль по поводу личного тождества, Дерик Парфит заявлял, что личность ответственна за свои действия только в той степени, в какой она сохраняет крепкие причинные связи и целостность со своими прошлыми «самостями»⁵. Согласно Парфиту, мы становимся личностями лишь постепенно — не качественными в смысле достижения, а количественными в смысле памяти и других способностей удержания. Личность просто не ответственна за действия, выполненные давно, потому что она перестала быть личностью, совершившей те прошлые действия, а есть личность, совершившая в данный момент другие действия.

Аласдейр Мак Интайр, напротив, считал (и, думаю, справедливо): «Я всегда тот, кем я был в любое время для других и могу в любое время ответить за это независимо от того, как сильно я изменился сейчас. Невозможно обнаружить мое тождество или утверждать отсутствие его, основываясь на психологической непрерывности или прерывности «само-

сти». «Самость» обладает свойством, чье единство дано как единство свойства»⁶.

Следовательно, мы вполне ответственны за то, что делаем и делали, поскольку мы себя создаем, нас нельзя рассматривать отдельно от наших действий.

Это побуждает к дальнейшему рассмотрению «самости», ее тождества и к тому, что оно, по-видимому, зачастую отсутствует в западной мысли, основанной на эмпиризме, как «самость» социальная. Мак Интайр продолжает: «История моей жизни всегда включалась в историю тех обществ, от которых я получаю мое тождество... Владение историческим тождеством и социальным тождеством совпадает»⁷.

Китайская философия подтверждала, что мы не можем даже представить себе индивида или личность в отрыве от других, поскольку вся гамма взаимоотношений индивида и его мира социально опосредованна. Язык, который личность усваивает от других в рамках определенной культуры, входит в саму структуру собственного чувственного опыта; как и что делает личность, всецело зависит от социальных условий и т. п. Совершенно ясно, что личность — это носитель культуры, равно как и созидательный участник ее.

Это подводит нас к взаимосвязанной проблеме свободы. Характерно для западной мысли, особенно с расцветом современной науки, связывание понятия «свободы» с волей и затем рассмотрение этой свободы в контексте причинно обусловленного мира естественных событий и явлений. Однородность причинности подчеркивалась больше, чем ее универсальность; исключения составляют те, кто вообще отрицает свободу и защищает детерминизм, пронизывающий все события, относящиеся как к природе, так и к человеку. Напротив, для азиатской, особенно индийской, мысли характерно то, что свобода определяется не волей, а сознанием при соответствующем акценте на универсальность причинности в большей степени, чем на ее номинальную однородность. Таким образом, свобода редко достигается, ибо требует реализации качественно другой модели сознания, она трансцендентна обычному чувственно-ментальному сознанию, которое тесно связано с привычками и с «самоделанием (карма)».

Одна деталь, которая предполагается при такой точке зрения и которая может помочь решить кажущиеся непреодолимыми проблемы, ассоциируемые с противоречием между свободным выбором и детерминизмом, говорит о том, что свободу допустимо рассматривать как внутреннее качество, присущее личности и ее действию, а не просто как возможное условие для определенного вида (морально-ответственного) действия. Действовать свободно, думается, — значит действовать спонтанно умело, чтобы данное действие было достаточно ответственным с учетом характера и особых условий

для действующего индивида. Я свободен тогда и постольку, поскольку учитываю реальность, прислушиваясь к ее жизненному ритму и воплощаю это в конкретных формах организованного действия. Действия свободны, когда они приобретают характер или качества, выражающие собственную истинную сущность. Тогда сама свобода может быть понята как свобода, которая при достижении просто естественна для личности, его или ее поступков.

В общем виде мы охватили большую область. Проблемы «самости» являются наиболее трудноразрешимыми в философии, и можно быть вполне уверенными в том, что ни один мыслитель, школа мысли или традиция не дадут определенных и четких ответов. Опыт накапливается, и появляются новые пути самопонимания. Возникают различные способы понимания наших взаимосвязей с другими, с миром, духовным бытием, особенно через продолжающееся развиваться межкультурное общение.

¹ Shoemaker Sydney. Self-Knowledge and Self-Identity.— Ithaca, 1963, с. 8.

² Penelhum T. «Personal Identity» in The Encyclopedia of Philosophy. Ed. Paul Edwards. N. Y., vol. 6, 1967, с. 97.

³ Там же.

⁴ Potter K. Metaphor as Key to Understanding the Thought of Other Speech Communities.— Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy. Ed by G. J. Larson and E. Deutsch. Princeton, 1988, с. 19—35.

⁵ См.: Parfit D. Reasons and Persons. N. Y.— Oxf., 1988.

⁶ Mac Intyre A. After Virtue. P., 1981, с. 202.

⁷ Там же.

Перевод Г. А. Новичковой:

Г. А. Ткаченко

ХАОС И КОСМОС В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ КОСМОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ

Общим местом синологических работ последнего времени являются разного рода наблюдения над высказанными во многих китайских древних и средневековых текстах идеями единства макрокосма и микрокосма. Субстанциональное единство человека и природы (или неба-природы), а равно и внешнее подобие этих органических образований (тел) констатируется неоднократно многими древними авторами. Например, в «Люйши чуньцю» («Вёснах и Осенях Люй Бу-вэя»), памятнике III в. до н. э., говорится, что «человек подобен небу и земле» (ЛШЧЦ 2, 3)¹. В другом известном фрагменте, посвященном описанию человеческого тела как подобия «большого» космоса и встречающемся в виде параллельных текстов в ЛШЧЦ 20, 5², а также в главах 2 и 7³ «Хуайнань-цзы» говорится, что у человека «голова круглая, как небо, ступня прямоугольная, как земля. У неба есть четыре времени года, пять стихий, девять выходов, триста шестьдесят шесть дней. У человека тоже есть четыре конечности, пять внутренних органов, девять отверстий, триста шестьдесят шесть суставов. Природе известны ветер и дождь, холод и жар. Человек также способен брать и отдавать, радоваться и гневаться. Желчный пузырь — это облака, легкие — эфир, печень — ветер, почки — дождь, селезенка — гром... А сердце всему господин. Уши и глаза — это солнце и луна, кровь и эфир — ветер и дождь».

Иными словами, здесь утверждается, что человек и природа, будучи едины по субстанции (пневма-эфир, или *ци*), функционируют сходным образом, а именно таким, каким осуществляется эстетически отмеченная эволюция органического мира, следующая постоянно изменяющемуся, но неизменному в своей схеме движению самодостаточного и естественно-спонтанного дао-демиурга.

Вполне естественным в контексте этих представлений выглядит общее для древнекитайских философов положение о необходимости подчинения человеком всех своих проявле-

ний наличной космоэнергетической ситуации, причем специфические интересы философов-натуралистов, или натурфилософов, лежали в сфере установления корреляций, якобы объективно существующих между типом такой ситуации и типом ритуальной и административной деятельности человека. Подобного рода умонастроения получили в современной литературе наименование «коррелятивное мышление», и, как отмечает Дж. Хендерсон, «наиболее универсальной формой» такого мышления в древнем Китае было как раз устойчивое представление о «соответствиях между человеческим и космическим, микрокосмом и макрокосмом»⁴.

Исследователи, занимавшиеся феноменом «коррелятивного мышления» (Дж. Нидэм, Ю. Л. Кроль, Дж. Хендерсон), уделяли достаточно внимания его универсальности, спекулятивности и идеологичности. Предпочтение, которое теоретики эпохи Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.) отдавали всем прочим возможным видам умозрения, по-видимому, действительно определялось аграрным (т. е. связанным с сезонными циклами) характером древнекитайского общества, идеологическими нуждами унитарного государства (ранних империй Цинь и Хань), а также влиянием традиционных религиозных представлений, которые позднее стали ассоциироваться с даосизмом. Для нас, однако, не меньший интерес представляет вопрос о психологических предпосылках выбора ханьских натурфилософов. Для прояснения этого вопроса кажется целесообразным обратиться к самым истокам космологических представлений — к древнекитайскому космогоническому мифу.

Такой миф, будучи до известной степени продуктом творчества самих натурфилософов, реконструируется на основании фрагментов ряда памятников, преимущественно относящихся к так называемому периоду послеханьской нестабильности (220—589). В то же время существуют свидетельства, главным образом археологического характера, «о наличии мифологических систем с космогоническим содержанием», оказавших влияние на все основные древние традиции и «школы»⁵. Наиболее важным во всех свидетельствах подобного рода представляется то, что независимо от конкретного космогонического сценария (будь то космический гигант Пань-гу, космическое яйцо или миф о предмирной паре) в них неизменно присутствует некий центральный космогонический мотив — вначале «космос был хаосом (*хуньдунь*), темным и лишенным структуры и границ»⁶.

Тема хаоса и его возникновения из космоса детализирована Н. Жирардо в монографии, посвященной Хуньдуню как Хампти-Дампти раннего даосизма. Достоинно внимания, что, кто бы ни выступал в данном случае в качестве центральной фигуры космогонического мифа, — Хуньдунь/Паньгу, или

Желтый Предок — Хуанди, — он всегда занимает в конструкции мироздания центральное место, принадлежащее также дао-демиургу, который тоже интимно связан с изначальным хаосом, как это следует, например, из § 25 «Дао дэ цзина»: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли рождения существующая»⁷, т. е. предшествующая первым элементам космической структуры (небу/земле).

Как источник феноменального мира («всего существующего» — *вань у*), дао отвечает за оформление бесформенного; в то же время позиция медиатора между невидимой частью реальности, «небытием/неявленным» (*у*), и ее видимой частью, «бытием/явленным» (*ю*), обрекает его на постоянное пребывание на грани воспринимаемого, заставляет оставаться темным, смутным и хаотически смешанным в единое (*хунь эр вэй и*)⁸. Будучи причиной всякой динамичности в мире, дао само остается неподвижным (*цзин*), и таковыми должны быть те, кто мыслит о нем.

Короче говоря, согласно натурфилософской реинтерпретации архаической космогонии, дао и его персонификации (в особенности Хуанди, занимающий центральное положение в обобщенной схеме Цинь-Ханьской космографии — Зале Знания Предков, или Минтане) выступают не только в качестве производителей видимого мира, но и в качестве гарантов правильной коммуникации между неявленным (сфера обитания нуминозных божеств-предков, *гуйшэнь*) и явленным (социум, или *тянься*, в первую очередь). Устойчивость такой коммуникации, по нашему мнению, и есть то, что традиция называет Великим Единым — метафора действия дао в мире. Этот процесс описывается в «Люйши чуньцю» (5,2) следующим образом:

Великое Единое (*тай-и*) порождает (*чу*)
два принципа (небо и земля).
А от этих двух принципов берут начало *инь* и *ян*.
[*Инь* и *ян*] в дальнейших трансформациях
одно поднимается вверх, другое опускается вниз.
Поначалу соединенные [воедино], но уже совершенные
в состоянии хаоса (*хунь-хунь-дунь-дунь*),
[Они] постоянно разделяются и затем вновь возвращаются
к единству-нерасчлененности,
Объединяясь и вновь возвращаясь к раздельности.
Это и называется: Небесное (природное) постоянство (*тянь чан*)⁹.

Изначальный хаос (*хуньдунь*) всегда присутствует в перманентном процессе рождения и возвращения в качестве его фона, и это убедительно подтверждается примерами из многих мифологий, в которых хаос никогда окончательно не преодолевается¹⁰. Но поскольку Великое Единое производит из себя все существующее («десять тысяч вещей»), оно тем са-

мым порождает космос (*юй-чжоу*), обладающий определенной и постоянной структурой, которая доступна для восприятия и описания. Сам термин «космос» содержит в себе как раз общую характеристику пространства (*юй*, т. е. четыре стороны света: север, юг, восток, запад, а также зенит и надир) и времени (*чжоу*, что понимается как прошлое, настоящее и будущее).

Представляющий собой структурированное единство, новорожденный космос натуралистов не может оставаться исключительно объектом созерцания, он становится объектом измерения. И поскольку видимый мир кажется вполне упорядоченным, возникает идея закона, согласно которому все вещи должны следовать своими индивидуальными путями. Это дает жизнь еще одной космогонической модели, описываемой в одном из самых интересных фрагментов «Люйши чуньцзю», а именно эмануирующего мира как построения гармонического музыкального ряда (*люй*), в котором основной тон (тоника), так называемый Тон Желтого Колокола (*Хуангун чжи гун*), выступает в качестве прямого аналога дао: «Во времена великой мудрости и высочайшей разумности гармонический эфир (*ци*) неба и земли воссоединяется (*хэ*) и дает жизнь (звучащему) ветру (*фэн*). Солнце в своем движении по небосводу достигает точки летнего солнцестояния, образует определенную конфигурацию с луной и [звезда подобно колоколу под ударом ветра,] производит двенадцать музыкальных тонов (соответствующих 12 месяцам-лунам). Так, во вторую зимнюю луну в день солнцестояния рождается Хуанчжун, в последнюю зимнюю луну — далью, в первую весеннюю луну — тайцоу...» (ЛШЧЦ 6, 2) ¹¹.

Не думаем, что здесь уместно вдаваться в детали устройства традиционной китайской музыкально-теоретической системы *люй*; достаточно напомнить, что в теории предполагалось: эта система является темперированным звукорядом и при помощи алгоритма порождения тонов, метода «прибавления и убавления по три», или «порождения вверх и вниз», можно действительно получить хороший двенадцатиступенный звукоряд за счет увеличения базовой частоты с интервалом $\frac{2}{3}$ и $\frac{4}{3}$. И хотя, как отмечает Вэнь-Юань Цянь, «китайский звукоряд никогда не развился до того, чтобы стало возможным использование всех 12 тонов, сама нумерологическая процедура указывает на наличие у древнекитайских ученых теоретического интереса и стремления к математическому моделированию эмпирических фактов» ¹². В действительности темперированный строй был рассчитан минским наследником Чжу Цзайюем только в 1584 г., достаточно поздно, но все же раньше, чем в Европе (1636).

Следует отметить, что создание темперированного звукоряда, по-видимому, не было основной целью Цинь-Ханьских

космологов. К чему они действительно стремились, так это к овладению «Числами Неба и Земли» (*Тянь-ди чжи шу*), космическими константами (ЛШЦЦ 24, 6)¹³. Именно эти константы и старались они вывести из упомянутых выше эмпирических фактов — длин струн и объемов музыкальных трубок, теоретически издававшими в соответствии с принципом акустического резонанса тоны, созвучные тонам вселенной. Кроме того, существовало убеждение, что музыкальные тоны, издаваемые стандартными трубками-камертонами, «резонируют» с наличной политической ситуацией и даже что трубки-камертоны могут автоматическим самонастраиваться при наступлении эры истинного правления¹⁴.

Возможно, одним из наиболее смелых экспериментов в этой области было описанное в «Хоу Ханьшу» («Истории Поздней Хань») «ожидание эфира» (*хоу-ци*), когда в согласии с натурфилософской теорией 12 трубок-камертонов зарывали так, что только их верхние части оставались над землей; иногда при этом сверху насыпалась зола. Каждая трубка-камертон должна была резонировать в первый день соответствующего месяца (луны), и, поскольку резонанс был слабым, предполагалось, что обнаружить его можно, лишь наблюдая за облачком золы, которое поднимается, когда земля начнет издавать соответствующий сезону музыкальный звук¹⁵.

Разумеется, наиболее привлекательной для древних натуралистов выглядела задача определения абсолютной частоты главного мирового тона — Тона Желтого Колокола. Однако все числовые данные, которые впервые появляются в «Трактате о звуках и музыкальных трубках» Сыма Цяня (145—ок. 86 г. до н. э.), являются не абсолютными, но относительными, и невозможно сказать, что в действительности означает утверждение, что трубка-камертон тона Хуанчжуна была длиной 8 дюймов (*цунь*) и $\frac{1}{7}$ или $\frac{1}{10}$ ¹⁶.

Тем не менее натуралисты не разочаровались в методе как таковом. Хотя известно, что многие ученые были критически настроены по отношению к теории космического резонанса, они никогда не пытались вообще от нее отказаться, и на это были веские причины. Во-первых, политическая важность данной теории была слишком очевидна, чтобы относиться к ней с легкостью. Во-вторых, будучи скорее утопической и эстетической, нежели практической и научной (теоретической), концепция резонанса обладала для натуралистов достаточной объяснительной силой в такой важной сфере, как проблема «человеческой природы» (*жэнь син*), как она ставилась, например, в одном из фрагментов «Люй-ши чунью»: «Музыкальные тоны должны быть в соответствии (с возможностью восприятия человека). Когда звук слишком громок, воля приходит в смятение, и внимание к

«столь громкому звуку в состоянии смятения воли делает для слуха (уха) невозможным вместить [такой звук], и это, в свою очередь, блокирует возможность аудирования, что может привести к большому ущербу для ума-сердца человека (*синь*). Если звук слишком тихий, воля остается в неудовлетворенности... Поэтому слишком громкие (звуки), слишком тихие, слишком высокие или слишком низкие частоты неприемлемы для человеческой природы...» (ЛШЧЦ 5, 4) ¹⁷.

Таким образом, авторы «Люйши чуньцю» настаивают на том, что приемлемые для человека частоты не должны в максимуме превосходить по высоте частоты некоего специального колокола-камертона (*цзюнь*), а в минимуме не быть ниже тона, издаваемого колоколом весом в один дань (120 цзинь), причем Тон Желтого Колокола в данном случае оказывается в центре означенного диапазона частот ¹⁸.

Иными словами, человеческое восприятие становится главным, если не единственным критерием определения того, что является упорядоченным и что — неупорядоченным, гармоническим или негармоническим, космическим или хаотическим в этом мире. Перед нами известный принцип «человек — мера всех вещей», который мы в данном случае предпочли бы назвать принципом антропомерности. Таинственные Числа Неба и Земли оказываются на деле частотным диапазоном — сферой воспринимаемых слухом/ухом звуков, равно как и воспринимаемых зрением/глазом вещей. Противопоставленная нуминозной сфере, населенной божествами-предками, недоступной непосредственному восприятию, сфера воспринимаемого и называлась у натурфилософов «космосом» в их реинтерпретированной архаической космогонии.

Такая эстетическая по своим истокам модель мира обладала высокой эвристической ценностью, и это было, по-видимому, основной причиной того, что натуралисты стремились сохранить ее любой ценой, несмотря на ее теоретическую несостоятельность, о которой они, несомненно, догадывались. Прежде всего эта модель представляла собой прекрасное наглядное пособие для преподавания такой дисциплины, как принципы функционирования дао-демиурга.

Колеблющиеся части музыкальных инструментов (струны, мембраны, столбы воздуха в замкнутых контурах трубок-камертонов) издавали звуки благодаря вибрации, но оставались при этом неподвижными в пространстве (и времени), это-то и было способом воздействия дао на все существующее через среду гармонического эфира (*цзин-ци*). Звук развивался во времени и пространстве в пределах, ограничиваемых/задаваемых начальными условиями — высотой и интенсивностью. (Кстати, существовал ряд мифологических сюжетов, в которых начало мира сопровождалось ударом грома и блеском молнии.)

Таким образом, звук служил хорошей аналогией для описания взаимосвязанных жизней мира (сценарий типа «большого взрыва»), социума (жизнь государства от возникновения до гибели) и индивида (от рождения до смерти), причем все эти процессы описывались в привычной парадигме возвращения к собственному началу, как об этом говорилось, например, в § 40 «Дао дэ цзина»: «Возвращение (*фань*) — таково движение дао»¹⁹. Наконец, модель идеально подходила для экспликации концепции так называемой добродетели/доблести *дэ* — последняя в данном контексте оказывалась той жизненной силой, с которой изначальная энтропия хаоса преодолевалась, до известного предела, дао-демиургом или индивидуальным существом, обладающим такой силой.

Однако еще более важным достоинством натурфилософской модели космоса представляется то, что в ней легко можно было найти место для ума мудреца-шэнжэня, имитирующего (*фа*) в своем поведении способ функционирования дао-демиурга и таким образом выступающего в качестве своего рода основного тона (*гун*) внутри социума (*тянься*), где им устанавливается порядок, подобный существующему внутри идеального музыкального звукоряда, т. е. гармонический. Правда, прежде всего необходимо стать мудрецом, и то, как, по мнению натурфилософов, это должно быть сделано, явится последней темой, обсуждаемой в нашем коротком сообщении.

Для того чтобы стать мудрецом, необходимо развить специальные качества ума, но при этом нужно помнить, что в данной традиции ум и тело могут рассматриваться только как единство. Хидеми Ишида, должно быть, прав, когда утверждает, что в древнекитайской мысли следует различать две основные концепции тела: тела-потока и тела-вместилища — и что ум здесь также мыслился в качестве текущей субстанции и части вечно движущегося потока, образующего человеческое тело. Он еще более прав, когда замечает, что «поток тела вместе с потоком ума двигались/циркулировали по путям, начертанным умом, основными агентами которого выступали воля и намерение»²⁰.

Эти воля и намерения, заметим, как раз и препятствовали индивидуальному уму автоматически подстраиваться к течению/циркуляции более обширного ума макрокосмического уровня, ума-дао, как это должно было происходить в описанном выше эксперименте с трубками-камертонами. Автоматическая настройка была возможна в теории, поскольку оба упомянутых ума имели общую субстанциальную природу, состояли из более тонкой фракции гармонического эфира, известной как семя-ум (*цзин*), однако существенные усилия были необходимы для достижения абсолютной координации индивидуальных ментальных актов с таковыми же сверхума

вселенной, дао. Поэтому следует согласиться с утверждением Дж. Селлманна, что «значительные усилия по самовоспитанию должны были предшествовать развитию такой степени самоконтроля, которая позволяла действовать с учетом момента, интегрирующего функции поля и его фокуса, собственного „я“ и другого»²¹.

Процесс самовоспитания (*сю шэнь*), как он описан в «Люйши чуньцю», включал те же действия, что требовались при настройке музыкального инструмента, и конечной целью было создание внутреннего мира индивида, организованного по парадигме темперированного звукоряда. Выше было показано, что внешнее тело устроено небом-природой как малое подобие большого космоса, *юй-чжоу*. Однако, как следует из текста «Люйши чуньцю», тело эмоций внутреннего человека было устроено также в соответствии с некоторыми предварительно установленными параметрами: «Небо дает жизнь человеку и наделяет его естественными желаниями и страстями. Но страсть имеет свои определенные формы выражения, и это выражение должно иметь свою установленную меру. Так что мудрец способен настраивать себя (как некий музыкальный инструмент), делая выражение естественной страсти размеренным и тем самым избегая в своем поведении любой чрезмерности [в самовыражении]» (ЛШЧЦ 2, 3)²².

Следовательно, ум мудреца с его функциями воли и намерения играет ведущую роль в процессе самовоспитания, и именно, как можно предположить, благодаря своему положению медиатора между мирами внешним и внутренним. Эта доминирующая позиция, аналогичная занимаемым героями архаической космогонии или дао-демиургом натурфилософской реинтерпретации космогонического мифа, все же не может быть абсолютной гарантией конечного успеха мудреца в его самообразовании. Как человеческое существо, мудрец всегда находится в ситуации борьбы со своими собственными страстями (как, впрочем, и немудрец, о чем не устают напоминать авторы «Люйши чуньцю»), и исход борьбы неясен, пока наконец мудрецу не удастся установить полный контроль над относительно автономной и даже анархичной периферией собственного тела — органами восприятия (*гуань*), вечно стремящимися к несанкционированному удовлетворению своих эгоистических желаний.

Но в момент его торжества-успеха хаотическое состояние индивида, одержимого страстью, уступает место высокоупорядоченному и, следовательно, гармоничному эмоциональному космосу мудреца, что делает последнего земной персонификацией самого дао (*дэ дао чжэ*). Управляющий центр образуется внутри тела и берет на себя ответственность за поддержание постоянной склонности индивидуальной воли к

сознательной космичности, а не к аффективной хаотичности, и этот центр есть не что иное, как сердце-ум мудреца (*синь*), способное благодаря пустоте и свободе от страстей (*сюй*) стать идеальным резонатором космической гармонии.

Впрочем, как мы видели, хаос космогонического мифа не преодолевается, а лишь ограничивается возникающим из него космосом, почему и ум-космос мудреца никогда не может до конца победить хаос страстей.

¹ Люйши чуньцю цзяоши (Люйши чуньцю с сопоставительным комментарием Чэнь Цию). Шанхай, 1984, с. 85.

² Там же, с. 1373.

³ Чжуцзы цзичэн (Собрание философов). Т. 7. Пекин, 1956, с. 36—100.

⁴ Henderson J. B. The Development and Decline of Chinese Cosmology. N. Y., 1984, с. 2.

⁵ Girardot N. J. Myth and Meaning in Early Taoism. Berkeley, 1983, с. 12.

⁶ Там же.

⁷ Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972, с. 122.

⁸ Girardot N. J. Myth and Meaning, с. 58.

⁹ Люйши чуньцю цзяоши, с. 255.

¹⁰ Girardot N. J. Myth and Meaning, с. 3.

¹¹ Люйши чуньцю цзяоши, с. 325.

¹² Qian Wen-yuan. The Great Inertia. L., 1984, с. 77.

¹³ Люйши чуньцю цзяоши, с. 1628.

¹⁴ Henderson J. B. The Development and Decline, с. 23.

¹⁵ Там же, с. 188.

¹⁶ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. IV. М., 1986, с. 105.

¹⁷ Люйши чуньцю цзяоши, с. 272.

¹⁸ См. там же.

¹⁹ Чэнь Гуин. Лао-цзы чжуши цзи пинцзе (Комментарий и критическое истолкование «Лао-цзы»). Пекин, с. 223.

²⁰ Ishida Hidemi. Body and Mind: The Chinese Perspective.— Taoist Meditation and Longevity Techniques. Ed. by Livia Kohn. Ann Arbor, 1989, с. 67.

²¹ Sellmann J. D. Timeliness and Sociopolitical Order.— Lū-shih ch'un ch'iu. 1990 (in press). Chap. 4, с. 20.

²² Люйши чуньцю цзяоши, с. 84.

Роджер Эймс

(США)

ИНДИВИД В КЛАССИЧЕСКОМ КОНФУЦИАНСТВЕ

(модель «фокус-поле»)

Известный философ Артур Данто при обсуждении вопроса о трудностях интерпретации философских текстов отмечает: «Одно из моих любимых мест в „Изречениях“ то, где Конфуций говорит, что он не станет учить человека, который не сможет по трем предложенным ему углам найти четвертый»¹.

Правда, отрывок, на который ссылается Данто, в действительности нужно читать так: «Если я показал человеку один угол квадрата, а он не смог, опираясь на это, найти три остальных, в следующий раз я ему ничего не покажу»².

Несмотря на очевидный и забавный курьез в результате неправильного прочтения цитаты, Данто все-таки верно понял, какое усилие необходимо для составления квадрата.

Данную статью я хочу начать с критического обзора ряда интерпретаций конфуцианской концепции личности, поскольку я убежден, что ни одному из авторов этих интерпретаций не удалось бы составить квадрат Конфуция. Я намерен предложить свою модель понимания концепции личности у Конфуция, а также доказать, что на деле то, что искал Конфуций, было не квадратом, а кругом.

МОДЕЛЬ ПЕРВАЯ: «ПОЛЫЙ» ЧЕЛОВЕК

В начале XIX в. Гегель, бывший свидетелем нападков европейцев на кажущийся пассивным Китай, объяснял ситуацию отстраненно. Я привожу здесь длинную цитату из Гегеля; хотя по форме его высказывания могут показаться грубыми и обидными, цитата, по существу, довольно созвучна тому, что говорится на эту тему сегодня. О традиционной китайской концепции личности Гегель пишет: «Нравственные разграничения и требования выражаются в виде законов, но таким образом, что субъективная воля управляется этими

законами как некоей внешней силой. В особенностях характера, сознания, формальной свободы не проявляется ничего субъективного. Справедливость определяется только на основе внешней морали, а правительство действует лишь как обладающее прерогативой принуждения... На Востоке мораль тоже является предметом позитивного законодательства, и, хотя нравственные предписания (сущность их этики) могут быть совершенными, то, что должно было бы быть внутренними субъективными чувствами человека, превращено в объект внешнего регулирования... Мы подчиняемся, поскольку то, что требуется от нас, соответствует нашему внутреннему одобрению, там же к закону относятся как к чему-то изначально и абсолютно верному, не требующему субъективного подтверждения»³.

Гегелевский взгляд на китайцев как на людей, которые вдохновляются перевернутым «тоталитаризмом» и поведение которых поэтому определяется и управляется исключительно извне, не устарел и поныне. Фактически такой взгляд обнаруживается и в современных дискуссиях об отношении китайцев к проблеме прав человека.

В большинстве (если не во всех) современных высказываний об отношении китайцев к правам человека интерпретируется исходное предположение, согласно которому китайский «индивидуум» — особый вид самоотрицания или безличности. Эта мысль, выраженная более тонко и современно, перекликается тем не менее с приведенной выше гегелевской характеристикой китайской личности как «полого человека». Так, Дональд Дж. Манро утверждает: «Безличность... — одна из древнейших ценностей Китая, присутствующая в разных формах в даосизме и буддизме, но особенно в конфуцианстве. Безличный человек всегда готов подчинить свои личные интересы или интересы малой группы (например, деревни), к которой он принадлежит, интересам более крупной социальной группы»⁴.

Р. Рендл Эдвардз для усиления идеи, высказанной в концепции Манро, соединяет представление о китайской гомогенности со своей теорией предустановленной социальной модели: «Большинство китайцев считает общество единым органичным целым или тканью без швов. Все нити этой ткани должны быть одной длины, одного диаметра, одинаковой структуры и подобраны так, чтобы соответствовать определенному стандарту... Существует надежда, что каждый индивид будет действовать как винтик в эффективно функционирующей социальной машине»⁵.

И Манро и Эдвардз объясняют конфуцианскую модель как вид коллективизма, как модель, в которой индивидуальные интересы не имеют никакого значения, за исключением случаев, когда они служат интересам группы.

Марк Элвин в своей интерпретации специфики современной марксистско-маоистской концепции личности использует аналогичную модель. Описывая революционную личность, выведенную в современной литературе, Элвин очерчивает то, что ему представляется революционным, но в чем он, по существу, видит черты, сравнимые с традиционными: «Независимость мышления или восприятия — это иллюзия. Мысли носят классовый характер... Только умы тех, кто стоит на позициях рабочего класса, могут отражать реальность, не тронутую эгоизмом (сравните с неоконфуцианской идеей, согласно которой эгоизм может препятствовать контакту индивидуального разума со всеобщим разумом)»⁶.

Элвин заимствовал подобное понимание из разных источников, включая работы современного идеолога Ай Сычи (1916—1966): «Если Вы в состоянии быть таким, т. е. не нести ни малейшего признака эгоизма и ни в коей степени не быть подверженным влиянию эгоизма и низости крупных классов землевладельцев и буржуазии, то при размышлении над этим вопросом Вы будете свободны от предрассудков и страхов, мешающих Вашему пониманию истинной природы, самой сути вопроса, тогда Вы сможете достичь правильного понимания всего». Таким образом, Элвин, изображая менталитет рабочего класса «иным» и уравнивая искоренение эгоизма с безличностью, приходит к тому же заключению, что и Манро: индивид сохраняет свое значение лишь как точка приложения постоянно обновляющейся нравственной борьбы, цель которой — гашение индивидуальности.

К. К. Янг представил эту модель в социологической перспективе: «...западная идея индивидуализма... диаметрально противоположна духу традиционной китайской семьи и несовместима с традиционной лояльностью по отношению к ней. Самосовершенствование, основная тема конфуцианской этики, традиционно внедрявшаяся в детское сознание с раннего возраста, не ставило целью решение социального конфликта путем определения, ограничения и гарантирования прав и интересов индивида или путем установления баланса сил и интересов отдельных индивидов. Оно искало решение в самопожертвовании личности ради сохранения группы»⁷.

Манро, Эдвардз, Элвин, Янг и целая армия ученых, которые, по-видимому, разделяют эту точку зрения, безусловно, правы в своем предположении, что на китайскую традицию в большей степени влияло основанное на конфуцианстве родовое, а отсюда и социальное определение личности, чем какое-либо представление о дискретной индивидуальности. Кроме того, они неуязвимы и в своем предположении, что этот факт во многом влияет на то, как Китай реагирует на различные доктрины о правах человека. Однако с чем должно спорить, так это с мыслью о том, что общественный интерес и инте-

ресы личности в китайском контексте якобы взаимно исключаются.

Можно согласиться с тем, что, очевидно, нет адекватного философского обоснования для рассмотрения личности как средоточия интересов, независимых от общественных интересов и стоящих впереди них. Под воздействием такого относительного понимания человеческого существа взаимосвязь и взаимозависимость личного, общественного и политического в классической китайской модели широко распространены и допустимы⁸. Однако из этого вовсе не следует, что результатом данной взаимозависимости является безличность. При внимательном рассмотрении оказывается, что заключение о «безличности» как идеале китайской традиции привело к размыванию различия между понятиями «общественное» — «частное» и «индивид» — «общество». Быть «безличностным» в том смысле, который вкладывают в термин упомянутые ученые, означает, что индивидуальное «я» сначала существует, а затем, как ясно показывает К. К. Янг, приносится в жертву какому-то высшему общественному интересу. А утверждение, что существуют «высшие интересы» и у личности, и у общества, незаметно воздвигает барьер между ними, что оправдывает и их враждебное отношение друг к другу. Интерпретация «безличности» у этих комментаторов не подтверждает их мнение, что «личность» в китайской традиции неизменно социальна, наоборот, парадокс состоит в том, что их концепция «безличности» делает это мнение действительным.

Перечисленные интерпретаторы, налагая идеал «безличности» на китайскую традицию, фактически исходят из идеи соперничества общества и индивида — борьбы защитников групповых интересов против приоритета личных интересов. Это в значительной мере разделяет сторонников коллективизма и либерально-демократических идей, но, по-видимому, имеет мало общего с китайской моделью. Верно, что традиционная китайская модель самореализации не требует высокой степени личной автономии, но из этого не вытекает, что альтернативой автономии личности является полная капитуляция ее перед общей волей. Более того, конфуцианский «персонализм», если использовать удачный термин В. Теодора де Бари⁹, подразумевает, что личность выигрывает от членства и сама бывает полезной благодаря членству в мире взаимных привязанностей и обязательств, которые побуждают и стимулируют личность и которые определяют ее собственную значимость.

Приписывание «безличности» китайской традиции как в прошлом, так и сегодня, похоже, возникает из смешения понятий «эгоистичный» и «безличный». Отказ от эгоизма в поступках не обязательно приводит к самоотрицанию. Клас-

сическое конфуцианское положение, как я его понимаю, гласит, что, поскольку самоосуществление — дело социальное, постольку от «эгоистических» поступков следует отказаться как от препятствия на пути к собственному росту и самореализации¹⁰.

Вечной проблемой китайской философии в течение многих веков оставалась проблема вероятности конфликта между личной выгодой (*ли*) и тем, что нужно и значимо для всех (*и*), включая самого человека. Забота об эгоистичной выгоде ассоциируется с торможением развития личности (*сяожэнь*), тогда как забота о том, что выгодно для многих (включая, конечно, и интересы одного человека), — основа для самореализующейся, примерной личности (*цзюньцзы*).

Решение вопроса, была ли и является ли сейчас «безличность» китайским идеалом, в значительной степени зависит от важного утверждения, что проект самореализации фактически может быть осуществлен с помощью «подчинения авторитету... власти», когда каждый ее более высокий уровень имеет приоритет перед более низким уровнем и так до самого высокого уровня; в императорском Китае это был император, в современном Китае — партийные власти¹¹. Подобное сочетание «безличности» и внешне налаженного порядка, если это действительно так, могло привести эту модель к опасной близости с гегелевской характеристикой китайского тоталитаризма и его «полым людям».

Такая «перевернутая» интерпретация, представленная Гегелем и другими учеными, подкрепляется относительным отсутствием враждебной напряженности, возникающей при противопоставлении личных и общественных интересов, и одновременно опровергается доверием, которое окрашивает отношения между личностью и государством, — тем, что Ду Вэймин называет «пользующейся доверием общиной»¹². Сложные взаимоотношения сильной личности и сильного государства, предполагавшиеся в китайской модели, противостоят либеральной западной идее ограничения власти государства как условия индивидуальной автономии.

В Китае традиционно считалось, что образ жизни личности и государства определяют друг друга, при этом высшие формы всегда возникают из непосредственного и конкретного¹³. Если в стране происходят беспорядки, то образцовая личность возвращается в пределы своего дома и общины, чтобы начать восстанавливать нарушенный порядок¹⁴.

Когда Конфуция спрашивали, почему он не занимает официальной должности в правительстве, он отвечал, что достижение порядка в доме само по себе есть основа, от которой зависит высший порядок¹⁵. Центральная доктрина все возрастающей любви и ритуально организованной общины, где семья имеет огромное значение и где фактически все роли

сведены до семейных ролей¹⁶, опирается на приоритет участия в непосредственном и конкретном, а не на определение общих принципов и идеалов. Даже социально-политической организации более высокого порядка тоже дается конкретное определение, и ее воплощает конкретное лицо — правитель или лидер, с которым человек может установить личный контакт.

Эта традиционная китайская склонность к непосредственному и конкретному мешает признанию какой-либо концепции универсальных человеческих прав. Факты свидетельствуют о том, что у китайцев за наш век было около дюжины проектов конституций, и пока им не видно конца. В то же время «привычка» к непосредственному и действительному участию не позволяет санкционировать абсолютную власть государства. В классической политической риторике допускается симбиоз правительств и народа, когда народ воспринимается главной ценностью: «народ как корни» (*минь бэнь*). Участие и терпимость, характерные для вновь возникшего порядка, могут служить, хотя бы в идеале, внутренним препятствием на пути тоталитаризма¹⁷.

Общеизвестно, что в Китае с древности до настоящего времени с конфликтами справляются при помощи неформальных механизмов примирения и согласия, по возможности максимально приближенных к дискуссии¹⁸. Общество управлялось преимущественно через ритуальные отношения, поэтому требовалось минимальное вмешательство правительства. Это и есть та самая общинная гармония, которая обуславливает порядок на непосредственном уровне, на котором определяется и выражается также консенсус власти без очевидного формального обеспечения национального суверенитета.

Естественно, в той степени, в какой конфуцианская модель является проектом культивирования личности, ведущим к самореализации, социально-политический порядок зависит от самих участников, а их нельзя назвать «самоотрицающими» личностями.

Отвергнув гегелевский стереотип, по которому китайцы — безличностные, «полые» люди, коими манипулируют извне и сверху, мы обратимся к модели, служащей вариантом той же темы, но фактически предвосхищающей более фундаментальную проблему, насколько китайская концепция личности отличается от нашей.

МОДЕЛЬ ВТОРАЯ: АВТОНОМНАЯ ЛИЧНОСТЬ

В основе указанных выше интерпретаций лежит допущение, что китайская концепция личности с необходимостью предполагает «индивидуальность» и что если китайцы ког-

да-нибудь признавали этот факт, то они его же и отвергали.

Часто это допущение излагается языком, преследующим цели «модернизации». Д. Манро, например, утверждает, что отличие китайцев от нас — преимущественно порождение западного ума, неосторожно сравнивающего современные западные понятия с традиционными китайскими: «Существует опасность, что он (ум) предположит, что для китайцев и европейцев всегда были характерны радикально различающееся мировоззрение и ценности, связанные с ним, и что, следовательно, они будут различаться и в будущем. Вместе с тем у читателя, помнящего, что наши индивидуалистические ценности относительно молоды, может возникнуть желание спросить: если мы сравним европейцев эпохи Просвещения с китайцами нового времени, то не обнаружим ли, что их мировоззрение и наше в важных моментах сходятся? Я подозреваю, что ответ будет положительным»¹⁹.

По утверждению Манро, китайская концепция личности является переходной и предсовременной, а поскольку мы уже пережили в свое время нечто аналогичное, то можно считать, что наша концепция личности является и современной и просветительской.

Социолог Марсель Мосс, проанализировавший концепции личности в контексте самых разных культур и эпох, предлагает несколько отличное понимание теории Манро — наше осознание автономного и связанного индивида рождается из архаичных понятий (присущих, скажем, американским индейцам и китайцам), как хрупкие плоды высокоразвитой науки и культуры: «Осталось только превратить эту рациональную, индивидуальную субстанцию, какой она (личность) является сегодня, в сознание и категорию... Кто знает, будет ли даже эта „категория“, которая, по мнению многих из нас, является хорошо разработанной, всегда оставаться таковой? Она сформулирована только нами и для нас. Даже ее нравственная сила — священная черта человеческой персоны (personne) — подвергается сомнению, и не только на Востоке, который еще не достиг уровня развития нашей науки, но и в тех странах, где этот принцип был открыт. Мы обладаем великим достоянием. С нами вместе эта идея может исчезнуть»²⁰.

Можно спорить по поводу того, что понятие «самость» с необходимостью подразумевает понятие «индивидуальность». Малозаметная двусмысленность термина «индивид», которая завела в тупик всю дискуссию, проявилась в обнаруженном нами различии между понятиями быть «неэгоистичным» и быть «безличностным». Индивид может означать либо один из данного *вида*, каким, например, является человеческое существо, либо *один* из данного вида, как «Шторм» у Тернера.

Иначе, индивид может относиться к одному, отдельному и неделимому целому, которое благодаря какому-то важному свойству или свойствам определяется как член данного класса. Благодаря этой принадлежности к виду он заменяем — «равен перед законом», «имеет равные возможности», является «одним из детей Бога» и т. д. Именно такое понимание индивида объединяет понятия «автономия», «равенство», «свобода», «воля» и пр. В силу своей отдельности и неделимости он связан со своим миром лишь внешне, и, следовательно, если он одушевлен, то имеет суверенное право управлять собственным внутренним миром.

Кроме того, термин «индивид» может означать уникальность — свойство единственности и незаменимости, как, скажем, произведение искусства, которое «количественно» допустимо сравнить с другими произведениями искусства, хотя в качественном отношении оно не имеет с ними ничего общего. При таком определении индивида равенство может означать только равноценность.

В модели уникального индивида детерминация, а не индивидуация лежит в основе достигнутого качества взаимоотношений человека. Он становится «признанным», «выдающимся» или «прославленным» благодаря характеру его отношений и качеству этих отношений. Наибольшие усилия в поисках путей понимания традиционной конфуцианской концепции личности необходимо приложить, чтобы выяснить это отличие и воссоздать понятие «индивид» в конфуцианской картине. Хотя определение личности как «несводимого социального», безусловно, устраняет автономную индивидуальность, оно не исключает иное, менее известное понятие уникальной индивидуальности.

Марк Элвин, стремясь понять суть конфуцианской концепции личности, обращает внимание на то, что эта концепция занимает особое место в традиционном китайском мире: «По существу, большинство китайцев верили в уникальность личного бытия. И эта вера, безусловно, базировалась на таком представлении о структуре родства предков и потомков, которое простирается бесконечно в будущее и в котором индивид занимает уникальное место»²¹.

Китайская концепция уникальной индивидуальности противостоит представлению об автономной индивидуальности, которое сопутствует изолированности «европейской души» от других душ и онтологически от иллюзорного мира чувственного восприятия. Уникальность личности имманентна бесконечному процессу изменений.

Герберт Фингаретт в своем стремлении охарактеризовать конфуцианскую концепцию личности фактически стал жертвой путаницы между концепциями автономной личности и уникальной индивидуальности.

Он полагает проблему решенной, считая, что если у Конфуция была концепция личности, то она существенно отличалась от нашей, и эта концепция может быть обнаружена путем выделения и исследования группы понятий, которые передают суть нашей концепции индивида: «Я изложу основы моих тезисов, подробно рассмотрев четыре термина, которые используются довольно часто в „Изречениях“ и которые определенно относятся к индивиду и к его воле: это „сам“ (цзи), „тело“ (шэнь), „желание“ (юй), „стремления“ (чжи)»²².

Апеллируя к нашему словарю терминов, относящихся к личности, Фингаретт в то же время недооценивает проблемы, возникающие при переводе китайской культуры в нашу традицию. Поскольку Конфуций не применял эти специфические термины в качестве основы своей доктрины о самокультивировании, Фингаретт делает вывод, что Конфуций не рассматривал самокультивирование как центральную проблему. «Именно комментатор, а не Конфуций стремится обобщить это учение, делая упор на всеохватывающем или основном разделе и суммируя все это в виде „самокультивирования“... Но делал ли сам Конфуций подобное обобщение своих учений или суммировал их, считая эту теорию полностью культивированной личности своей главной концепцией? Конечно, он так не делал. Почему? Мой ответ таков: он так не говорил, потому что не имел этого в виду»²³.

Хотя есть все основания возразить против идей Фингаретта, тем не менее они заслуживают тщательного изучения, поскольку в выводах этого проницательного ученого есть несколько догадок, важных для нашего обсуждения. Прежде всего его смущает кажущееся отсутствие «внутренней психологической жизни» в конфуцианской модели личности: «У Конфуция трудно обнаружить какие-либо теории метафизического или психологического характера относительно подробностей структуры воли или процесса, лежащего в основе внутреннего контроля индивида над волей. Например, не существует материализации способности к волеию... нет театра, где происходила бы внутренняя драма, нет внутренней связи с правителем и управляемыми. Это отсутствие разработанной теории „внутренней психологической жизни“ согласуется с тем тезисом, который я доказывал и в других работах»²⁴.

Герберт Фингаретт объясняет это тем, что примерная личность (цзюньцзы) у Конфуция не выражает свою собственную эгоистическую волю, но волю независимого не-личностного дао. По его словам, «тому, кто хочет глубже понять содержание эгоистической воли, необходимо понять именно эту личность, мотивы ее поведения, страхи, надежды и другие личностные составляющие, которые сделают ясным ее

поведение. Но чем глубже изучается воля „цзюньцзы“, тем больше личных качеств оказываются чисто формальными, потому что индивид — уникальное пространственно-временное и телесное средоточие этой воли, той воли, которая контролирует, но при этом не имеет значения то, почему и куда именно контроль будет направлен. Чтобы понять содержание воли „цзюньцзы“, надо понять дао, а не цзюньцзы как частное лицо. „Эго“ присутствует в эгоистической воле. Дао присутствует в воле цзюньцзы»²⁵.

Выводы Фингаретта таковы: «я» примерной личности, насколько мы можем называть его «я», — это пустая комната, прозрачный посредник, через которого выражается дао: «Это не моя воля, а твоя должна быть исполнена»²⁶. Тем самым Фингаретт доказывает, что конфуцианство согласуется с паназиятской идеей безличности²⁷. И, таким образом, совершив полный круг, мы снова вернулись к Гегелю, где дао заменяет Деспота, когда объясняется отсутствие китайской «личности».

Из идей Фингаретта можно извлечь много полезного, если, вместо того чтобы пытаться описать конфуцианскую «личность» при помощи нашей терминологии, уделить больше внимания коррелятивному пониманию личности, свойственной китайской традиции.

Уже говорилось, что в конфуцианском мире порядок — личный, социальный или политический — должен начинаться с человека как с непосредственного и конкретного средоточия действия. В этом случае «милосердная личность» (*жэнь*) как уникальная, специфически личностная цель может быть также выражена с помощью термина «я». Фактически, если допустить, что жэнь является всегда индивидуальным и особенным достижением, то это может относиться только к индивиду.

Это не родовой термин; «я», по определению Конфуция, неизменно внутрилично. Но это не тот случай, когда жэнь относится к «другому», противостоящему «я». На вопрос Фингаретта, почему мы не находим «внутреннюю психологическую жизнь» у Конфуция и психологию, которая сопутствовала бы ей, ответ будет таким: при отсутствии понятия дискретного и изолированного «я» оно выражается на языке социологии.

То, что в конфуцианской модели «я» и «личность» неразделимы, можно доказать, ссылаясь на цитату из Сюнь-цзы, в которой Конфуций дает несколько ответов по поводу того, на что похожа личность жэнь.

«Цзы Лу вошел, и Конфуций спросил его, какой является милосердная личность (*жэнь чжэ*)».

Он ответил: „Милосердной личностью является тот, кто побуждает других любить его (*ши жэнь ай цзи*)“.

заметил на это: „Такого можно назвать и образованной личностью (*ши*)“.

Цзы-гун вошел, и Конфуций задал ему тот же вопрос. Он ответил: „Милосердная личность — это тот, кто любит других (*ай жэнь*)“.

На что Конфуций заметил: „Такого можно назвать и превосходно воспитанным человеком (*ши цзюнь*)“.

Вошел Янь Юань, и снова Конфуций задал ему тот же вопрос. Он ответил: „Милосердный человек — это тот, кто любит себя (*цзы ай*)“.

Конфуций на это сказал: „Такого можно назвать истинно просвещенным человеком (*мин цзюнь*)“»²⁸.

Низший тип поведения — когда человек ведет себя так, чтобы люди считали все его заботы своими. Подобное поведение заслуживает похвалы, но здесь проявляется эгоизм. Другой тип поведения — когда человек заботится о других, как о самом себе. Это, видимо, более высокий, но самоотвергающий тип поведения: законные проблемы самого человека остаются в таком случае без внимания. Самый высокий тип поведения — глубоко продуманное поведение, когда в одной личности сходятся все проблемы — и самой личности, и всех прочих. Ни один из описанных типов поведения «я» невозможно отделить от других: человек, если использовать выражение Вейна Бута,— это, несомненно, «целое поле личностей»²⁹.

Определение личности, разработанное предшественником Бута — Джорджем Гербертом Мидом, вполне уместно привести здесь. Характеризуя целостность «личности», Мид пишет: «„Мне“ представляет определенную организацию сообщества в нашем собственном к нему отношении и зовет к ответу... „Я“ — это нечто, так сказать, реагирующее на социальную ситуацию, которая заключена в опыте индивида. Это ответ индивида на отношение к нему, когда он определяет свое отношение к ним... Отношение это выражено в его личном опыте, но его ответ им будет содержать новый элемент. „Я“ дает чувство свободы, инициативы»³⁰.

Изолировать «цзи» от «других» (*жэнь*) в конфуцианском определении «я» будет равносильно утверждению: то, что Джордж Герберт Мид на самом деле подразумевает под «я сам», является изолированным «я», когда он заявляет, что любое адекватное понимание «я» предполагает «я» и «меня» в качестве взаимозависимых объяснительных категорий³¹. Дж. Г. Мид — обществовед, и, коль скоро он стремится аналитическим путем определить параметры феномена «я», он отличается от Конфуция, который был занят исключительно качественной трансформацией «я сам». Существует некое качество этих ролей, придающее тождественность человеку, именно оно составляет его как «я». Не просто исполнение роли, а хорошее исполнение роли создает «я». В данной тра-

диции, как ни странно, чем индивидуалистичнее человек, тем менее он «я». Автономные индивиды — это не «я сам», условием возникновения «я сам» являются «другие»³².

Иной путь подхода к пониманию коррелятивного «я» — рассмотрение «цзи». Если «жэнь» — это «я», то что такое тогда «цзи», которое у нас принято переводить как «я» в стандартном понятийном разграничении «я»/«другой» (*цзи/жэнь*)? Например, мы читаем в «Изречениях»: «Дисциплинировать самого себя (*цзи*) с помощью ритуала — значит стать достойным как личность. Если бы в течение дня человек смог бы совершить это, мир повернулся бы к нему как к достойной личности. Однако становление достойной личностью зависит от самого человека (*цзи*); каким же образом оно может зависеть от других (*жэнь*)?»³³.

Надлежит помнить, что конфуцианские понятийные разграничения представляют собой взаимопроникающие и взаимозависимые корреляты и не являются дуалистическими в смысле некоего основополагающего онтологического несоответствия. *Инь* — всегда «становящееся *ян*», а *ян* — всегда становящееся *инь*, так же как день — «становящаяся ночь», а ночь — «становящийся день». В разграничении *цзи-жэнь* «я сам» — всегда «становящийся другой», а «другой» — всегда «становящийся я сам».

Следовательно, упорядочение *цзи* с помощью ритуальной практики означает обретение соответствующего места (*вэй*) во взаимоотношениях с другими индивидами в сообществе. Важно отметить: это не означает, что *цзи* определяет отношение между «я сам» и «другими». Язык отношений легко наводит на мысль, что вещи имеют общее основание в том смысле, что сами они попадают в остаток. Но, с другой стороны, конфуцианский язык обозначает конкретную модель «сам — другие», когда нет остатка³⁴.

Еще один факт, мешающий пониманию конфуцианского «я» как автономной сущности, заключается, по мнению Фингаретта, в отсутствии какой бы то ни было индивидуальной способности к «воле», отличающейся от акта «воления». Это должно было бы означать, что, по крайней мере согласно Конфуцию, нет различия между высшей и индивидуальной способностью к интенциональности и преднамеренностью. При подобном допущении и интенциональность, и специфические намерения являются, подобно человеческому «я», фактами социальными. Что «волит» коррелятивное «я» человека и как «оно волит» — взаимоопределяющие моменты. Это не означает, что Конфуций отрицает биологическую основу человеческого опыта, а указывает только на то, что с точки зрения конфуцианства структура человеческих поступков определяется случайностью. Это непрерывный процесс, характерный для социальных, культурных, естественных условий.

Такое понимание объясняет, почему конфуцианская этика не есть выбор, сделанный автономными субъектами. То, что действие «воли» изначально выступает социальным, ведет к тому, что решения бывают скорее продиктованы склонностью, а не ясно осознанным выбором. Проводя различие между автономным индивидом и уникальным индивидом, следует также отметить, что интенции коррелятивного и социального «я», не будучи автономными, тем не менее уникальны.

Но нам нужно сделать еще один шаг назад. Возникает естественный вопрос: может ли «чжи», термин, переводимый весьма современным понятием «воля», быть передан именно так? Этимологически *чжи* сочетает «сердце-и-разум» с «идти к» (*чжи*) или с «пробывать в» (*чжи*) и означает «иметь в виду» или «сосредоточиться на чем-либо», «осознание цели». В классическом лексиконе «Шо вэнь» он трактуется как «намерение» (*и*). Он значительно ближе к понятию «дух» или «нрав», чем более современное «воля»³⁵.

То, что здесь было сказано о воле, справедливо также применительно к другим важным категориям или способностям, которые утверждаются в качестве «жесткой схемы» человеческого существа — определяющей «глубинной структуры», таких, как природа, или душа, или рассудок. Жак Гернет следующим образом различает традиционное китайское понимание «я» и западную идею личности: Не только глубокая противоположность между душой и телом была совершенно неизвестна китайцам (по их убеждению, рано или поздно все души осуждены на исчезновение), не знали они и о другом, изначально неразделимом с первым, — о противоположности чувств и разума. Китайцы никогда не верили в суверенную и независимую способность человека мыслить. Понятие души, наделенной рассудком и могущей свободно действовать во имя добра или зла — одна из главных концепций христианства, было им чуждо.

Если личность определяется через осознание автономной воли или рассудка, то «я» относится к индивидуальному сознанию как к самому себе. Иными словами, «я» — это самосознание. Оно предполагает, что человек способен объективировать свои мысли, чувства и т. д. Самосознание такого рода — современное изобретение Запада.

В конфуцианской модели, где «я» контекстуально, оно является осознанием собственных ролей и взаимоотношений с другими. «Внутреннее» и «внешнее» (*нэй вай*) неразделимы. Человек здесь осознает себя, но не в смысле способности изолироваться и объективировать свое неотъемлемое сущностное «я», а в смысле понимания себя как центра внимания со стороны других. Центр самосознания находится не в «я», отдельном от «меня», а в осознании «меня». Это лицо человека, его чувство стыда, образ себя, который определя-

ется уважением в обществе (т. е. той оценкой, которая человеку дается).

Самообман, во всяком случае в сартровском смысле, означает, что человек может воспринимать себя просто как объект и тем самым отвергать собственную свободу, а значит, и ответственность за то, что он собой представляет. Человек обманывает себя, являясь другим по отношению к себе. Это — неспособность к целостности, потому что человек раздвоен. Здесь наблюдается разъединение личности и ее самосознания, неспособность соответствовать онтическому «я» человека.

В «Изречениях» есть абзацы, которые могут быть истолкованы как имеющие некоторое отношение к такому самообману. Например: «Знать, что ты знаешь нечто, когда ты знаешь об этом, и знать, что ты не знаешь, когда ты не знаешь, означает знать»³⁶.

Это высказывание может иметь два значения: 1) притворяться перед другими, будто знаешь, когда ты знаешь, что не знаешь; 2) обманывать себя, думая, что ты знаешь нечто, когда ты не знаешь.

Первое очень интересовало Конфуция. Он не только осуждал притворство в других, но был правдив в том, что сам знает и чего не знает³⁷.

То, что в «Изречениях» и вообще в конфуцианских книгах мало внимания уделено проблеме самообмана отдельного индивида, подтверждает мысль Фингаретта о бесспорном отсутствии «внутреннего психологического „я“». Это признак коррелятивного представления об уникальной индивидуальности, преобладающего в текстах. Самообман в данной традиции — дело скорее общественное, чем индивидуальное. Это притворство. Притворство — когда кто-то притворяется, что он есть тот, кем он не является, ради других, когда кто-то занимает не то место и исполняет ритуалы, не соответствующие его статусу, — главная тема классического конфуцианства³⁸. Там, где «я» определяется контекстуально, самообман включает обман и в межличностных делах, таким образом развращая и унижая общество.

МОДЕЛЬ ТРЕТЬЯ: ОРГАНИЧЕСКОЕ «Я»

Другая модель, часто встречающаяся в интерпретациях конфуцианского понимания «я», включает в себя метафору «организма». В какой-то степени она продолжает оставаться влиятельной благодаря тому, что Джозеф Нидэм пользовался этой метафорой³⁹. В его понимании природа «я» предстает как целое, состоящее из частей, функционально взаимосвязанных во имя достижения одной цели или намерения. Чтобы

прояснить такое понимание, часто пользуются Аристотелевыми терминами «потенциальность» и «актуальность». Желудь и потенциально и реально может стать дубом. Несмотря на то что в органической метафоре можно найти много сходства с конфуцианской моделью «я», существует ряд причин, из-за которых, несмотря на их внешнюю убедительность, эта модель оказывается спорной.

Во-первых, организм вызывает представление о целостности. В западной традиции эта целостность моделируется по космическим линиям. Мир воспринимается как космическое целое, как космос. При отсутствии космогонического начала в конфуцианской традиции творческая сила и ответственность за результат творчества присущи самим феноменам в их непрерывных взаимодействующих процессах становления. Эти феномены не направляются внешней силой (*kosmeo*) к единому целому (*kosmos*) в противоположность тому, как вожди у Гомера вели свои войска на битву, а существуют в качестве независимых, но самодисциплинирующихся *kosmoi*⁴⁰.

Когда феномен — в данном случае «я» — иницируется и зависит от какого-то полученного извне или «данного» творческого принципа в «природе» его существования, иными словами, когда этот феномен не является самогенерирующимся (*цзыжань*), творческий вклад этой личности имеет тенденцию к снижению. Существование некоего предшествующего или предустановленного творческого принципа — будь то платоновский абстрактный эйдос, иудейско-христианское божество, фюзис и т. д. — является фактически основанием для объяснения естественного и нравственного порядка. В то же время такое объяснение в определенной степени очерчивает границы динамических возможностей самих этих феноменов в естественном мире.

Различие между природой «я» в космогонической традиции и в некосмогонической космологии диктуется рядом вопросов, которые философы этих двух противостоящих культур обычно ставят. Космогонический подход поднимает метафизические вопросы, ведет к поиску сущностных принципов: с чего начинается космос? В чем заключаются его главные принципы? Каков источник существования и роста естественных феноменов? Каковы их главные, определяющие принципы и как они актуализируются?

Некосмогоническая космология, со своей стороны, формулирует прежде всего исторические и риторические вопросы: кто же в действительности наши исторические предшественники, которые дали нам наше нынешнее определение? Каковы их достижения, которые мы можем использовать для создания самих себя? Как можно воспитать себя так, чтобы соответствовать традиции, воплощенной в особенностях современной жизни? Как извлечь максимум выгоды из этой

исторической и культурной взаимозависимости? Роль мыслителя в некосмогонической традиции, следовательно, будет заключаться не столько в том, чтобы найти ответы, сколько в том, чтобы построить модель «я», которая была бы убедительной и порождала соперничество.

Значение различия космогонического и некосмогонического мировоззрения состоит в том, что при отсутствии какого-либо покрывающего «archē» (греч. «начало», «принцип») для объяснения творческого процесса и в условиях, которые становятся, таким образом, «анархическими» в философском смысле термина (хотя «природа» в действительности сводится к «разновидностям»), роды и виды как категории зависят от обобщений, сделанных по аналогии среди феноменов *sui generis*. Различие имеет первостепенное значение в сравнении с идентифицирующим сходством. Например, как четко выразился Мэн-цзы, то, что отличает личность от человеческого существа, не является неким неизменным естественным даром, это обретаемое опытом и всегда индивидуальное культурное совершенствование⁴¹. Даже Конфуций, который заявляет, что не может объединиться с птицами и животными, ибо он в конце концов человеческое существо, даже он упорно подчеркивает, что будет объединяться только с некоторыми человеческими существами, только с теми, кто развит и цивилизован⁴².

Для А. К. Грэхема динамическая сила «человеческой природы» (*жэнь син*) обнаруживается в метафоре Мэн-цзы, которую он использует для характеристики понятий: растущие деревья и животные, зреющее зерно, текущие воды. Распространяя динамичность природы на человеческое существо, Грэхем проявляет определенную проницательность и корректирует свое прежнее понимание человеческой природы как «того, с чего человек начинает», которое, будучи пересмотренным, охватывает весь период существования личности. И теперь в контексте человеческой жизни природа «я» подразумевает весь процесс бытия отдельного человека. Строго говоря, личность у него не просто тип бытия, но прежде всего и главным образом — делание, созидание и лишь как производное, ретроспективное — нечто завершенное. По этой причине, во всяком случае применительно к человеческому существу, я бы усомнился в разумности перевода термина «син» как «природа». И не только потому, что такой перевод вызывает ненужные ассоциации, которые скорее относятся к космогонической традиции и волей-неволей вынуждают нас накладывать значение чуждых моделей на китайское «я», но и потому, что этот перевод не передает того смысла, что «я» — непрерывный процесс. Убежден, что следует найти более адекватный перевод «син». Во всяком случае, для человеческого существа *син* — природа «я» означает

приближение к «характеру», «личности», к «складу» человека, нежели то, что мы обычно понимаем под природой человека.

Другая опасность, на которую следует обратить внимание, возникает при частом употреблении термина «культивация», который также указывает на органическую метафору. Словом «культивация» обычно переводится иероглиф *сю*, как в термине «культивирование себя» (*сю цзи*)⁴³ или в термине «культивирование чьей-то личности» (*сю шэнь*)⁴⁴. Иероглиф *сю*, переводимый как «культивировать», чаще всего истолковывается как «наведение должного порядка» (*чжи*) скорее в социополитическом, чем в органическом смысле. Я хочу особо подчеркнуть, что культивация «я» в качестве культурного продукта допускает большую степень творчества, чем может позволить более строгая садоводческая или земледельческая метафора.

Далее Аристотелевы ассоциации с метафорой «культивация» вызывают в воображении различие потенциальности и актуальности, что не соответствует действительности. Такое различие, по сути, прогрессивно, поскольку рождает действующую формальную и конечную причину. С другой стороны, возникает закономерный вопрос относительно того, действительно ли классическое китайское представление о «я» может быть ясно понято только при обращении к систематическим телеологическим моделям. Причина, по которой телеология не подходит для конфуцианской модели, в том, что она вводит цель, которая «инструментализирует» процесс. Прогрессистские модели предполагают постоянное движение в сторону предопределенного совершенствования. Это ступень, на которой данная конфуцианская модель «я» свободна от каких-либо определенных и особых целей, что придает ей ее гибкость и дает творческий простор. Описывая возникший порядок, т. е. «я», следует различать апостериорные обобщения и целенаправленность. Вероятно, физиологические функции личности могут обсуждаться на языке некоторой телеономической, регулирующей поведение «программы», управляющей процессом и ведущей его к намеченной цели. И они покажутся целенаправленными, а значит, и телеологичными. Но именно контраст между таким запрограммированным поведением и творчеством человеческого существа ранние конфуцианцы считали специфически человеческой чертой. «Я» не считается «я» только на основе его природных функций.

Общее биологическое наследие, определяя человеческую жизнь с помощью известного круга проблем, налагает ограничения на степень различия в культурах и семиотиках, которые выразили их. Но даже на биологическом уровне есть основания соблюдать осторожность, допуская наличие

какого-либо универсального и неизменного ограничения. Как пишет Стивен Коллинз, «технологические изменения в биохимии — особенно в лабораторных пробирках — могут внедрить новшества даже здесь. Точно так же использование речи при общении людей, при взаимной идентификации и кооперации, видимо, можно рассматривать как основное препятствие. Но опять-таки технологические изменения — в прошлом переход от устной культуры к письменной, в будущем возможные трансформации неформальной технологии — могут вызвать „категориальные изменения“ у человеческих организмов, пользующихся языком... Следует опасаться слишком простой идентификации биосоциальных универсалий» ⁴⁵.

МОДЕЛЬ ЧЕТВЕРТАЯ: «Я» КАК ЧАСТЬ ЦЕЛОГО

Четвертая модель (которую я намерен критиковать), созданная для объяснения конфуцианской концепции «я», возникла как реакция на те интерпретации, с которыми мы познакомились выше, и в частности, на концепцию, которую я назвал автономной индивидуальностью. Чад Хансен хочет показать, что философский образ китайца обладает структурой «часть—целое», а не структурой «один—многие». Привожу его слова: «Разница заключается в том, что в структуре „один—многие“ единицы рассматриваются как взаимозаменяемые, фиксированные в „размере“ и связанные только внешне. Таким образом, вместе с индивидами возникает представление о фиксированной единице — атоме, кварке, личности, члене ООН и т. д. Для рассмотрения пределов отношений мы увеличим число единиц или индивидов... Контраст между западными и китайским языками можно показать на примере того, как индивидуализация связана с пониманием вещи—вида. В английском языке существительные — это единственный принцип индивидуализации. Мы рассматриваем данный вид вещей как содержащий естественные, фиксированные, функционально сходные единицы» ⁴⁶.

Хансен подчеркивает разницу между нашим индивидом, который является «одним-из-данного-вида» — автономной индивидуальностью, описанной выше, и нашим уникальным индивидом — «одним-из-данного-вида». То, что мы называли уникальной индивидуальностью, он описывает следующим образом: «Части, наоборот, бывают разной величины. Некоторые части могут быть частями частей. Можно сослаться на более или менее объемные части одного и того же целого. Палец — это часть человека, как и рука, кисть, туловище. Мереологические группы, которые не столько содержат свои члены, сколько состоят из них, тоже образуют систему „часть—целое“... У китайцев как части, так и целое конкрет-

ны; общее тоже конкретно. В своей речи мы стремимся объединить „конкретное“ и „особенное“, как и „абстрактное“ и „универсальное“. В то же время китайская противоположность части и целого находится на одном уровне (предположительно на неабстрактном)... Китайскому писателю не нужно представлять мир как набор взаимозаменяемых объектов (субстанций или частностей), которые демонстрируют свои свойства. Он может быть построен на различии между частью и целым, которые разнообразны. Часть не обладает установленной „основной“ конфигурацией, не имеет единого, неотъемлемого принципа индивидуализации. То, что считается частью в объяснительной структуре „часть—целое“, зависит от контекста»⁴⁷.

Я так много цитирую Хансена потому, что критика его позиции поможет идентифицировать элементы при построении моей модели. Некоторый парадокс здесь состоит в том, что, если мы хотим отождествлять уникальность как определяющую черту «индивидуальности», то на это можно возразить: значит, китайцы оказываются гораздо более индивидуалистичными, чем мы в соответствии с нашей моделью «один—многие». По модели «часть—целое» все части конкретны и являются «одной-из-данного-вида»; по модели «один—многие» каждая из них категориально является видом вещей, поэтому они взаимозаменяемы. Однако в случае с китайцами эта «уникальность» определяется степенью, в которой авторитет данной культурной традиции посредством стереотипов почтения существен для каждого члена общества.

Во-первых, при оценке адекватности хансеновской модели «часть—целое» критику прежде всего вызывает то, что эта модель допускает существование «целого», которое делает «часть» в определенном смысле инструментальной и подчиненной в ее отношении к значению целого. В соответствии с «эстетическим аргументом» св. Августина, мир в картинке-загадке обретает значение благодаря значению целого. Целое больше своих частей. В таком случае альтернатива заключается в том, что части — каждая из них — перспектива в аморфном поле частей, к которому они принадлежат и в котором каждая частица — тоже ее целое. При таком понимании у нас будет столько же целых, сколько и частей, и не будет самостоятельного целого.

Во-вторых, модель «часть—целое» придает части целостность, что, видимо, вводит в заблуждение. «Частичность» может, напротив, быть и фокусной и гибкой — просто отдельной условной интерпретацией среди многих других возможных. Если каждая часть имеет свое целое, то эти целые тоже являются особыми и условными.

В-третьих, модель «часть—целое» не дает должной оценки внутренней связанности частей — в том смысле, что каж-

дая часть «фокусирует» все остальные, что каждая из них предполагает наличие остальных для своего объяснения и обеспечения существования.

В-четвертых, модель «часть—целое», допуская, что целое ограничено и цельно, создает не-частную перспективу, из которой части могут быть выделены. Даже когда части условны, единое целое само по себе необходимо. Оно таким образом ограничивает творчество, что является несовместимым с понятием самогенерации (*цзыжань*). Ни синхронная, ни диахронная «целостность» несовместимы с традицией, в которой космогония недействительна.

В-пятых, Хансен не улавливает двусмысленности в том, как «абстракция» проявляется в его собственной модели. Обычное абстрагирование — это абстрагирование определенных однозначных качеств двух или более частей, которые характеризуют их как членов данной группы. Это выражение определенного качества при отсутствии конкретного объекта. Менее очевидное значение абстракции предполагает изоляцию одной части от того целого, к которому они относятся. Хансеновские «палец, рука, кисть, туловище» — избирательные абстракции частей конкретного тела. Формальные абстракции подразумевают абстрагирование от реального; избирательная абстракция подразумевает абстрагирование от возможного. Ни формальная, ни избирательная абстракции не дают исчерпывающего смысла.

И наконец, называя эту модель «система часть—целое», Хансен предполагает наличие основного и регулирующего принципа, который устраняет на этой ступени внутреннюю связанность. Его система предполагает единство, следовательно, и однозначность. Система есть универсум. Конечно, отсутствие системы не устраняет особую связанность, поскольку она определяется положением каждой части.

МОДЕЛЬ ПЯТАЯ: ЛИЧНОСТЬ КАК ФОКУС И ПОЛЕ В МОДЕЛИ «ФОКУС-ПОЛЕ»

Уже отмечалось, что, в представлении китайцев, личный, социальный и политический порядок совпадают и являются взаимообусловленными. Поэтому один из способов демонстрации модели «фокус-поле» — использование по примеру Платона аналогии с политическим порядком для описания структуры отдельной личности.

В первом томе «Кембриджской истории Китая» описана история империи Хань со времен ее возникновения при Лю Бане и до постепенного распада спустя три с половиной столетия⁴⁸. В этом томе Юй Инши для описания динамики мирового порядка типа Хань использует «пять зон» (*у-фу*).

В соответствии с этой теорией, Китай со времени династии Ся был поделен на пять концентрических и иерархических зон или регионов. Центральная зона (*дянь-фу*) была королевским владением и находилась под прямым правлением короля. Королевское владение окружали непосредственно китайские государства, созданные королем и известные как «княжеская зона» (*хоу-фу*). За пределами *хоу-фу* находились китайские государства, покоренные властвующей династией, они составляли так называемую усмиренную зону (*суй-фу* или *бинь-фу*, зона гостей). Две последние зоны отводились варварам. Варвары *мань* и *и* жили за пределами *суй-фу* или *бинь-фу* в контролируемой зоне (*яо-фу*), которая называлась так потому, что *мань* и *и* считались субъектами китайского контроля, хотя и довольно слабого. Наконец, за пределами контролируемой зоны располагались варвары *жун* и *ди*, которые, по существу, были сами себе хозяевами в дикой зоне (*хуан-фу*), где синоцентрический мировой порядок приходил к своему естественному пределу⁴⁹.

Такой иерархической схеме соответствовал и постепенно снижающийся уровень взимания дани — местных товаров и услуг — в пользу двора в центре. Хотя теория пяти зон кажется весьма сложной, тем не менее она выявляет различие, определяющее относительный фокус во «внутренне—внешнем (*нэй-вай*)» круге: «Китай был внутренним регионом по отношению к внешнему региону варваров, так же как королевская зона была внутренней по отношению к внешней княжеской зоне, а контролируемая зона стала внутренней по отношению к дикой зоне на периферии китайской цивилизации»⁵⁰.

Эта солнечная система центростремительной гармонии со стереотипами почтения, выделяющими центральный фокус, по-видимому, распространилась в китайском обществе. Конкретные функционирующие стереотипы уважения «действовали» на разных уровнях и утверждали власть в центре, формируя и приводя к фокусу характер социальной и политической организации — ее стандартов и ценностей. Этот определенный, детальный, «стремящийся к центру» фокус постепенно превращался во все более неопределенное и неструктурированное поле. Тяготение к центру таково, что с переменным успехом он затягивает в свое поле и держит во взвешенном состоянии другие центры, составляющие этот мир. И, что особенно важно, качество таких взвешенных центров весьма существенно для гармонии поля.

Чувство порядка, при котором все разнообразие и различие, характерное для многочисленных конкурирующих центров периода Воюющих царств, во времена правления династии Хань обретает гармонию, быстро распространяется в интеллектуальном мире. Интеллектуальная география «ста

школ» доциньского периода приводит к возникновению синкретической доктрины с конфуцианством в центре, которая впитывает и в какой-то степени скрывает богатство конкурирующих элементов, свойственных философии того времени. Подобный сдвиг лучше выражается на языке объединения и согласования, но не подавления.

Во II тысячелетии н. э., по мере того как центростремительный поток ослабевал и политический порядок постепенно переходил в состояние разъединенности, из гармонии возникают и утверждают себя в корне отличные центры, и то, что было их вкладом в ныне ослабленный центр, становится энергией борьбы (соперничества). То, что представляло собой сжатую спираль в раннюю эпоху Хань, стало вихрем, выплеснувшимся из разрушенного вместилища. В этот же период отмечается возрождение и состязание различных философских школ и религиозных движений, что свидетельствует о разложении интеллектуальной гармонии, управляемой из центра.

Уверен, что дальнейшие размышления приведут нас к убеждению, что идея порядка как фокуса-поля содержится именно в основополагающей конфуцианской концепции ритуально управляемого сообщества, где ритуал (*ли*), помещенный авторитетом традиции в центр, не только требует персонализации и участия, но, более того, всегда отражает особенности его участников. Точно так же степень активности или пассивности «зон» в отношении истолкования порядка зависит от ее собственных достижений и качества ее вклада. Фактически на языке этой традиции смысл ритуально управляемого общества становится буквальным с помощью образа «дифференцированного собрания (объединения), сконцентрировавшегося вокруг священного столба, воздвигнутого в центре общины» (*шэ-хуй*). Нисидзима Садао говорит нам: «Такая общинная жизнь, сосредоточенная в деревне, имеет свой религиозный центр в алтаре (*шэ*), где помещается местное божество. Есть также алтарь у государственного сообщества (*го-шэ*) и у каждого округа и района. Религиозные праздники вокруг сельского алтаря (*ли-шэ*), во время которых раздают мясо участникам праздника, помогает сплотить дух общины»⁵¹.

Ранее мы использовали аналогию с ханьским двором для прояснения конфуцианской концепции «я» как «поля из „я“», но аналогия с двором сама взята из всеобъемлющей модели семьи. «Семья» как китайская модель порядка — один из вариантов понятия последовательной центростремительной гармонии. А. Кинг убедительно доказывает, что в китайском мире все взаимоотношения семейные: «Среди пяти основных типов взаимоотношений три касаются сферы родства. Два остальных хотя и не семейные, но воспринимаются как тако-

вые. Отношения между управляющими и управляемыми воспринимаются как отношения между отцом и сыном (*цзюнь-фу* и *цзы-минь*), а между друзьями — как отношения между старшим братом (*у-сюн*) и младшим братом (*у-ди*)»⁵².

Семья в качестве сплоченной однородной «группы» определяется и фокусируется в центре, но она становится все более размытой по мере распространения — диахронно в направлении собственного происхождения и синхронно в виде общества, в котором преобладают «дяди» и «тети».

Определение личности как совокупности ролей четко выражено посредством слова «лунь» (моральные принципы) — ритуального «колеса» (*лунь*) социальных связей, которые вызывают рябь (*лунь*) на поле дискурса (*лунь*). Критика этой модели, высказанная Кингом, достаточно обоснованна. Он пишет: «Здесь следует обратить особое внимание на то, что, хотя конфуцианская этика занимается вопросом о связи индивида с другими специфическими ролями при помощи соответствующего „лунь“, проблема, как личность должна быть связана с „группой“, подробно не исследуется. Иными словами, считается, что поведение индивида ориентировано на „лунь“; однако ролевые отношения, ориентированные на „лунь“, тем не менее считаются личностными, конкретными и частными по своей природе»⁵³.

Хотя настойчивость Кинга, упорно повторяющего, что конфуцианская модель «я» построена на конкретных, специфических и дифференцированных отношениях между «я» и «другими», конечно, заслуживает уважения, однако это, по общему мнению, ограниченное «я» не полностью лишено группового чувства общности. Мы должны обратить внимание Кинга на то, что конкретность и непосредственность какого-либо определения обусловлены в этой традиции несклонностью к отрыву теории от практики. Роль — это не то, что вы «есть», а то, что вы «делаете». Кинг идет слишком далеко, полагая, что чувство группы у личности настолько размыто, что мешает рождению более широкой гражданской этики. Он заявляет: «Мне представляется, что конфуцианская социальная этика не смогла создать „жизнестойкую связь“ между индивидом и *цюнь*, т. е. несемейной группой. Суть конфуцианской проблематики заключена в том, что границы между „я“ и группой не были концептуально оформлены»⁵⁴.

Мысль Кинга об отсутствии такой связи перекликается с оговоркой Бертрانا Рассела по поводу значения семейных отношений в китайском мире: «Сыновняя почтительность и прочность семьи вообще, — возможно, самое слабое место конфуцианской этики, единственное место, где система серьезно отклоняется от здравого смысла. Семейное чувство выступает против общественного духа, и авторитет старого уси-

ливаает тиранию древнего обычая... В этом отношении, как и в ряде других случаев, для Китая характерно сохранение старых обычаев и после того, как был достигнут очень высокий уровень цивилизации»⁵⁵.

Связь, которую упускают из виду и Кинг и Рассел, выражается в том, что, хотя семья, общество, государство и даже сама традиция как расширенная «группа» или «поле» являются действительно неопределенными, подобно группе и полю, эта неопределенность абстрактной связи фокусируется и становится непосредственной при воплощении идеи группы или поля в конкретном отце, общественном представителе, властителе и исторической модели. Значение группы присутствует в моем отце, в моем учителе, Мао Цзэдуне и Конфуции. Каждый «лунь» как фокус и выражение конкретного поля ролей является голографическим, когда создает собственное поле. Хотя конкретность центростремительного центра не исключает неясности и неопределенности дефиниций «китайскости», для меня это понятие становится живым, когда оно воплощается в образе Цзэн Гофаня или Ян Ювэя⁵⁶. Тотальность — это не что иное, как полный набор частных фокусов, каждый из которых определяет себя и свое собственное конкретное поле⁵⁷.

Именно поэтому мы можем поставить под сомнение применимость «концептуального» языка для обсуждения понимания «я» у Конфуция. Понятие относится к модели «один — многие», где «я» может быть понято как имеющее однозначное, а следовательно, формальное определение. Понятие зависит от формальной абстракции. Если конфуцианская модель зависит от конкретного образа, то можно было бы допустить, что конфуцианское «я» — именно тот конкретный и детальный портрет Конфуция, который мы обнаруживаем в середине «Изречений», где каждый абзац — запоминающаяся деталь, привносимая тем или иным из его учеников, участвовавших в беседах. И этот портрет, поскольку он привлекает многих учеников и играет определенную роль в создании уникальных образов личности в данной традиции, действительно осуществляет функцию понятия.

В нашей совместной работе, названной «Размышление над Конфуцием», Дэвид Л. Холл и я доказываем преобладание того, что мы называем «эстетическим» порядком в качестве признака конфуцианской чувственности. Именно эта эстетическая чувственность, требующая особой детальности, мешает определению личности в абстрактных терминах. И нельзя считать неожиданным, что Рудольф Арнхайм в своих рассуждениях о зрительном искусстве вооружает нас словарем, применимым и к исследованию конфуцианской модели порядка. Арнхайм убежден, что природа композиции в зрительных искусствах отражает основную космологическую

концепцию: «В мировом масштабе мы обнаруживаем, что материя организована вокруг центров, которые часто отличаются преобладающей массой. Такие системы возникают всюду, где их окружение предоставляет достаточно свободы»⁵⁸.

Это явление, отмечает Арнхайд, характерно как для обширных астрономических пространств, так и для микроскопической области. Устроенный таким образом центр — это «центр поля сил, это фокус, из которого возникают силы и в котором эти силы затем сходятся»⁵⁹. Следовательно, эти центры связаны друг с другом как сумма центров, которые, взаимодействуя, создают балансирующий центробежный центр, стремящийся распределить силы своего поля симметрично вокруг собственного центра⁶⁰.

В целом можно утверждать, что каждое визуальное поле состоит из ряда центров, каждый из которых стремится использовать другие центры. «Я» как зритель является одним из центров. Общий баланс всех состояющихся стремлений определяет структуру целого, и эта общая структура организована вокруг того, что я называю балансирующим центром.

Представление о композиции, которое Арнхайд разрабатывает здесь, соответствует композиции конфуцианского «я» и различных фокусов, которые определяют этот мир.

¹ См.: *Danto A. Postscript: Philosophical Individualism in Chinese and Western Thought.— Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values.* Ed. D. Munro. Ann Arbor, 1985, с. 385.

² Лунь юй, 7/8.

³ *Hegel F. Philosophy of History.* Trans. J. Sibree. N. Y., 1956, с. 111—112.

⁴ *Munro D. J. The Shape of Chinese Values in the Eye of an American Philosopher. The China Difference.* Ed. Ross Terrill. N. Y., 1979, с. 40.

⁵ См.: *Edwards R. R. Civil and Social Rights: Theory and Practice in Chinese Law Today.— Human Rights in Contemporary China.* Eds. R. R. Edwards, L. Henkin and A. J. Nathan. N. Y., 1986, с. 44. Этот взгляд широко распространен, см. в этом же издании: *Henkin L. The Human Rights Idea in Contemporary China: A Comparative Perspective*, с. 39; *Nathan A. J. Sources of Chinese Rights Thinking*, с. 141—147.

⁶ См. его статью: *Elvin M. Between the Earth and Heaven: Conceptions of the Self in China.* Eds. M. Carrithers, St. Collins and St. Lukes.— *The Category of the Person.* Cambridge, 1985, с. 185.

⁷ *Yang C. K. Chinese Communist Society: The Family and the Village.* Cambridge (Mass.), 1959.

⁸ См.: «Лунь юй» (6/30) и «Да сюэ» как классическое выражение этой взаимосвязи.

⁹ См.: *Bari V. T. de. Neo-Confucian Individualism and Holism.— Individualism and Holism*, с. 332.

¹⁰ См.: Лунь юй 12/1:

¹¹ *Munro D. The Shape of Chinese Values*, с. 41.

¹² *Tu Wei-ming. Confucianism: Symbol and Substance in Recent Times.— Value Change in Chinese Society.* Eds., R. W. Wilson, A. A. Wilson and S. L. Greenblatt. N. Y., 1979, с. 46.

¹³ См.: Лунь юй, 12/17, см. также 13/6 и 13/13.

¹⁴ Там же, 8/13 и 15/17.

¹⁵ Там же, 1/2 и 2/21.

¹⁶ Социолог Амброуз Ю. К. Кинг доказывает это положение в своей работе: *King A. The Individual and Group in Confucianism. A Relational Perspective.*— Individualism and Holism.

¹⁷ При описании этой риторики — «народ как корни» — Натан не видит ассоциации между нею и народным суверенитетом, рассматривая народ скорее как пассивную массу, которой служат милостивые правители. См.: *Nathan A. J. Sources Chinese Rights Thinking*, с. 150—151. Традиционно тем не менее большое значение придавалось образованности правителей и чиновничества, дабы власть имущие были воспитаны в духе норм поведения и ценностей, сформированных народным опытом.

¹⁸ См.: *Li V. H. Law Without Lawyers*. Chap. 4 Boulder, 1978.

¹⁹ *Munro D. J. (Ed.) Individualism and Holism*, 4. 2.

²⁰ *Mauss M. A Category of the Human Mind: the Notion of Self* (Transl. W. D. Halls).— *Carrithers M. and al. The Category of the Person*, с. 20—22.

²¹ *Elvin M. Between the Earth and Heaven*, с. 170.

²² *Fingarette H. The Problem of the Self in Analects.*— *Philosophy East and West*. April 1979, vol. 29, № 2.

²³ Там же, с. 130.

²⁴ Там же, с. 133.

²⁵ Там же, с. 135.

²⁶ Там же, с. 136.

²⁷ Надо отдать должное Фингаретту — он определяет свою точку зрения, используя в качестве аналогии для демонстрации различия между понятием дао и его частным проявлением, различие между музыкальной партитурой и ее индивидуальным исполнением (см. также с. 137).

²⁸ *Hsün Tzu.*— *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series*. Suppl. 22. Peking, 1950, 105/29/29.

²⁹ См.: *Booth W. C. Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*. P., 1974, с. 114, 132, 134. Использование языка Бута для передачи конфуцианской модели было впервые предложено Ду Вэймином. *Weiming T. Jen as a Living Metaphor in the Confucian Analects.*— *Philosophy East and West*, January 1981, vol. 31, № 1, с. 45—54.

³⁰ *Mead G. H. Ming, Self and Society*. Ed. Ch. Morris, Chicago, 1934, с. 175, 177.

³¹ Амброуз Кинг признает эту взаимозависимость как определяющую особенность конфуцианского «я». По его словам, «необходимо отметить, что в контексте общения отношения индивида с другими не являются ни независимыми, ни зависимыми, а взаимозависимыми... Одним словом, „я“ представляет собой активную сущность, способную определять роли для себя и для других и, более того, устанавливать границы групп, для которых „я“ является центром». См.: *King A. The Individual and Group in Confucianism*, с. 63.

³² Чтобы подчеркнуть фундаментальную недискретность «я», А. С. Грэхем указывал, что в классическом языке не было различий между «я» в единственном числе первого лица и «мы» в первом лице множественного числа. Важным представляется также, если вспомнить Мида, отсутствие в этот период какого-либо четкого различия между субъективным «я» и объективным «меня». «Мы» включено в «меня».

³³ Лунь юй 12/1.

³⁴ А. С. Грэхем в рецензии на мою работу «*The Mencian Conception of Renxing: Does it mean „Human Nature“?*» справедливо упрекает меня за такое неудачное употребление слова «отношения». Он отмечает: «Что касается „отношений“, то это, без сомнения,— необходимое понятие при передаче китайской мысли, оно обычно воспринимается европейцем как касающееся скорее отношений между вещами, а не их качеств; но речь идет о конкретных образцах, а не об отношениях, абстрагированных от них, о чем Эймс хорошо знает». См.: *Reflections and Replies by A. C. Gra-*

ham.—Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham. Peru (II.), 1990.

³⁵ Действительно, понятие «воля» на Западе довольно позднее. До дискуссий Августина и Цицерона о волюнтаризме признаки присутствия такого понятия, как «воля», едва ли можно было обнаружить (A. MacIntyre's *Whose Justice? Which Rationality?*).

³⁶ Лунь юй 2/17.

³⁷ См.: Лунь юй 3/11, 5/8, 7/28, 9/8 и 13/3.

³⁸ См., например: Лунь юй 3/1, 3/2, 3/6, 3/18, 3/22, 5/25, 9/12, 12/20, 14/31, 17/17, 17/18.

³⁹ *Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. II. Cambridge, 1954, с. 18—26.*

⁴⁰ См.: *Barnes J Early Greek Philosophy. L., 1987.*

⁴¹ Мэн-цзы 4B/19.

⁴² См.: Лунь юй 18/6, также нуждающееся в определении с помощью отрывков 5/10, 4/25, 4/3 и т. д.

⁴³ Лунь юй 14/42.

⁴⁴ Мэн-цзы 7A/1, 7A/9 и 7B/32.

⁴⁵ См.: *Categories, Concepts or Predicaments? Remarks on Mauss's Use Philosophical Terminology. Eds. Carrithers, S. Collins and S. Lukes.— The Category of the Person. Cambridge, 1985, с. 73.*

⁴⁶ *Hansen Ch. Individualism in Chinese Thought. Individualism and Holism, с. 36, 41.*

⁴⁷ Там же, 36—37, 41—42.

⁴⁸ *Twitchett D. and Loewe M. (Eds.). The Cambridge History of China. Vol. 1. The Ch'in and Han Empires 221 B. C.— A. D. 220, 1986.*

⁴⁹ Там же, с. 379—380.

⁵⁰ Там же, с. 382.

⁵¹ *Nishijima Sadao. The Economic and Social History of Former Han.— The Cambridge History of China. Vol. 1, с. 522.*

⁵² *King A. The Individual and Group in Confucianism, с. 58.*

⁵³ Там же, с. 62.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ *Russell B. The Problem of China. L., 1922, с. 40.*

⁵⁶ Ян Ювэй — мой учитель и названный «отец», он учил моих лучших учеников в своем гроте в Тайбэе.

⁵⁷ Эта модель центристской гармонии довольно распространена в справочной литературе по китайской традиции. Она объясняет утверждения Мэн-цзы, что «все десять тысяч вещей находятся во мне» и «тот, кто довел до исчерпания свое сердце, постиг свою природу, а постигнув свою природу, он постиг целое» (*тянь*) (Мэн-цзы 7A/4 и 7A/1). К тому же она описывает отношение между полем (*дао*) и фокусом (*дэ*), с которыми мы знакомы по даосской космологии. Это также — введение концепции *ши ши у ай* — «поля взаимопроникающих отдельностей, в котором каждая составляет собственное целое» в Хуа-янь.

⁵⁸ *Arnheim R. The Power of the Center: A Study in the Visual Arts. Berkeley, 1982, с. vii.*

⁵⁹ Там же, с. 2.

⁶⁰ Там же, с. 5.

Перевод М. А. Султановой

Франсуа Жюльен
(Франция)

«ПРЕСНОСТЬ» КАК ДОБРОДЕТЕЛЬ: ОТ ЭСТЕТИКИ К ПОЛИТИКЕ В КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Итак, мы оставляем позади некий водоворот символов, мы вступаем в чрезвычайно обширную область, одновременно древнюю и новую, где каждое значение существует само по себе, вплоть до уникальности. С этого момента открывается новое пространство — изысканности или, лучше сказать (я отваживаюсь на это слово с риском отказаться от него позднее), пресности.

Ролан Барт. Итак, Китай?

Кажется слегка парадоксальным, поскольку противоречит принятому мнению, что пресность может оцениваться как позитивное качество. Тем не менее она представляет собой некую область сознания, где соединяются, и притом с самой древности, наиболее далекие друг от друга течения китайского умозрения — даосское и конфуцианское. Более того, добродетель пресности охватывает области культуры, предельно удаленные друг от друга, от «метафизической» интуиции относительно общего мирового процесса до оценок морального и психологического свойства, выносимых мудрецом, наконец, до сферы эстетических оценок.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ КАТЕГОРИИ «ПРЕСНОСТЬ»

Начать с того, что она лежит в основании реальности, которая в своей полноте и вечном обновлении предстает перед нами именно как пресность:

Музыка и накрытый стол
заставляют прохожего остановиться,
Тому же, что исходит от пути-дао,
свойственно быть пресным на вкус

и лишенным аромата (*дань ху ци у вэй*).
Его (путь-дао) невозможно увидеть,
его нельзя услышать,
но он неисчерпаем

(*Лао-цзы, § 35*).

Всякий вкус всего лишь в банальном смысле слова заманчив (именно эта заманчивость и останавливает «прохожего»), всего лишь внезапная и мгновенная стимуляция, которая исчерпывает себя, как только это мгновение позади. Напротив, от нас требуется оказаться за пределами всех поверхностных возбуждений или, скорее, отступить вовне, чтобы сделать для сознания возможным обладание неистощимым изобилием того, что никогда не проявляет себя до конца, никогда не становится чем-то внешне определенным, но остается скрытым как возможность и тем самым как цельность (дао).

Поскольку всякая актуализация означает ограничение, ибо являет собой исключение из всего прочего, она уже обречена быть только этим данным вкусом, замкнутым в своей отдельности, границы которой нельзя пересечь, и ограниченным ею. Наоборот, когда никакой определенный вкус не акцентирован, ценность «вкушения» выше оттого, что ее невозможно определить, она выходит за границы своих потенций и открыта для изменения. Отсюда вторая мудрость: умение наслаждаться отсутствием вкуса (*вэй у вэй* — Лао-цзы, § 63), свободно вливаясь в бесконечное течение событий (вместо того чтобы пытаться активно вмешиваться в спонтанное развитие реальности).

ИДЕАЛ ПРЕСНОСТИ У МУДРЕЦА

Однако данный идеал не есть исключительное достояние даосизма. Доказательством может служить следующий портрет мудреца, данный в одном из величайших памятников древнего конфуцианства (Чжун юн, § 33): «В „Книге Песен“ говорится: „Поверх своего парчового платья она носит простую одноцветную накидку“, и это оттого, что она не хочет выставлять напоказ нарядность первого платья. Точно так же дао мужа добродетельного, поскольку ему угодно оставаться всегда в тени, день ото дня становится все более сияющим, тогда как дао мелкого человечка, поскольку ему желательно сиять, день ото дня тускнеет. Дао мужа добродетельного пресно (*дань*), однако же никогда не надоедает: оно просто и тем не менее украшено, обыкновенно, но гармонично. Так, тот, кто видит ближнее в отдаленном, кому известно, откуда приходит ветер (как пронизывающее бытие влияние), и кто знает, как становление проявляется в том, что пребы-

вает еще в ничтожности и слабости,— он-то и может возвыситься до добродетели».

Полнота в данном сочинении предстает тем более великой и в то же время продуктивной, что не объявляет о своем существовании, но пребывает в скромности, сокрытости не по сознательному выбору смирения, а потому, что сама по себе поливалентность пресности (индивида) позволяет объять реальность в целом, соединяясь с нею в различных ее фазах. Неисчерпаемый же и всегда гармонично адекватный характер человеческого пути, таким образом, соединяется с непостижимой регуляцией космического дао.

Когда портрет мудреца входит в область психологических оценок (как это имеет место у Лю Шао, III в. н. э.), принцип пресности также лежит в основании различных приложений. В самом начале трактата «Жэнь у чжи» говорится: «В характере человека наиболее ценное качество — способность сохранять уравновешенность и гармоничность. Однако, для того чтобы характер был уравновешен и гармоничен, необходимо быть ровным, пресным и безвкусным (*пин дань у вэй*): такой характер способен к гармоническому развитию всех пяти чувств и к гибкой адаптации к любым изменениям. Вот почему при знакомстве с человеком и суждении о его характере необходимо оценивать его способность быть „ровным и пресным“ и лишь затем переходить к оценке его интеллектуальных возможностей».

Как гармоническое соотношение между различными качествами и способностями человека, пресность выражает некий оптимальный и ненавязчивый баланс, в котором ни одно из свойств не проявляется так, чтобы это могло исключить проявление других свойств, и все качества могут существовать одновременно и проявляться наилучшим образом в разнообразных обстоятельствах (см. комментарий Лю Бина: «У человека, характер которого ровный и пресный, так что предпочтение не отдается никакой особенной склонности, непременно под контролем оказывается совокупность всех способностей: он в состоянии использовать эти способности надлежащим образом, приспособляясь к любым ситуациям и не встречая препятствий»).

В плане политическом подобного рода пресность ведет к сознательному оппортунизму — принимать ли участие в государственных делах или устранившись от дел с максимальной ловкостью, соглашаясь исключительно с требованием момента; в плане этическом она позволяет достичь (превосходя отдельные добродетели) нравственности как таковой, поскольку всякая добродетель, если остаются строго приверженными ей, обедняет индивидуальность ее носителя, ведет к омертвлению субъективных наклонностей и препятствует проявлению присущего всякой реальности динамизма. Иде-

ал пресности, находимый в противоположность этому в мудреце и помещающийся как бы по другую сторону добродетелей, всегда частичных и отдельных, придает мудрецу способность к непрерывному обновлению, как это свойственно самому Небу, способность подняться над сиюминутными обстоятельствами ради достижения универсальности.

ПРЕСНОСТЬ КАК ЭСТЕТИЧЕСКИЙ КРИТЕРИЙ

От оценки пресности как психологического свойства нетрудно перейти к оценке и в собственно литературной и эстетической сфере (тем более что литературная критика в Китае рождена преимущественно традицией психологической характеристики). Уже в древнем «Трактате о музыке» («Юэ цзи») некий «привкус» (*и вэй*) простой похлебки, предлагаемой при великом жертвоприношении, сравнивается с «привкусом» или «избытком» звучания во время торжественных церемоний одного инструмента, наиболее непритязательного и лишённого оркестрового сопровождения. Результат будет тем лучше, чем в меньшей степени педалируется звучность инструмента; тональности отличаются наибольшим богатством тогда, когда они не «выжимаются» до предела, не экспонируются инструментом, когда они не актуализированы и содержательны для восприятия.

Знаменитая тема лютни, инструмента поэта (Тао Юаньмин — IV—V вв.), на котором он играет даже без струн, наиболее полно выражает высокую оценку всего имплицитного и потенциального. Следуя этой же традиции, теоретик поэтического искусства конца танской эпохи (Сыкун Ту — IX в.) воспевал «вкус, лежащий по ту сторону всякого вкуса», и ландшафт, лежащий по ту сторону всякого ландшафта. Но более всего критерий пресности как мера литературного достоинства стал рассматриваться в эпоху Сун (с XI в.), причем как проявление вдохновенности скорее в конфуцианском духе, в соответствии с идеалом простоты и древности:

Пресность, о которой говорилось в древности, — вот подлинный вкус.

Разве нуждалась похлебка, употребляемая при великом жертвоприношении, в каких-либо приправах?

Или:

Выражение отточено, чувство отличается строгостью, это простота без вульгарности,

Как древний вкус — он пресен, но не беден.

(Оуян Сю)

И в таком случае недостаток вкуса, который предполагается в связи с этой умышленной пресностью, равноценен от-

казу от слишком резкой выразительности, излишней экспансивности, красоты, которые могут оказать ошеломляющее воздействие на чувства воспринимающего субъекта, вследствие чего требуемое для преодоления этого воздействия усилие вызывает настоящее переживание в сознании, что ведет к прогрессу.

В том же случае, когда речь идет скорее о даосском или чаньском (япон. «дзэн») типе вдохновения, различающем «центр» и «периферию» одного и того же вкуса, тогда чем бледнее «периферия» вкуса, тем больше сознание стремится к тому, чтобы освободиться от поверхностных впечатлений и спонтанно обратиться туда, где потенциальные возможности вкуса представляются тем более богатыми и разнообразными, что смешиваются в пределах одного ощущения и существуют лишь в виртуальном состоянии. Ни один конкретный вкус не привлекает тогда к себе исключительного внимания и не навязывает себя назойливо, но, очевидно, «нейтральный» вкус пресности все сильнее проявляется в сознании как возможность разнообразия, освобождающая его (сознание) от всякой зажатости. Более того, речь идет не о пресности оливки, которую трудно разжевать, что относится к первому случаю (см. характеристику Оуян Сю, данную им поэзии его друга Мэй Яочэня), но о простой пресности воды, когда безвкусность ведет к ощущению изначальной ясности. Пресность есть беспримесный вкус.

Такой тип описания, впрочем, уместен и для живописи. В технике живописи пресность характеризует качество туши, сильно разбавляемой водой. В противоположность густой туши, позволяющей добиться ярких эффектов, но черпающей свою силу в основном в консистенции и лишь затем в умении художника, размытая тушь, остающаяся в принципе при том же качестве и тем не менее позволяющая достичь — ни много ни мало — вершин искусства, своей насыщенностью обязана только интенсивности проведенной линии (см., например, работы Ни Цзая или в том, что касается эстетических суждений, характерные высказывания Дай Си, Юнь Яна или Ли Жихуа).

Вопреки всякой парадоксальности этот гимн пресности составляет фундаментальную интуицию культуры просвещения — как из-за его традиционного характера, так и благодаря принципу поливалентности, пронизывающему эту культуру.

Эта традиция, без сомнения, предельно отдаляет нас от ценностей героизма и экспрессивной выразительности, которые всегда культивировались западной цивилизацией; впрочем, как и от культа похвальной умеренности и «золотой середины», которые часто служили здесь противовесом названным добродетелям энергичности и силы. И еще дальше она

отстоит от вкуса к «пастельности», или «блеклости» (как ослабленному ощущению), которую культивировал у нас с большим мастерством такой поэт, как Верлен (и которую очень хорошо комментирует Жан-Пьер Ришар).

В Китае прозрачная цельность пресности позволяет установить связь с «онтологической» нейтральностью мира (термин «онтологический» имеет здесь смысл только в связи с нашими собственными критериями) и в духе продолжения и сохранения того, что может пройти незамеченным. Это и есть динамика реальности, проявляющаяся наиболее эффективно,— движение мира, «поступок» мудреца, воздействие искусства.

Перевод Г. А. Ткаченко

Мишель Юлен
(Франция)

ПРИРОДА И КУЛЬТУРА В ИНДИЙСКОЙ ТЕОРИИ СТАДИЙ ЖИЗНИ (АШРАМА)

Предполагаю, что в общих чертах идеальная схема четырех стадий жизни, которая была изложена в первых дхарм-сутрах задолго до начала нашей эры, известна. Напомню лишь, что она касается только мужчин, принадлежащих к трем высшим «сословиям» (варнам): брахманов, кшатриев и вайшьев.

Первая стадия — *брахмачарья* — начинается, когда ребенку около 8 лет, после его «второго рождения» в результате совершения церемонии посвящения. Тогда ребенка отправляют жить в семью гуру, дабы он изучил там ведийские тексты и получил общее образование. В течение 12 лет он ведет аскетическую жизнь, во всем подчиняясь своему учителю и соблюдая полное целомудрие.

Затем он женится и становится «домохозяином» (*грихастха*). Если употребить религиозную терминологию, он теперь «тот, кто кормит все существа» (свою семью, родителей, богов, гостей, слуг), а также тот, кто исполняет «тройной долг»: жертвоприношение — по отношению к богам, рождение сыновей — по отношению к предкам, ежедневное чтение вед — по отношению к риши. Он овладевает профессией и добивается осуществления, в границах социокосмического порядка (*дхарма*), основных целей человека, а именно удовольствия (*кама*) и пользы (*артха*).

Когда дети поставлены на ноги, он становится «лесным отшельником» (*ванапрастха*). Еще не порывая полностью с обществом, он отправляется в лес и ведет там в течение многих лет жизнь, полную ограничений, практикуя некую форму религии внутреннего совершенствования.

Наконец, после церемонии прощания с миром, отмеченной символическим поглощением жертвенных огней, он становится полным аскетом, или *саньясин*ом, — безвестным человеком, обреченным на голод и холод и ищущим конечного освобождения (*мокша*).

Нельзя не поражаться контрасту между двумя первыми и двумя последующими стадиями: с одной стороны, процесс усвоения культуры и интеграции в жизнь общества, с другой — постепенный разрыв с культурой и обществом. Все происходит так, будто вторая половина жизни должна систематически разрушить все то, что было создано во время первой. Как это можно увязать с социальной и психологической точкой зрения? Существовало ли в древней Индии нечто вроде симметрии между восходящей фазой жизни и нисходящей? Изменяется ли понимание «смысла жизни» после достижения некоей высшей точки на противоположное? Мы попытаемся подойти к рассмотрению этих вопросов, отталкиваясь от понятия «обязанности аскетов», или *ятидхарма*, о которых говорится в главе VI «Ману-смрити». Там в отношении абсолютно несопоставимых фигур ванапрастхи и саньясина наблюдается столкновение между «дисконтинуалистской» логикой индивидуального освобождения и «континуалистской» логикой социального контроля. Эта структурная оппозиция внутри «нисходящей фазы» позволит нам увидеть в новом свете «восходящую фазу» и всю систему ашрам в целом.

ОБЛАСТЬ ПРЕДПИСАНИЙ И ЗАПРЕТОВ

Существует два вида правил, предписанных для аскетов. Одни определяют условия перехода в это состояние — возраст, касту, исходную «стадию жизни», ритуалы посвящения и т. д. Эту категорию мы оставим в стороне по двум причинам: во-первых, она касается тех, кто хотел бы стать аскетом, а не самих аскетов, во-вторых, — и это обстоятельство уже само по себе является знаком или симптомом — эти положения касаются почти исключительно перехода в состояние саньясина; условия же, необходимые для перехода в состояние ванапрастха, представляются более неопределенными и неформальными.

Поэтому в качестве единственно возможной области для сравнения остаются предписания и запреты, касающиеся непосредственного осуществления аскезы. Эти правила, не требуя принятия «обетов» в христианском или буддийском смысле слова, не содержат ничего произвольного (кроме некоторых незначительных фактических деталей). Они определяют образ действия, которому необходимо следовать: 1) с точки зрения ритуальной чистоты (явно связанной с питанием и уходом за телом), 2) с точки зрения равнодушного отношения к материальным благам (простая одежда и суровые условия жизни, формы религиозного нищенства), 3) с точки зрения целомудрия (абсолютного или относительного), 4) с точки зрения отказа от жизни в обществе (одиночество, ски-

тания, затворничество), 5) с точки зрения *ахимсы*, или не-насилия (по отношению к другим людям или живым существам вообще), 6) с точки зрения сосредоточения и размышлений (чтение вед, йога, медитация). На всех этих уровнях проявляются существенные различия, которые позволяют противопоставить ванапрастху и саньясина.

ГРАНИЦЫ КЛАССИЧЕСКИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Наиболее простой и распространенный способ понять стадию ванапрастха — воспринять классическое учение о четырех стадиях жизни буквально. В этой перспективе состояние лесного отшельника представляется простой переходной стадией от «домохозяина» к полному отречению. Такая интерпретация кажется вполне обоснованной, пока не дойдешь до одной детали: не вынужден ли лесной отшельник, подобно полному отшельнику, подвергать себя суровым испытаниям и отказываться от богатства и мирских обязанностей? Или, иначе, не похож ли он еще больше на домохозяина тем, что сохраняет свои ритуальные огни (или их эквивалент) и вместе с ними обязательные ритуалы (*нитьякарма*), а также тем, что продолжает вести семейную жизнь и жить в определенном постоянном месте, даже если это лесной скит?

Однако здесь возникает двоякая трудность. Если стадия лесного отшельничества действительно была бы ашрамой, то вхождение в нее, как и в три другие, следовало бы отметить специальным ритуалом посвящения (*самскара*). Однако в литературе дхармашастр нет никакого указания на подобный ритуал¹. Вступление проходило неформально, и время его прохождения было определено туманно: «Когда домохозяин видит, что у него появились морщины, поседели волосы и что у его детей (*апатъя*) уже есть свои дети, он должен удалиться в лес»². Более того, была предусмотрена возможность — по крайней мере со времени «Джабалупанишады» — непосредственного перехода от состояния ученика брахмана к саньясину, минуя две промежуточные стадии³. Напротив, необходимость в стадии домохозяина при непосредственном переходе от состояния брахмачарина к состоянию ванапрастха⁴ никогда не ставилась под сомнение.

Жизнь домохозяина и жизнь в лесу составляют, очевидно, неразрывное целое, которое следует или рассматривать, или опускать «единым блоком». Можно также отметить, что переход от состояния ванапрастха к состоянию саньяса (оно должно быть симметричным по отношению к уходу из дома в лес) организован ничуть не лучше. Например, у Ману противоречия встречаются с интервалом в несколько строк. После того как четко оговаривается, что «брахман, проводя

третью часть своей жизни в лесу, должен провести четвертую в аскетическом странствии (*праваджья*), ничем не связанный»⁵, Ману предусматривает возможность для того же брахмана начать аскетические странствия «сразу же после ухода из дома»⁶, т. е. не живя в лесу. Все это показывает, что учение о четырех стадиях жизни не имеет ничего общего с гармоничной конструкцией свободной от недостатков и, в частности, что стадия лесного отшельничества представляется в высшей степени проблематичной как по содержанию, так и по предполагаемой функции промежуточной стадии.

Мы остановились на интерпретации, противостоящей традиционным взглядам и подчеркивающей искусственный, даже ирреальный или «идеологический» характер фигуры ванапрастхи. Особенно М. Бьярдо старается осмыслить этот персонаж в противопоставлении человека-в-миру и отшельника, классическое определение которому дал Л. Дюмон. Ванапрастха — это нечто вроде «компромисса», символа, не имеющего под собой социологической реальности, но свидетельствующего об умозрительной попытке «мирских» брахманов принять на свой счет по крайней мере некоторые из авторитетных ценностей, которые демонстрировали различные категории бхикшу, садху, йогингов и другие отшельники, не принадлежащие к касте брахманов⁷. В то же время лесных отшельников из дхармашастр практически можно уподобить риши, о которых говорится в эпосе (и в последующей светской литературе). Они живут с женой и детьми в идиллическом лесном убежище (называемом ашрам) и там совершают жертвоприношения, практикуют различные формы йоги или тапаса и проявляют верность принципам ненасилия. И тот и другой типы аскетов были мифическими, но давали значительную идеологическую возможность воплотить правдоподобное, внушающее доверие, даже соблазнительное состояние между полным отречением саньясина (к чему предположительно стремились все брахманы) и относительным комфортом существования в лоне семьи и касты.

Думается, такая схема гораздо ближе к истине, чем буквальная и ортодоксальная интерпретация: персонажу ванапрастхи явно недостает внутренней логики как в психологическом, так и в религиозном плане, и его образ жизни, опирающийся лишь на дары леса, вряд ли осуществим. Не углубляясь в детали, отметим, что некоторые типичные черты ванапрастхи, а именно известная суровость или «дикость» (поистине можно так сказать) его нравов, а также неистовость его занятий тапасом, плохо вписываются в идею синтеза или нужной середины, которую это состояние, как считалось, занимает между ценностями существования в миру и ценностями собственно отречения. Итак, мы пришли к необ-

ходимости несколько изменить схему, чтобы лучше ориентироваться в деталях характерных аспектов аскезы, как она была задумана для проведения в лесу.

РАБОЧАЯ ГИПОТЕЗА

Действительно, некоторое число совпадающих признаков позволяет предположить, что древняя брахманистская мысль вовсе не выдумала фигуру ванапрастхи с целью поставить ее в положение между оседлой кастой и религиозным странствованием, а создала фигуры ванапрастхи и саньясина вместе, дабы они взаимно дополняли друг друга. Похоже, что в тот момент эта мысль вступила в противоречие с двойным требованием: принять совокупность аскетических обрядов, поистине «диких», во всяком случае неведийских, если не доведийских, и одновременно защитить установленный порядок от некоей внутренней логики отшельничества, подводящей к признанию относительности или даже полному отрицанию социорелигиозных ценностей брахманизма. Она искала решение этой проблемы в дублировании отшельничества: с одной стороны, стадия ванапрастха с отрицанием собственно культурных элементов брахманизма, но сохраняющая взамен сущность религиозных, явно ритуальных элементов; с другой — стадия саньясы, обеспечивающая практически полное отбрасывание религиозных элементов, но компенсирующая это сохранением или возрождением культурных элементов.

Эта гипотеза позволит хотя бы частично объяснить ряд деталей в дхармашастрах, которые иначе кажутся странными и непонятными. По мнению ортодоксов, состояние лесного отшельничества подчиняется принципу частичного отказа от жертвоприношения (или, если угодно, его частичного сохранения) в противоположность стадии саньясы, для которой характерен полный и решительный отказ от всякого рода ритуалов. И, конечно, тексты это подтверждают. Ванапрастхе, например, дозволяется, в отличие от саньясина, увести свою жену в лес, и это разрешение вписывается в логику жертвоприношения (известно, что яджамана, чтобы он мог быть настоящим жертвователем, должна сопровождать жена) гораздо лучше, чем в логику кармы⁸. К тому же доказано, что ванапрастха сохраняет свои жертвенные огни, что он ежедневно должен выполнять пять жертвенных обрядов (богам, риши, претам, людям и бхутам), совершать три ритуальных омовения — утром, в полдень и вечером, негромко читать веды. Саньясин от этих занятий освобожден, или они ему формально даже запрещены. Но к таким хорошо известным признакам добавляется множество других, которые (если аскеза в лесу является лишь подготовкой к саньясе либо ее смягчен-

ной формой) представляются aberrациями. В действительности, между этими двумя «версиями» отречения существует противоречие в терминах, которое поддается интерпретации лишь с точки зрения дополнительности, а не с точки зрения идеи связующего звена или постепенной эволюции.

АНТИТЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОТШЕЛЬНИЧЕСТВА

Первое противоречие (основное и порождающее все другие) касается способа жизни. Саньясин определяется прежде всего как *паривраджак*, странствующий аскет. Он ходит от деревни к деревне или от одного святого места (*тиртха*) к другому, во время странствий ограничивается пересечением леса, где располагается на ночлег. Он не склонен устраивать себе здесь постоянное жилище. Ванапрастха, напротив, избрал там себе постоянное местожительство. Он предстает домоседом, не удаляющимся от своего места проживания или от его окрестностей.

Под «лесом» (*вана*, *аранья* или *атави*) мы должны понимать не столько пространство, густо засаженное вечнозелеными деревьями («девственный лес», как подсказывает нам воображение западного человека), сколько безлюдное пространство, не отмеченное признаками цивилизации и населенное лишь дикими животными, короче говоря, «пустыню» в древнем смысле слова. «Лес, который может быть и болотом, и заросшими джунглями, начинается сразу за деревней, за последними обработанными участками земли»⁹. Он преимущественно представляет собой место, из которого изгнана всякая «культура» во всех смыслах слова. Образ жизни ванапрастхи прямо связан с этим определением — подразумевает добровольное возвращение к стадии, предшествующей сельскому хозяйству, стадии собирательства. Многочисленные тексты предписывают ванапрастхе питаться исключительно корнями и клубнями, естественно растущими из земли и собранными им самим, а также ягодами или дикорастущими злаками (нивара, сьямака и т. д.), которые он собрал вокруг своего скита¹⁰. В случае крайнего голода ему даже разрешается — это его *ападдхарма* — питаться остатками сырого мяса, сохранившимися на костях животных, убитых и наполовину съеденных хищниками. В общем ванапрастхе рекомендуется сыроедение. Какая-либо кулинарная обработка, когда она ему позволяется, должна быть минимальной и насколько возможно «естественной». Так, собранный им дикий ячмень он должен измельчить предпочтительно своими зубами, а при использовании каких-то жиров в пищу (или для поддержания жертвенных огней) надлежит извлечь их из диких маслянистых плодов¹¹.

Иными словами, его образ жизни, суровый и автаркический, исключает в принципе всякую форму религиозного нищенства. Потребность такого нищенства тем не менее иногда возникает. Это объясняется тем, что вана, аранья и т. д. во все не имеют того романтического оттенка, который придается полянам, затерявшимся в гуще тропических лесов, но означают скорее некультивированные пространства вблизи населенных пунктов. Тексты стыдливо и как бы с сожалением признают сохранение минимума контактов между ванапрастхой и жителями деревни. Однако здесь опять накладывается (навязывается) идеал декультурации, характерный для этой стадии жизни. Лишь если по какой-либо причине «плодов и корневищ не будет» (уточнение приводится у Медхатитхи), ванапрастхе разрешается просить пищу у жителей деревни. Это разрешение тем не менее соседствует со всякого рода ограничениями, чтобы сделать подобные просьбы максимально редкими. Лесной отшельник вынужден довольствоваться тем, что берет пищу «в ладони или на листья растений или в осколки глиняной посуды»¹².

Напротив, когда говорится о саньясине, речь всегда идет о милостыне — прямое следствие постоянных странствий, которые ему предписываются и которые, разумеется, не позволяют обосноваться в каком-либо естественном окружении, чтобы пользоваться его дарами. Кроме того, пища, которую он получает, — в основном приготовленная пища, и приготовленная предпочтительно на очагах брахманов¹³. Саньясин должен отправляться за милостыней, «когда дым перестал подниматься [над кухнями], когда пестики отложены в сторону и когда зола [в очагах] погасла»¹⁴. Во время поминальной еды (*шраддха*) неприготовленная пища (*амашраддха*) ему категорически запрещена¹⁵. В общем мясо и мед диких пчел (?) ему употреблять нельзя. Наконец, если ванапрастха находится, по крайней мере в том, что касается пищи, вне противопоставления «чистое—нечистое», саньясин обязан оставаться в его рамках. Так, принимая подаваемую ему пищу в ладони, он должен их очистить, поливая водой до и после принятия пищи. Кроме того, пищу можно принимать лишь в строго определенный вид посуды, предпочтительно в глиняную или деревянную, но никогда не в металлическую и непременно «без дыр»¹⁶.

Различие между предписаниями распространяются и на одежду, и на уход за телом. Ванапрастха выражает свой разрыв с цивилизацией с помощью различных внешних примет. Он ходит лохматым, поскольку не должен стричь «бороду, волосы на голове и теле»¹⁷; его нелепый наряд — шкуры антилопы, туники из коры или травяная набедренная повязка — демонстрирует отказ от такого изобретения цивилизации, как ткачество. Совершенно иная — и лучше известная —

символика одежды у саньясина. Платье цвета охры напоминает известный в Индии знак унижения, который прикрепляется к казненным преступникам; использование лохмотьев, выброшенных другими людьми¹⁸, указывает на бедность, смирение, отрешенность. Иногда он ходит даже обнаженным, что разрешается. Это символизирует наивысшую степень бедности и лишений, а не мистический «возврат к природе». Наконец, показательно, что саньясин должен стричь ногти, бороду и волосы¹⁹.

С точки зрения собственно религиозной некоторые особенности позволяют думать, что фигура ванапрастхи ассоциируется с некоторыми обрядами (хотя и в измененном виде), по существу не свойственными миру брахманов, тогда как саньясин остается ими не затронутым. Так, упражнения аскетов под общим названием «тапас» — летнее покаяние, называемое «пять огней», ношение мокрой одежды в холодный сезон, длительное стояние на одной ноге и т. п. — представляются исключительным уделом ванапрастхи²⁰. Во всяком случае, об этом никогда не говорится, если речь идет о саньясине, для которого важны только медитация, молчание, ненасилие и, самое большее, иногда пранаяма. К тому же пранаяма, думается, включена не столько в йогическую перспективу в подлинном значении слова, сколько в практику умерщвления плоти, дабы искупить невольное уничтожение саньясином мелких живых существ, насекомых и т. п.²¹.

Тот же контраст между «насилием» и «терпением» характерен для их отношения к вопросу о «религиозном самоубийстве». Ванапрастхе в некоторых обстоятельствах, например в случае неизлечимой болезни, повлекшей упадок сил²², предоставляется возможность Великого Ухода (*махапрастхана*): он отправляется в дорогу на северо-запад и идет, не останавливаясь и не принимая пищи, пока не упадет и не погибнет от голода. Напротив, саньясин, даже если его мучают ужасные боли, обязан покорно дожидаться смерти («как хороший слуга ждет свое вознаграждение»²³), которая будет для него в полном смысле слова освобождением.

РАЗВИТИЕ ОТШЕЛЬНИЧЕСТВА И СХОДСТВО МЕЖДУ ЕГО ВИДАМИ

Это изящное решение, которое благодаря определенному разделению ролей позволяет сохранить одновременно и сущность религиозных обрядов (*нитьякарма*), и совокупность ценностей, сфокусированных на дихотомии «чистое—нечистое», не может, однако, быть окончательным. Отшельничество не должно быть самоцелью. По определению, оно ведет к чему-то, а именно к «освобождению». Следовательно, каж-

дая из институциональных форм, в которых оно проявляется, должна быть проработана в соответствии с диалектикой, постоянным нарастанием требований, все более глубокой необходимостью интериоризации. Если наша гипотеза справедлива (т. е. если ванапрастха и саньясин не представляют собой один «мягкую» и переходную форму аскезы, другой ее полную и окончательную форму, а, наоборот, тот и другой являются неполными, односторонними, искусственными результатами брахманистских умозрительных размышлений, настойчиво пытающихся совместить в конечном счете несовместимые способы существования — освобождение и мирскую жизнь), то следует ожидать, что тот и другой постепенно радикально изменяются и тем самым приближаются к своему первоначальному антагонисту. Коль скоро освобождение одно для всех, кульминацией отшельничества должно быть равенство всех его форм, совместное возвышение и над ритуалами (как в саньясе), и над культурными ценностями чистоты (как в состоянии ванапрастха). Именно это мы и наблюдаем.

С одной стороны, состояние ванапрастха не так монолитно, как можно было бы предположить. В частности, его связь с ритуалом не является незыблемой и окончательной. Этому персонажу, как и саньясину, тоже позволено интериоризировать свои ритуальные огни²⁴, что приводит к исчезновению обрядов и возлияний, связанных с этими жертвенными огнями. С другой стороны, классификационный подход, столь характерный для индийской мысли вообще, приводит через дальнейшее разделение форм ванапрастхи к появлению типов, близких к некоторым типам саньясы, причем не типам обыкновенного саньясина, а кульминации этой модели.

Рассмотрим, например, классификацию, которую предлагает «Баудхаяна-дхармасутра»²⁵. Здесь лесные отшельники разделяются прежде всего на два класса: те, которые готовят свою пищу (*пачаманака*), и те, которые ее не готовят. Ясно, что вторая категория больше соответствует идеальному типу ванапрастхи, как он был определен выше²⁶. Однако эта категория имеет свою внутреннюю иерархию: «те, кто не пользуется посудой из металла» (но пользуется, конечно, посудой из дерева или глины, что характерно для саньясина), «те, кто ест руками», «те, кто берет пищу ртом», «те, кто питается водой», «те, кто питается воздухом» (т. е. совсем не принимает пищу). Этот вид классификации позволяет ванапрастхе приблизиться к саньясином как снизу, так и сверху. Снизу в том смысле, что обряды «низших» подкатегорий несут еще некоторый отпечаток культуры (приготовление пищи, использование деревянной или глиняной посуды), сверху — поскольку «высшие» подкатегории, похоже, влекут за собой возвращение к дочеловеческому (например, когда не пользуются рука-

ми, чтобы поднести пищу ко рту). Они также имеют тенденцию совпадать с наивысшими, наиболее «возвышенными» формами саньясы.

Обратимся теперь ко второй форме аскезы. Мы встречаем, особенно в эпосе и саньяса-упанишадах, различные внутренние градации саньясы, которые обнаруживают такое же симметричное движение, как и в предыдущем случае, а именно все более усиливающееся пренебрежение ценностями, связанными с противопоставлением «чистое—нечистое» и, в более общем плане, с принадлежностью к касте. Например, классификация, которую предлагает «Вайкханаса-сутра»²⁷. Она начинается с описания *кутичака*, живущих в хижине, построенной их детьми, выпрашивающих милостыню (но всегда у своих родственников) и продолжающих носить чуб и шнур, полагающиеся по рангу брахманам, а также знаки отличия, свойственные аскетам, кувшин для воды и тройной посох. Затем мы видим *бахудака* в одежде цвета охры, носящих те же аксессуары и просящих милостыню лишь в семи домах, которые должны принадлежать брахманам и «нравственным людям» (*шишта*). Они не принимают в качестве подаяния ни мяса, ни соли, ни испорченной пищи. Над ними находится *хамса*, который уже отказался от чуба и священного шнура. Он никогда не останавливается в деревне больше чем на одну ночь (в городе — пять ночей), просит пищу у людей, но тоже соблюдает многочисленные посты и обеты. В случае необходимости он способен питаться коровьим навозом и мочой. Наконец, на вершине иерархической лестницы находится *парамахамса*, который живет под деревом, на берегу реки, рядом с муравейником, в пещере или же в месте кремации. По желанию он может носить одежду или быть обнаженным, принимает всякую пищу — сырую или вареную, мясную или вегетарианскую, доброкачественную или испорченную — и от людей любой касты. Будучи в здравом уме, он ведет себя как душевнобольной, чтобы выставить себя на всеобщее осмеяние и таким образом одержать верх над своим «я». Дхарма и адхарма, истина и ложь, чистое и нечистое больше не имеют для него значения.

Эта классификация представляет двойной интерес. С одной стороны, она позволяет увидеть все ступени жизни аскетов без состояния ванапрастха, показывая тем самым, что последнее не является необходимым промежуточным этапом. Действительно, *кутичака*, который живет в хижине, построенной его сыновьями, и просит милостыню только у членов своей семьи (немного похоже на символическое испрошение милостыни мальчиком во время церемонии *упанаяна*, как ее исполняют сегодня), по крайней мере еще так же близок своей касте, как классический ванапрастха в момент, когда он должен отправляться в лес. С другой стороны, можно видеть,

что смысл продвижения в этом состоянии состоит в постепенном отказе от всех культурных привилегий стадии саньясина, вплоть до явного и подчеркнутого пренебрежения системой ценностей, опирающейся на понятие «чистое—нечистое». В этих обстоятельствах неудивительно, что крайние формы ванапрастхи и саньясы сходятся. Когда «Саньяса-упанишада» представляет нам такие персонажи, как *туриятита*, который ходит обнаженным, ест плоды, «как корова» (т. е. без помощи рук), и уже не сознает свое тело, или *авадхута*, который уже не поднимается, а лежит на спине и пассивно принимает пищу в рот, то очевидно, что эти крайние типы саньясы практически невозможно отличить от таких крайних типов ванапрастхи, как *мукхенадайян* или *тояхара*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение краткого изложения дхармашастры отмечу, что, на мой взгляд, эволюционная схема, предложенная этими текстами, не выдерживает критики. В частности, стадию ванапрастхи не следует считать подготовкой к саньясе, хотя бы потому, что возврат к более «окультуренному» образу жизни и соблюдение правил общежития становятся психологически невозможными для аскета, познавшего грубость нравов лесного существования. Как следствие «классический» саньясин сам должен быть отмечен печатью ирреальности. Тем не менее он встречается в Индии даже в наше время.

Чтобы разрешить эту трудность, мы предлагаем рассмотреть две схемы, которые отличаются по своей структуре и конечной цели, но могут в конце концов привести к одному результату. Первая соответствует больше нашей идее «религиозного призвания» личности. Она подразумевает отказ от положения домохозяина и связанных с этим культурных ценностей, что выражается в преждевременном вступлении юноши в состояние отшельника. Выражаясь принятым у брахманов языком, речь идет о прямом переходе от стадии брахмачарина к стадии саньясина. Такую возможность, как мы видели, допускает дхармашастра. Это было нормой в древнем буддизме, в наши дни — в джайнизме. И в настоящее время широко распространено в индуизме. В этом проявляется логика радикального разрыва с мирскими ценностями.

Другая схема рассматривает состояние грихастхата. В некоторых текстах даже утверждается, что стадия домохозяина — единственно подлинная ашрама²⁸. Это можно понять так: единственная, в которой можно достичь одновременно трех конечных целей земного существования: камы, артхи и дхармы. Прославление положения домохозяина вовсе не означает никакого отрицания «освобождения» как наивысшей конечной цели жизни, но оно отдалает ее достижение в не-

определенное будущее, выдвигая на первый план максимальное наслаждение настоящим бытием и подготовку его повторения в будущем в форме «счастливых возрождений». Но хозяин дома — это и тот, кто находится «посреди дороги жизни», на половине предполагаемого пути от рождения до смерти. Следовательно, можно ожидать, что обнаружится некая симметрия стадий жизни до и после этой центральной стадии. Однако классическая схема допускает две ашрамы после стадии грихастхата и только одну, т. е. брахмачарья, перед ней.

Этой явной аномалии можно дать два объяснения, которые скорее дополняют, чем исключают друг друга. Прежде всего мы хотели бы поставить под сомнение так называемый теоретический характер ванапрастхи. В современной Индии данную стадию по-прежнему можно наблюдать. Несомненно, имеется в виду мифическая фигура седовласого человека, идущего в сопровождении супруги в лес и несущего свои жертвенные огни. Но возьмем, например, делового человека, внешне похожего на европейца, который, достигнув пенсионного возраста, передает сыновьям свое дело и поселяется в хижине в глубине сада семейного владения. Отныне он будет проводить дни в молитвах, занятиях йогой и медитацией²⁹. Так ли отличается он от древнего ванапрастхи или кутичаки? Такой человек никогда не станет саньясином в строгом смысле слова, но, возможно, приблизится через все более углубляющуюся внутреннюю отрешенность к его жизненному опыту. Таким образом, речь идет не о двух разных стадиях, следующих за стадией домохозяина, а об одной, переживающей свою внутреннюю эволюцию.

Но эту аномалию можно устранить и иным способом — если предположить, что период, предшествующий брахмачарье, т. е. детство, сам по себе может быть назван стадией или псевдостадией. В действительности эти два объяснения составляют одно: существует пять стадий или, если угодно, три стадии в обрамлении двух псевдостадий. С одной стороны, симметрия между ванапрастхой и брахмачарином бросается в глаза: один получает светское и духовное образование, что позволяет ему хорошо справляться с ролью хозяина дома и пользоваться своими прерогативами, другой постепенно уходит от этой роли. И хотя оба они подчиняются строгой аскезе, ее направление диаметрально противоположно: брахмачарин воздерживается от преждевременных наслаждений, тогда как ванапрастха старается воздерживаться от всякого наслаждения. Однако симметрия между саньясой и периодом детства также вполне очевидна, хотя не так общепризнана. Часто отмечалось, что традиционно воспитание ребенка начинается в Индии очень поздно, не раньше шести-семи лет. В первые годы жизни ребенок неразрывно связан с матерью, живет в счастливом неведении запретов и дисциплины. Как

не заметить, что отшельник, дошедший до конца своего пути, тоже оторван от остальных людей и погружен в такое же неведение? Если оставить в стороне разницу их общественных положений, хотя она и велика, остаются существа абсолютно непосредственные, веселые, живущие одной минутой, в полной гармонии с окружающей природой: «Мудрец — это просвещенный ребенок», — говорил Рамдас, сам являющийся воплощением этого парадокса.

Если существует вечное послание Индии миру, то оно состоит в следующем: каждому, а не только избранным героическим «божьим безумцам» дана возможность придать смысл старости и смиренно принять смерть. Древняя схема стадий жизни, по всей вероятности, основывается на внутренней интуиции, забытой или искаженной на Западе. Психоанализ напоминает нам: «невозможно излечиться от детства» — в том смысле, что травмы, полученные в раннем возрасте, оставляют следы на всю жизнь. Индия представляет не противоположную, а дополняющую это высказывание точку зрения: детство остается в каждом из нас как нерастраченное сокровище, к которому мы можем и должны вернуться на закате жизни, поднявшись над всегда двусмысленными и опасными удовольствиями общественного бытия. В конечном счете истинное «отречение», к которому стремится уходящий в лес, заключается, видимо, в том, чтобы обрести первоначальное восхищение миром, то наивное отношение к смерти, которое присуще ребенку, только что покинувшему незримое.

¹ Напротив, «Вайкханаса-смарта-сутра», «сектантский» текст вишнуитов, допускает некий специфический ритуал вступления в состояние ванапрастха (см. доклад Г. Кола). Примечательно, что в своем комментарии к «Брахма-сутре» (III. 4. 20) Шанкара обозначает состояние лесного отшельничества непосредственно термином «вайкханаса» (Ману-смити VI. 21). Поэтому предположение Эггерса, согласно которому вначале существовала более или менее еретическая секта аскетов-отшельников, называемая «вайкханаса», и «брахманы их нейтрализовали с помощью ашрамы», следует считать весьма умозрительным (см.: *Renou L. L'Inde classique*. Vol. 1. P., 1947, с. 602).

² Ману VI. 2.

³ См.: *Kane P. V. History of Dharmaśāstra*. Vol. II. Poona, 1974. Кане ссылается на «Ману-смити» VI. 87—88, а также на Яджнавалкья-смити. III. 56, «Апастамба-дхармашастру» II, 9, 22 (7—8) и «Васиштха-дхармашастру» VII, 3.

⁴ По крайней мере, видимо, не в этом смысле следует интерпретировать отрывок из комментария Медхатитхи к Ману (VI. 9), касающийся огня Шраваника (или Шраманак), поддержание которого было поручено вдовцам «или тем, кто хочет поселиться в лесу сразу после выхода из состояния ученика брахмана». См.: Ману с комментариями Медхатитхи (Гурумандала-грантхалайя. 24. Vol. 1. Калькутта, 1967, с. 568).

⁵ Ману VI. 33.

⁶ Ману VI, 38—39. Та же двусмысленность отмечается в других сочинениях. И Баудхаяна II.10, 17 (2—6) предусматривает возможность вступления в саньясу для четырех разных категорий людей: ученика брахмана, имеющего «склонность» к состоянию отречения, вдовца, человека в

возрасте 70 лет, дети которого имеют свои семьи, наконец, ванапрастхи.

⁷ См.: L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation. P., 1981, с. 37, 67.

⁸ Именно поэтому Ману (VI. 26) предписывает ему целомудрие. В том же духе Медхатитхи, говоря о необязательном характере ухода супруги в лес, сообщает мнение некоторых комментаторов, согласно которому ванапрастха должен взять ее с собой, если она уже пожилая, и, наоборот, оставить дома, если молодая.

⁹ См. об этом: *Malamoud Ch. Village et forêt dans l'idéologie de l'inde brahmanique.*— Archives Européennes de Sociologie. 1976, XVII, с. 3—20. А также: *Zimmermann F. La jungle et le fumet des viandes.* Le Seuil/Gallimard, 1982, с. 51—77 et pas.

¹⁰ Гаутама III. 28.

¹¹ Ману VI. 17; Яджнавалкья III, 49.

¹² Ману VI. 28. Предшествующая строфа весьма примечательна: «Ему следует просить необходимую пищу для выживания лишь у брахманов-аскетов (*тапасевива випреши*) или других дваждырожденных хозяев дома (*грихамедхиш*), живущих в лесу». Следовательно, можно одновременно быть хозяином дома и обитателем леса! Здесь имеется в виду автаркическое микрообщество, состоящее из лесных обитателей, набожные жители которых поддерживают друг друга; в общем это соответствует миру риши в эпосе.

¹³ Васиштха X. 24; Баудхаяна II, 10, 57—58 и сл.

¹⁴ Ману VI. 56; см. также: Баудхаяна II, 6, 22.

¹⁵ Вайю-пурана I, 18, 17 (см.: *Kane P. V. History of Dharmasāstra.* Vol. II, Pt. 1. Poona, 1941, с. 934).

¹⁶ Ману VI. 53.

¹⁷ Ману VI. 6. Ванапрастха все же не ходит грязным, поскольку в этой же строфе ему предписывается купаться утром и вечером! Так, чисто ритуальное значение омовений вступает здесь в противоречие с логикой декультурализации.

¹⁸ Гаутама III, 17—18; Апастамба II. 9. 21 (11—12). Можно отметить упоминание в качестве исключения одежды из кожи или травы у Васиштхи (X. 10).

¹⁹ Васиштха X. 6; Ману VI. 52. Вопрос, вокруг которого идет много споров о том, должен ли саньясин продолжать носить шнур и чуб, характерные для брахманов, иного рода, ибо имеет религиозный характер.

²⁰ Ману VI. 23—24; Яджнавалкья III, 52.

²¹ Ману VI. 69—72. Именно в этом смысле Шанкара (Брахмасутра-бхашья III. 4. 20) противопоставляет тапас как «умерщвление плоти» «контроль над чувствами», приписывая первое «жителям леса», а второе — «религиозным нищим» (бхикшу), т. е. саньясином.

²² Комментарий Медхатитхи к Ману VI, 31—32. См. также комментарий Яджнавалкьи III. 55.

²³ Ману VI. 45.

²⁴ Ману VI. 24.

²⁵ Ману II. 3. 1—15.

²⁶ Отметим, однако, что первая категория сама подразделяется в зависимости от типа пищи, собираемой аскетами: едят ли они все, что найдут в лесу, или только корни, или только плоды и т. п. Одна из этих подкатегорий весьма примечательна и сближается во многом со второй категорией: речь идет о *ретовасикта* (букв. «те, кто орошен спермой»), те, кто варит мясо животных, уже убитых тиграми, волками, орлами и т. п.

²⁷ Вайкхана-сутра VIII. 9.

²⁸ См.: Баудхаяна II, 6, 17; цит. по: *Kane P. V. History of Dharmasāstra.* Vol. II, Pt. 1, с. 417.

²⁹ *Kakar Sudhir. Moksha, Enfance et société en Inde.* P., 1985, с. 80—82, где описывается подобная ситуация, наблюдаемая в Калькутте.

Перевод Е. Г. Рудневой

В. В. Меликов

ПОНЯТИЕ «СУБЪЕКТ» ТРАДИЦИОННОГО ИНДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Данная тема, строго говоря, не может быть раскрыта достаточно полно и непротиворечиво хотя бы из-за того, что культурное наследие Индии необозримо. При его исследовании, как справедливо подчеркивает К. С. Мурти, необходимо помнить, что Индия являлась и до сих пор является огромной континентальной страной с различными по своему уровню и по своему складу этнорегиональными культурами — от племенной до национально-буржуазной, — различными религиями, занимавшими и продолжающими занимать в сознании жителей этой страны первостепенное значение¹; с разветвленной и педантично классифицированной религиозно-философской традицией индуизма, буддизма, джайнизма, ислама; с чрезвычайно насыщенным культурным пространством, в котором располагаются традиционный эпос, любовная лирика, драма, своеобразная музыка, живопись, архитектура.

Вызывающее законную гордость индийцев суждение о том, что эта богатейшая культурная традиция не прерывалась в течение приблизительно тридцати веков, в целом можно считать правомерным. Если исключить из круга рассматриваемых понятий развитие индийской государственности (индуистские, буддийские, мусульманские и колониальные политико-правовые системы и соответствующие им политические доктрины), а также некоторые забытые виды искусств и наук, то можно смело сказать, что сущность индийской культуры как способности и возможности общества организовывать внешний мир в некое разумное целое не подвергалась фундаментальным изменениям. До сих пор идеи, истоки которых можно найти в упанишадах (VIII—VII вв. до н. э.), сохраняют в общественном сознании индийцев свое мифологическое, нравственное и философское значение. Некоторые из них, например представление о воздаянии и перевоплощении (*карма, сансара*), священном (моральном) космическом законе (*рита, дхарма*), религиозно-родовой, религиозно-общинной морали (варна — ашрама — дхарма), достаточно просты

для понимания; другие же — безатрибутивный Абсолют и его безлично-личная форма (Брахман, Атман), практика медитативного экстаза (*дхьяна, самадхи*), непроявленного блаженного бытия (*нирвана*) — выявляют глубокое и загадочное своеобразие индийской культуры.

В практической жизни это прежде всего означает, что индийское общество существует как бы в двух временных измерениях. В одном находится то, что принято называть «прогресс развивающихся стран», — техническое освоение природы и даже космоса, ядерная энергетика, современные системы вооружений, достижения медицины, социального планирования и пр.; в другом — жизнь, как она текла и раньше, издревле. Здесь сохранили силу законы и обычаи и 10-, и 15-, и 20-вековой давности. Точнее, для этих предписаний, табу, законов, обычаев, т. е. для самого средоточия бытия традиционного Востока, этих веков как бы не было.

Изучая динамику восточных обществ в более широком плане, можно увидеть на всем обозримом протяжении их истории действие одних и тех же культуральных парадигм, определяемых совокупностью родо-племенных и общинно-кастовых взаимосвязей; за многообразием религиозных и этнических различий, за пестротой исторического фона — сменой правящих династий, военными походами, строительством великолепных дворцов, грандиозных храмов, величественных усыпальниц, уникальных ирригационных сооружений — встают не изменившиеся в течение тысячелетий формы воспроизводства предметно-практической и духовно-практической жизни людей: одинаковый, по сути, набор сакральной символики, чувственно-сверхчувственных образов (деспот, жрец, тотем, табу), «локализованный микрокосм» (Маркс) общины (сельской, профессиональной, религиозной), сословно-мифологическая мораль.

Таким образом, существует особый тип социальной связи традиционного восточного общества, который сохраняется в той мере, в какой остались в неприкосновенности издревле сложившиеся формы воспроизводства жизни людей, общности владения землей и труда на ней.

Совмещение разнородных способов добывания пищи (охота, скотоводство, земледелие, причем земледелие является наиболее сложной и наиболее престижной формой ведения хозяйства), климато-географические условия (джунгли, разливы великих рек, муссоны, засухи и т. п.), необходимость сложных земледельческих работ, требовавших усилий всей людской общности, неблагоприятная окружающая среда (звери, пресмыкающиеся, насекомые), постоянный контакт с архаическими племенами — все это составляло совокупность факторов, которая не позволяла человеку восточного мира как в древности, так и в средние века выделиться, обособить-

ся в той мере, в какой это мог позволить себе сделать атический грек, создавший в результате «обособления» политику или полисную концепцию общественного устройства.

Эта же совокупность условий жизни являлась тем материальным субстратом, который постоянно поддерживал сохранение традиций, в определенной мере гарантировавшей выживание совокупной общности (племя, род, община). Господство «пространства» традиции, заполненного различными табуированными предписаниями, которые охватывали все без исключения стороны жизни, бесконечность и беспредельность нормы, нормативного поведения по отношению к конечному человеческому существу определяли тип мышления, циклическую форму общественного процесса, его экстенсивный характер.

Цикличность общественных процессов, их повторяемость, стереотипизация не означали вместе с тем, что древние или средневековые восточные общества были обществами примитивными. Вся история восточной культуры (индийской, китайской, арабской) с ее причудливыми, изощренными религиозными мировоззренческими системами, самобытным и ярким искусством, фольклором, глубокими наблюдениями над окружающим миром свидетельствует об обратном (хотя до сих пор в Азии на значительной части ее населенной территории продолжают сохраняться в действительном смысле примитивные племенные формы общественной жизни).

Однако оазисы древней экзотической культуры Востока, возникавшие в столицах империй, в торговых городах, в храмовых центрах, не смогли создать в действительном смысле общественно-значимого культурного субстрата, способного противостоять культуре социальной «матрицы», т. е. общине (здесь и далее мы понимаем общину в широком культурном контексте как форму организации человеческой жизни в виде культурного целого). Традиционная община, не нуждавшаяся в обмене продуктами труда и природной среды, являлась самодостаточным общественным организмом, воспроизводившим на всех уровнях дуализм своих отношений: природного и общественного, коллективного и частного, родового и семейного, деспотии и демократии, мифологического и реалистического познания мира.

Именно община (как культурно-доминирующий тип: варна, сангха, дзундзу, умма и пр.) создает архаичную цивилизацию, в которой за многообразием этнокультурных отличий мы видим устойчивые формы воспроизводства социокультурной жизни. Однажды найденная в этой цивилизации гармония между человеческим коллективом и средой обитания, между центростремительными и центробежными силами внутри самого общества направляет старания последующих поколений на ее закрепление и упрочение. Этому же служат

соответствующий подбор нравственных предписаний, их мифологизированное обоснование, ритуальное нарушение и обновление.

ПОНЯТИЕ «СУБЪЕКТ» ВОСТОЧНОГО ОБЩЕСТВА

Теперь в самом общем виде мы могли бы сказать, что субъектом восточного (традиционного) общества выступает субъект общины как типа социальной связи, как способа организации всей общественной жизни. Прежде всего этот субъект и в историческом, и в физическом, природном, пространственно-временном континууме не самодостаточен, он как бы не принадлежит самому себе, он не выделился как индивидуум и реализует себя через некоторый псевдосубъект — род, племя, общину, государство, касту, религиозную секту и т. д. Это качество субъектности лежит в основе всех глобальных культурных и исторических явлений и событий восточного общества. На нем, по сути дела, покоятся и восточный деспотизм, и знаменитый восточный мистицизм, уход от реальной жизни в медитацию, и не менее известное чувство коллективизма, взаимоподдержки, семейных и кровнородственных уз, чувство глубокой причастности к жизни своего локального сообщества (а равно и чувство отворачивания к чужому, иному), и часто интуитивное, т. е. обладающее субъективной достоверностью, но не концептуализированное, ощущение тотальности единого космического, людского и природного закона.

Утверждая, что главные свойства субъектности традиционного общества есть результат 1) невыделенности человека из окружающей его социально-природной целостности, 2) его самореализации через трансцендентный по отношению к нему псевдосубъект, мы, разумеется с сильным упрощением, решаем задачу определения типа субъектности, различимого во всем многообразии индийской культуры.

Отмечая, что основное качество субъективности в Индии коренится в типе социальных отношений, что, более того, именно этот тип социальной связи и в историческом, и в сущностном плане принципиально нормативен, мы должны наполнить это утверждение реалиями человеческого бытия, выйти, если можно так выразиться, на экзистенциальный уровень культуры, попытаться хотя бы в набросках показать ее не только социальные, но и метафизические очертания, интуиции, прозрения.

Рассмотрим более подробно на текстуальных примерах понятие «варна—ашрама—дхарма», что можно условно перевести как «священный закон, установление сословных и возрастных обязанностей», который регулировал жизнь от рож-

дения и до смерти любого члена традиционного индийского общества. Как показывают многочисленные источники, еще со времени «ариизации» Индии, т. е. приблизительно с X—IX вв. до н. э.², все общество делилось на четыре основных сословия — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Это социальное деление, как и в любом другом традиционном обществе, было мифологизировано.

По одной, наиболее ортодоксальной «версии», верховный бог Брахма (Праджapati) породил «из себя» людей. «Порождены от уст его брахманы, а кшатрии — от рук; от чресл родились вайшьи-богатеи, от стоп же — слуги-шудры» (Мокшадхарма 298, 5—6, далее М.)³. По другой, более «социальной», «этот мир без различий создал Брахма когда-то брахманским, но (со временем) окрасились варны делами» (М.188.10). Первый сюжет является явно брахманистским (жертва первочеловека Пуруши, творящего из себя самого мир), второй свидетельствует о последовательной социализации, трансформации брахманизма в индуизм, т. е. в более позднюю систему религиозных взаимоотношений. Однако важно подчеркнуть то обстоятельство, что обе версии кастовых отношений зафиксированы через некоторую аксиологическую трансценденцию⁴, гарантирующую своим таинственным всевластием их безусловное выполнение, другими словами, выполнение сословных обязанностей есть одновременно и выполнение священного закона: «Священный закон для людей — источник жизни, для богов на небесах он — амрита (напиток бессмертия); за выполнение дхармы вкушают смертные после смерти бесконечную радость» (М.193.34).

Необходимо сразу отметить, что священный закон, в данном случае дхарма, понимается в традиционном обществе как религиозный, т. е. как определенная схема спасения и избавления («Соблюдая дхарму, они очистятся от скверны и достигнут утех сердца» — М.181.18); однако толкуется он расширительно, охватывая своим воздействием как здешний, так и потусторонний мир: «Счастлив народ, когда соблюдается дхарма, а счастье народа радуется на небесах богов» (М.295.13). Таким образом, общественные обязанности, имеющие вполне реальный посюсторонний смысл, фиксируются в сознании как религиозные заслуги, праведное поведение, как запредельное знание-ценность (священный закон, который необходимо знать).

В «Ману-смрити» указывается, что священным долгом брахмана является подношение и получение даров, постижение вед, обучение других; кшатрия — сражения, защита народа, совершение жертвоприношений, чтение вед; вайшье надлежит совершать жертвоприношения, изучать веды и заниматься «делом» (разводить скот, возделывать землю, ссужать деньги), шудрам же вменяется в обязанность быть слу-

тами высших варн. В соответствии с этой традицией всякая деятельность на поприще, освященном социально-религиозным законом, поощряется. «Законы Ману», «Мокшадхарма» и другие авторитетные тексты (например, «Бхагавадгита») утверждают, что лучше своя, даже плохо выполненная дхарма, чем хорошо выполненная чужая. «Милостыня, полученная певцом (брахманом), воином захваченное в битве, добытое честным трудом вайшьей, заработанное в услужении шудрой, даже малое состояние стоит всяческих похвал...» (М.296.1—2).

Сословия (варны) и касты (джати) — более дробное деление общества — устанавливались фактом рождения, санкционировались выполнением священного закона и подтверждались разного рода возрастными обрядами, включая инициацию, распространявшуюся только на арийские сословия, т. е. на варны брахманов, кшатриев, вайшьев, представители которых и именовались дваждырожденными (двиджа). Позднее так назывались только брахманы. Однако члены всех высших каст, прошедшие обряд посвящения (обряд надевания «шнура сословия»), до сих пор формально могут быть названы «двиджа». Момент рождения, принадлежность по роду, по праву рождения к определенной общинно-профессиональной группе считался основным в социальной модели индуизма. До сих пор индусом нельзя стать, им можно только родиться, поэтому понятия «варна» и «джати» дополнялись понятиями готры и правары, своеобразными «уточнениями» генеалогического древа, закрепляющими мифологический, священный характер происхождения индуса, облегчающий ему общение с запредельными силами и их покровительство.

Первоначально слово «готра» означало «коровник», «стадо коров», позднее стало употребляться в значении «род». Первоначальное употребление показывает, что это слово относится еще ко времени индоевропейской племенной общности, поэтому оно распространялось только на высшие арийские касты. Обычно называют семь-восемь готр, или родов, происходящих от мифологических или ставших мифологическими прародителей-мудрецов (Кашьяпы, Васиштхи, Бхригу, Гаутамы и др.) «Правара» — также родовое понятие, обозначающее родственную близость клана (готры) к другим родам. Всякий уважающий себя брахман, например, в ежедневных молитвах просил покровительства не только у своего мифологического предка, но и у своих «правар», столь же могущественных махариши, с которыми его готра состояла в родстве.

В текстах часто встречается упоминание рода («суровый подвижник из рода Кашьяпу», «великий молчальник, потомок Гаутамы» и т. п.), и практически во всех авторитетных источниках подчеркивается его значение. Так, в «Бхагавад-

гите», одна из главных установок которой заключается в противопоставлении более предпочтительной сословной по сравнению с родовой моралью, в первой главе мы читаем (1.40—43) ⁵:

С истреблением рода гибнут
неизменные рода законы;
если же гибнет закон, то род весь
погружается в беззаконье.
С воцарением беззаконья
развращаются женщины рода;
когда женщины рода растлились,
наступает всех варн смешенье.
Варн смешенье приводит к аду
весь тот род и губителей рода,
ибо падают в ад их предки
без воды и без жертвенных клецок.
Так злодеи, рода убийцы
и виновники варн смешенья,
растлевают и каст законы,
и законы вечные рода.

Эти строки Гиты, несмотря на то что они противоречат основной идее эпоса, утверждавшего бесстрастное выполнение кастового долга (в данном случае обязанности и права кшатрия убивать и быть убитым в честном бою), свидетельствуют о стремлении сохранить род и его неизменные законы и вообще сделать все возможное для упрочения существующего порядка, ибо всякое значительное его изменение, по мысли человека традиционного общества, могло привести только к ухудшению. В индийских текстах часто встречается предупреждение против беспорядков, анархии, упадка власти, при которой неизбежна «матсья-ньяя» (повадка рыб), когда сильный пожирает слабого.

Кроме понятий «варна», «джати» (иногда это слово употреблялось и для определения большой патриархальной семьи или небольшой общины), «готра» и «правара» в социальном мире индуистского космоса была еще одна «дхарана» (закреп, удержание), обеспечивающая его общественный порядок, общественную гармонию, а именно «ашрама» (стадия жизни), которая определяла строгое следование правилам поведения, целям на различных этапах жизненного пути. Понятие «ашрама» включало четыре основных состояния: брахмачарин — ученик, грихастха — домохозяин, полноправный член общества, ванапрастха — лесной отшельник, саньясин — святой странник.

Последние две ашрамы — период отшельничества (ванапрастха) и странничества (саньяса) — можно было бы объединить, однако в текстах эти ступени жизни обычно разводят. «Лесные отшельники (ванапрастха) — это те, что следуют закону... что странствуют в отдаленных лесах... совершают

подвиг (тапас), покинув деревню, одежды, избыточные наслаждения; очень скудно питаются лесными кореньями, плодами, травами, листьями... лежат на земле... песке, пепле; покрывают тело травой... отпускают волосы на голове, бороде... ногти... очистясь, они отдыхают; перенося зной, стужу, дожди, ветер, они сплошь покрываются трещинами, различными воздержаниями, упражнениями... причастные Брахману, они возносят тела» (М.192.1). Жизнь саньясина еще более сурова и соответственно еще более «священна». Саньясины, «освободясь от огня (очага), имущества, жены, обрядов, с рамен своих иго привязанности сбросив... странствуют. Они равнодушны... к тройственной цели существования, смотрят одинаково как на врага, так и на друга... всему сущему они не угрожают ни словом, ни мыслью, ни делом. Бездомные, они выбирают для ночлега горы, пески, корни деревьев, храмы... [саньясины] должны существовать тем, что положено... в чашу для милостыни». Они освободились «от вождения, гнева, гордости, жадности, заблуждения, ропота, обмана... желания нанести вред другим» (М.192.3). «Молчальник, который странствует, ни одному существу не внушает страха, сам никого не боится». Саньясин, «подобный угасающему бездров огню... достигает мира Брахмы» (М.192.3, 6).

Итак, член традиционного индийского общества был включен в определенный неизменный социальный порядок по признакам родства, профессионально-сословных обязательств, а также ритуально-нормативного поведения посредством различных обрядов и установлений: так, вначале он был учеником, потом «очистившимся» (*снатака*), затем после женитьбы домохозяином, главой семьи и в конце жизни отшельником, странствующим аскетом. При этом он должен был неукоснительно следовать законам своей касты, а также с помощью приблизительно четырех десятков обрядов (*санскара*) обязан был сохранять ритуальную чистоту и поддерживать свое единство с миром богов и предков. Полная норма ритуально-кастовых дефиниций (а сюда необходимо добавить и космогонический закон реинкарнации, действию которого «подчинялось» все живое во вселенной) включала все жизненное пространство индивида — от теряющегося в глубине времен мифологического предка к строго градуированным императивам сословно-общинной жизни и далее к бесчисленным *джанак* (воплощениям в животных и людей) либо к выходу из сансары, избавлению от последующих рождений.

Эта грандиозная система нормативности, возникшая как необходимость осознания человеком своей борьбы и сосуществования с окружающим его миром и друг с другом, выросла из мощного мифологического основания и охватывала причудливую совокупность мифоносных архетипов, табуизи-

рованных ценностей, и без преувеличения гениальных прозрений и интуиций, касавшихся микрокосма человека и макрокосма вселенной⁶.

Остановимся коротко на двух важных моментах, непосредственно касающихся проблемы субъекта. Выше уже приводились две шлоки о возникновении мира и его устройстве. По сути, они в мифологизированной форме выражают две объяснительные схемы совокупности нормативных долженствований. Первая, более архаичная, является универсальной для всех традиционных людских общностей. В соответствии с ней мир создан определенной высшей силой (в данном случае Праджапати). В принципе он неизменен или подлежит циклическому возрождению и угасанию; человеческая природа, человеческие качества не зависят от самого человека (т. е. он не является самодостаточным индивидом), а суть следствия божественного волеизъявления (Брахма изначально создал существа, качественно отличные друг от друга). Божественная воля выражена в священном законе, нарушение которого вызывает беспорядки в мире. Именно поэтому «от голода к голоду, из муки в муку, от страха к страху, от смертей к смертям идут ничтожные грешники» (М.181.3). Вместе с тем праведники, соблюдающие священный обычай, могут рассчитывать на различные формы воздаяния. «На северном склоне Химавата (Гималаев)... чистый, прекрасный, кроткий, желанный есть мир, именуемый потусторонним. Здесь пребывают безгрешные, пречистые, незапятнанные люди. Безбедственные, полностью покинувшие заблуждения, жадность» (М.192.8,9).

Из этой чрезвычайно простой и доступной объяснительной схемы следуют по крайней мере два важных вывода: во-первых, для человека традиционной культуры как члена праксеологического и практического сообщества мир, в котором он живет, преддан в виде запредельного знания (например, таинство творения, путешествие души в запредельном, во время сна, после смерти и т. д.). Это знание о мире в принципе не может быть понято, но оно может быть объяснено, усвоено, использовано, поэтому мир не нуждается в осознании в смысле исследования. Во-вторых, стратегия выбора человеком своего места в мире прежде всего зависит от того, каким способом он расшифровывает запредельное знание о мире, от того, насколько успешно сможет вписать свою человеческую самость в систему взаимоотношений, приданных различным сакральным символам, кодирующим запредельное знание о мире. Человек практически должен был показать, насколько его поведение, поведение единичного субъекта, общественно валентно, насколько оно соответствует общепризнанным ритуальным образцам, поведению нормативного идеала.

Грубо говоря, мир был понятен, освоен, доступен человеку как мир его социально-нравственной и религиозной роли, а человек рассматривался как таковой, только будучи хорошим, достойным, т. е. как нормативно-ценностный субъект. В переводе на язык примеров индийской культуры это означало, что мир кшатрия-воина и мир шудры-слуги были *различными* мирами и кшатрий, например, мог существовать постольку, поскольку он оставался либо становился образцовым, нормативным кшатрием (шудрой, брахманом, вайшьей и т. д.).

Таким образом, естественная склонность человека организовать мир как некое разумное целое проявлялась в традиционной культуре как закрепление в виде ценностей и сакральных знаний определенных объективно-человеческих качеств, как представление о мире, в котором ценность—норма—знание существовали в нерасчлененном единстве. По всей видимости, это нерасчлененное единство складывалось на довербальном (либо невербальном) уровне. Во всяком случае, после того как были вербализованы его природные и общественные истоки, этот ценностно-праксеологический и нормативный комплекс существовал в течение довольно длительного времени только вербально — как изустная передача культуры.

В силу того что знание о мире представлялось как запредельное знание, а нормы и ценности даны в трансцендентном априори, единичный субъект не имел возможности сколько-либо заметно изменить взаимосвязь составляющих комплекса, несмотря на то что его компоненты подвергались постоянной инструментализации: знание о мире усваивалось, использовалось, ценности сводились к уровню одобренных норм, нормы существовали как множество; запредельный характер знания «поддерживал» сакральность ценностей и священную неизменность норм, и наоборот. Именно взаимодействие внутри этого комплекса (знание—ценность—норма), так же как изустность культурной традиции и множественность норм, в значительной мере предопределяли неоднородную гибкость, пластичную жесткость индийской культуры, которая, естественно, раздражала первых серьезных западных ученых, справедливо не усматривавших в этой культуре системы в европейском смысле слова. Позднее исследователи установили подобие системности индийской, а в более широком смысле вообще традиционной культуры в цикличности ее самодвижения (но не развития), которое характеризуется ритмом, как бы переданным тремя тактами: соблюдением ценностной нормы, ритуальным отказом от нее, восстановлением прежней нормы.

Описанный выше праксеологический и нормативный аксиологический комплекс, отражающий принадлежность к тра-

диционной общности, соответствующим образом определял установки единичного субъекта, его видение действительности. Здесь мы вправе говорить о формировании нормативно-аксиологического субъекта⁷, соотносящего суждение о мире не с самим собой, а прежде всего с некоторым идеальным, образцовым субъектом, представляющим коллективную видовую норму, видовой оптимум. В интересах коллективной общности нормативный субъект обязан был испытывать психологические переживания, «заданные» видовым сообществом. Говоря о том, что нечто является красивым, нравственным, хорошим, единичный субъект испытывал либо приписывал себе психические переживания, связанные с объектом оценки в той мере, в какой эти переживания должен был бы испытывать идеальный субъект, представляющий собой видовой оптимум как в эмоциональной, волеизъявляющей сфере, так и в сфере познавательных способностей⁸. Реальный субъект обязан был представлять видовой оптимум, и оценки, даваемые им, т. е. все «подлинные оценки», должны были иметь характер повелительного наклонения, нормативной посылки либо в скрытом виде содержать призыв к членам сообщества соответствовать идеальному субъекту.

Именно поэтому традиционная культура истолковывает различные индивидуальные качества, дифференцированные социальные роли как видовые, оптимальные, и, наоборот, в качестве индивидуальных она рассматривает все нормальные видовые качества человека как члена сообщества. Таким образом, «отвечая» на вопрос, что есть человек, традиционная культура рисует нам образ не интеллигибельной человеческой абстракции, наделенной формальными признаками либо личностной экзистенцией⁹, а образ индивидуума, отмеченного определенными биологическими и социальными качествами, соотношенного с различными этико-эстетическими требованиями. Например; «Бхагавадгита» как бы отвечает на данный вопрос так: «Человек — это Арджуна, смелый, справедливый герой, воин, бесстрастно выполняющий свой долг, верный бхакт (почитатель) истинного всемогущего бога».

Типология нормативного субъекта традиционного индийского общества в определенной мере выявляет гармонию между человеческим коллективом и средой обитания, центро-стремительными и центробежными силами внутри этого общества. Вместе с тем понятие такого субъекта нельзя полностью отождествить с понятием субъекта общины, представленной в самом широком социально-культурном контексте. Мы не можем этого сделать по той простой причине, что человеческое сообщество не в состоянии существовать только как сообщество нормы в виде человеческого термитника, в котором расписаны все роли и долженствования. История индийской культуры дает практически идеальный образец нормы, одна-

ко она предлагает также различные варианты нарушения и возврата к норме, отторжение и разрушение ее. Искусство здесь демонстрирует примеры художественного творчества, которое в интересах общей стабильности отвечает на одни и те же вопросы и в котором процесс воплощения образа предстает в виде пунктуально выполняемого ритуала. Например, в классической индийской литературе образ любимой девушки (описание ее лица, волос, фигуры, характера, происхождения, поведения и т. п.) насчитывает около полусотни обязательных компонентов. (Аналогичные примеры строжайшего выполнения канона можно найти в любой восточной классике — прозе, поэзии, живописи, скульптуре и пр.) В соответствии с этой установкой искусство формируется как умение правильно воспроизвести нормативный код, как максимально возможное сближение мира образа и мира значений, складывающегося по мифологизированной парадигме отношения к реальности.

Одновременно с этим искусство (прежде всего как деятельность человеческой фантазии, как мечта о мире) и интеллектуальное освоение действительности (прежде всего религиозно-философские системы в их становлении, в процессе их возникновения) предлагают противоположные подходы к оценке экзистенциального статуса человеческого бытия как борьбы за выход из кодовых ограничений, из-под опеки нормативных долженствований.

Индийская религиозно-философская традиция (в значительной степени вообще восточная религиозная традиция) истолковывала выход за пределы кода как избавление от мирских обязанностей, как освобождение («Не возвращаются вновь, о Партха, освободившиеся от недуга сансары» — М.195.3), прежде всего освобождение от страдания и печали («...не оглянувшись уходит свободный и так покидает печали, как с ветки, упавшей в воду, вспорхнув... улетает птица» — М.219.50).

Избавление от страданий представлялось возрождением в некоем ином «беспечальном» качестве, например уходом в странники, отшельники, молчаливники (саньясин, ванапрастха, муни), выходом из цепи рождений (освобождение от сансары), новым, «благодатным» рождением (как, например, в буддийской танке: «Дорога вся в лунном серебре, родиться бы еще сосною на горе»¹⁰).

Часто под избавлением подразумевалось слияние с Абсолютом, возвращение в конечную реальность (человеческая душа — атман, пуруша — считалась частью Абсолюта-Брахмана). Вот как описывается путешествие души во время сна, когда она могла вернуться в первоначальное состояние слияния с Брахманом: «Тело сразил сон, а Он (Пуруша) без сна глядит на спящее тело; источающий свет, Он возвраща-

ется в свое родное место, золотой Пуруша, одинокий лебедь» (Брих.-уп. III.3—11,12).

Тема «освобождения», избавления, в том числе от забот этого мира,— ведущая в религиозной культуре Индии. С психологической точки зрения понятно, почему «Мокшадхарма» (т. е. «Закон освобождения») указывает на то, что через равнодушие к миру (*нирведа*) нужно познавать нирвану (утишение деятельности, блаженное и великое Ничто); «отбросив всякие заботы, через равнодушие к миру брахман достигает Брахмана как счастья» (189.17)¹¹. В системе тотальных долженствований человек неизбежно испытывал равнодушие и даже отвращение к тем социальным образцам, которые он искренне оценивал как подходящие. Феномены «ложного сознания» в той ситуации, когда личность не может проявить себя так же достойно, как какая-либо из предписываемых ей образцовых фигур, известны практически в каждом обществе. На Востоке эти явления не были случайными потому, что они получали постоянную социальную «подпитку», ибо традиционалистская культура существовала не только в своей основной нормативной модификации, но и как нормативно-маргинальная культура, культура «нарушения нормы».

Здесь мы подходим к еще одному определению субъектности в Индии, которое может дополнить его нормативно-аксиологическую интерпретацию, а именно к понятию маргинального субъекта, также выражающего себя, свое отношение к миру и с помощью запредельного знания, священной истины о мире, и через известный подбор трансцендентных ценностей. Если быть точным, то в основе субъектной маргинальности тоже лежит нерасчлененный комплекс знание—норма—ценности, но это сочетание проявляет себя как отрицательное, деструктивное по отношению к главному комплексу долженствований.

В чем социальная причина этой деструктивности? Ответ может показаться парадоксальным, но истоки деструктивной маргинальности, стремления «декодировать» норму коренятся в самом типе объекта традиционного общества, а именно в общине. В процессе своей социализации она, являясь строго нормативным и, более того, деспотически-нормативным социумом, создает довольно значительные группы маргиналов, для которых нормативно-аксиологическое знание, пестуемое и лелеемое традиционной общностью, перестает быть приемлемым и понятным, т. е. утрачивает свой основной статус—общественную валентность.

В реальной жизни это осуществляется двумя главными способами. Первый заключается в «упорядочении» демографической ситуации внутри общины по мифологизированному образцу отношения к действительности. Община выталкивает

всех ненужных, лишних для нее людей, оформляя это как священную обязанность своих членов. По сути дела, третья и четвертая стадии жизни индуса, о чем упоминалось выше, т. е. состояния ванапрастхи и саньясина, и есть закодированное выталкивание лишнего населения. Тексты ясно показывают это: отшельники, «покинув деревню, одежды, наслаждения, скудно питаются... лежат на земле, перенося зной, стужу, дождь, ветер... они сплошь покрываются трещинами... совсем иссушают плоть, кости, кожу; освобождаясь от очага, имущества, жены, обрядов... странствуют». «Бездомные, они выбирают для ночлега норы, пески, корни деревьев»; питаются тем, «что положено в чашу для милостыни», в результате чего, «подобно угасающему без дров огню», они «достигают мира Брахмы», т. е. переходят в мир иной, что в таких условиях жизни вполне закономерно. Община довольно безжалостно избавлялась не только от стариков, но и от других ненужных ей категорий людей — больных, умалишенных, преступников, вдов и т. п.¹²

По всей видимости, эта практика была общераспространенной, ибо в текстах часто можно встретить пожелания такого типа: «Старцев, больных, голодных, гонимых тайными врагами сверх сил надо одарять имуществом, даже из запасов» (М.234.14). С современной точки зрения подобная практика (именно ее результаты в общественном сознании Гегель в свое время определил как «мир мечты», «вечное блуждание», «счастье, воздвигнутое на безумии»¹³) была, безусловно, бесчеловечной, достаточно вспомнить обряд сати — самосожжение вдов.

Вместе с тем ряд факторов — климатогеографические, психологические, способность природного человека вести дикое существование, вообще понимание им природного мира и адекватность этому миру и др. — помогли маргиналам выжить и создать в процессе вторичной социализации интересный и необычный культурный субстрат.

Другой способ организации маргинальной культуры определялся спецификой городской среды на Востоке — сосуществованием множества общин, объединенных тремя доминантами городской жизни: военной, религиозной и торговой. В это атомизированное городское сообщество довольно легко вписывались религиозные и парарелигиозные общины аскетов, отшельников, странников, селившихся на городских окраинах, неподалеку от храмов, дворцов раджей, пересечения торговых путей, в рощах у монастырей. Как справедливо писал о культурной деятельности маргиналов известный исследователь Индии А. Бэшем, «аскетам в первую очередь, а не ортодоксальным жрецам-брахманам обязаны своим развитием и распространением новые учения. Одни аскеты вели образ жизни психически больных людей... Другие... занимались

самоистязанием: сидели у костра на солнцепеке, лежали на гвоздях и колючках...

Однако наибольшее влияние на развитие философской и религиозной мысли оказали аскеты, не столь крайние в своих обетах, которые занимались в основном психическими и умственными упражнениями, медитацией. Часть из них жила уединенно на окраинах городов и деревень, часть объединялась в группы под руководством старейшего. Были и такие, которые бродили по стране нередко большими группами, просили милостыню и объясняли свое умение всякому, кто готов был их слушать, а если попадался соперник, то старались победить его в споре»¹⁴.

Индийский мистицизм, аскеза, отшельничество в историко-философском контексте получили различные оценки — от сугубо отрицательных, гневных (Гегель) до чрезмерно положительных, даже восторженных (Шопенгауэр). Отвлекаясь от эмоциональных смыслов, обычно вкладываемых в понятия «мистицизм», «аскетизм», «отшельничество», мы в данном случае должны подчеркнуть следующее. Во-первых, эти феномены были частью довольно широкого культурного движения (нетрудно найти аналогии в любой национальной традиции). Во-вторых, само движение задавалось механизмом взаимодействия нормативности и маргинальности в традиционной культуре (т. е. эти явления суть эпифеномены того, что мы здесь называем «маргинальной культурой»). В-третьих, несмотря на переходный, идеальный характер движения, несмотря на то, что в условиях социальной нормативности оценка его могла быть сведена к отрицательной (маргиналы выступали и как почитаемые наставники, мудрецы, и как общественные изгои, парии), маргинальная культура играла существеннейшую роль в формировании мировоззренческих установок не только индийского, но и всего цивилизованного мира на разных этапах его развития. (Достаточно сказать, что все великие религиозные учителя — Будда, Махавира, Иисус, Мухаммад и др. — были «представителями» маргинальной культурной среды.)

Постараемся теперь выявить некоторые наиболее важные черты той субъектности, которая разрабатывалась в рамках маргинальной культуры индийского общества. Для этого обратимся еще раз ко второй, более «социальной» шлоке о сотворении мира: «Этот мир без различия создал Брахма когда-то брахманским, но делами „окрасились“ варны» (М.188.10). В этой шлоке также обосновывается первенство знания, полученного трансцендентной редукцией самого бытия (нерасчлененный трансцендентный комплекс знание—норма—ценность), и так же как в первой шлоке о сотворении мира, эмпирическая проверка знания о мире вытесняется интуитивным контактом с универсумом объективных качеств.

Однако здесь по сравнению с первой шлокой космос подвержен изменениям; неравенство, существующее в обществе, обосновывается поведением людей в предшествующих рождениях (*джанака*) — самые «праведные» в прошлом рождении в данной жизни соответственно занимают наиболее почетное место, а «наказанные» получают место в самом низу социальной иерархии.

Противоречие между «быть» и «долженствовать» снимается здесь с помощью механизма «социальной надежды», позволяющего человеку верить в конечную справедливость общественного порядка, в неизбежное для всего живого воздаяние и отмщение. В основе этого механизма лежали учение о карме (букв. «деяние», «деятельность», «работа»), или «закон» кармы, которые были приняты либо рассматривались как существенные всеми религиозно-философскими течениями Индии. В соответствии с этим законом, распространявшимся на все живое в мире, действия и поступки человека оценивались в некотором запредельном пространстве священного закона и в зависимости от состояния и качества кармы, т. е. энергии поступков, душе отводилось место в иерархии всего живого в мире — от муравья до брахмана.

Эта довольно экзотическая и простая схема поддержания социальной справедливости отвечала (и продолжает отвечать) духовным запросам подавляющего большинства индусов. Главное — сделать все возможное, чтобы «энергии поступков» (кармы) «накапливалось» как можно меньше. Для нормативного субъекта это прежде всего означало скрупулезное и бесстрастное, лишенное каких-либо личностных, эмоциональных переживаний выполнение своих общинно-кастовых обязанностей.

Согласно индуистской этике, карма являлась неизменной, вечной категорией: «Как среди тысяч коров находит свою мать теленок, так следом за совершившим идет ранее совершенный поступок» (М.181.3). Причем неизменность и неизбежность поступка ограничивались не только прошлым либо моментом совершения (что было бы естественно с нашей точки зрения), но и будущим: «поступок выполняется сотворенным», «уже убитого убивает убийца», — утверждают и «Мокшадхарма» (224.10—14; 16), и «Катха-упанишада» (2, 19), и «Бхагавадгита» (II.19), тем самым подчеркивая безразличие космогонического закона (рита, дхарма, Брахман, Кала и пр.) к закономерностям пространственно-временного и причинно-следственного континуума. В деятельностном плане этому соответствовало довольно парадоксальное требование — праведный индус должен был бесстрастно выполнять свой долг, не заботясь о результатах работы, о плодах затраченных усилий. «Кшатрий должен убивать, не думая о последствиях» — этот нравственный императив Гиты

возмутил в свое время Гегеля, увидевшего, насколько эта мораль противоречит христианскому мировоззрению.

Для маргинального субъекта, стремящегося к абсолютно-му освобождению, абсолютной религиозной заслуге, абсолютно-му выходу за пределы нормы, следование космогоническому закону означало прежде всего самое радикальное избавление от кармической энергии поступка: «Успокоив сознание и тем от *плохих* и *хороших* поступков отказавшись, не смыкая глаз, мудрец испытывает вечное блаженство» (М.187.31) ¹⁵.

Что в данном контексте означает «успокоить сознание» (*читта*)? Во-первых, особую психотехническую практику, разработанную в результате умственных упражнений и медитаций аскетов и впервые систематизированную в «Йога-сутрах» Патанджали. Для маргинального субъекта именно йога (или ее аналоги в других регионах) была наиболее эффективным инструментом остановки всякой деятельности, прекращение всех видов жизненной активности, вплоть до ритуального самоубийства в состоянии глубокого медитативного экстаза (*самадхи*) ¹⁶.

Во-вторых, и это кажется нам основным, фраза «успокоив сознание и тем от плохих и хороших поступков отказавшись» выявляет одну из главных черт маргинального субъекта, высвечивает его психологический облик. «Успокоить сознание» для маргинала, стремящегося к выходу за пределы нормативности, означало прежде всего отказ от каких-либо *привязанностей* в мире. «Сладко спит отрешенный, без надежд, без средств, без цели. Поэтому отвращенья к миру достигает ищущий счастья» (М.177.14). Максима «ищущий счастья достигает отвращенья к миру», наиболее подробно разработанная в буддийской традиции как концепция освобождения от страданий (*дуккха*) через умиротворение, отказ от желаний, тесно связана с другим, таким же парадоксальным с европейской точки зрения заключением: «Как не видно следа рыб в океане и птиц в поднебесье, так не видно следов тех [мудрецов], что идут по истинному пути» (М.181.19).

«Отрешиться от надежд», «угаснуть», «умиротвориться», прекратить всякую деятельность (не действовать, не наносить вреда, не страдать), «равнодушно взирать на врага и друга, на мать и отца», «не оставлять следа в мире» — таковы нравственные императивы праведного поведения истинно мудрых (*сатвика*), постигших «невождедеющего» Атмана и тем самым сводящих к минимуму энергию кармы, что, в свою очередь, должно привести к выходу из круговорота рождений, т. е. к абсолютному выходу за пределы нормы.

Таковы в самом сжатом виде две основные формы субъектности традиционной индийской культуры, понятые и примененные здесь как гносеологические абстракции.

В заключение хотелось бы высказать несколько соображений более общего и более гипотетического свойства. Проблема субъективности, поднятая в статье, имеет два выводных решения, которые, в свою очередь, могут послужить основой для дальнейшего рассуждения.

Первое решение имеет отрицательный результат. Традиционные культуры, традиционные способы организации мира как разумного и духовного целого не вырабатывают субъекта в онтологическом смысле, т. е. личностно-свободного, рационально мыслящего, ответственного человека, который, по мнению Фихте и Гегеля, мог свободно и разумно построить свободное и разумное общество. (Другой вопрос, насколько вообще это реально и возможно ли соединение идеи и бытия.)

Это не означает, что в традиционном обществе вообще не было индивидов, мыслящих свободно, разумно, ответственно. Например, то, что Будда отказывался от обсуждения метафизических проблем, а говорил о человеческом счастье и несчастье, свидетельствует, что он мыслил свободно, разумно, ответственно. Но даже на мышление Будды, при всей незаурядности его личности, культура накладывала свои репрессалии.

Свобода, разум, ответственность суть внутренне присущие человеческой природе свойства, однако их проявления и их формы зависят от физических и культурных ограничений существования. Потенция свободы, разума, персоналистской ответственности принадлежит к родовым характеристикам человека, но реализация этой потенции представляет культурный процесс, т. е. формируется и зависит от способа организации мира как разумного и духовного целого, которым руководствуется общество. Разумно, ответственно мыслящие индивиды должны были либо приспосабливаться к традиционной общности, либо покинуть ее.

В традиционной культуре человек осознавал себя через псевдосубъект (общину, касту, род, племя, государство и т. д.), наделяя псевдосубъективность духовными свойствами — разумностью, ответственностью.

Второе решение заключается в том, что традиционная культура давала человеку свое общностное, общинное понимание свободы, ответственности, разума, субъективно аналогичное личностному. По-другому и быть не могло, поскольку традиционная культура, выдержавшая испытание временем, объективно отвечала и человеческой природе, и природе вещей, какой бы объективно неразумной и антигуманной в своих проявлениях эта культура ни была.

Отнимая личностную свободу, традиционная общность предоставляла человеку ощущение раз и навсегда установ-

ленного порядка, единственно возможного, традиционного места в мире, подчиненности закону, чувство освобождения по отношению ко всему, что непосредственно не включено в мир культурной общности. Ответственность перед общиной освобождала от ответственности за остальной мир. Ограничения, накладываемые на личностный разум мифологией, предполагали вместе с тем использование коллективного разума общины, ее памяти, опыта, т. е. объективно расширяли границы личностного разума.

Соответственно синтетическим выводом нашего исследования мы могли бы считать то, что традиционная общность предлагала свои понятия свободы, разумности, ответственности, но эти понятия были принципиально не личностны, не индивидуальны. Они носили матричный общностный характер и закреплялись в сознании процедурой мифомышления.

Думается, допустимо было бы высказать суждение и о том, что принцип нормативного и маргинального в культуре является универсальным.

Человечество как родовое сообщество, существуя в определенных пределах, не знает, каковы эти пределы, хотя постоянно пытается преодолеть их путем разнообразных интеллектуальных проектов наук, искусства и пр. Нормативное выполняет функции поддержания уже известных пределов, тогда как маргинальное имеет целью выйти за эти рамки и совершить «окультуривание» пределов, т. е. понять и овладеть еще не понятым и неизведанным.

С этой точки зрения наиболее совершенным и разумным представляется такое сообщество, которое в состоянии установить гармонию, конвенцию нормативных и маргинальных субъектов, ассимилируя при этом маргинальный культурный опыт.

¹ См.: Murty K. S. *Philosophy in India. Traditions, Teaching a. Research*. Delhi, 1985, с. 205.

² Возможно, подобное деление существовало и раньше, в культурах Мохенджо-Даро и Хараппы, т. е. в III тысячелетии до н. э.

³ Авторитетный текст «Мокшадхарма» дается в основном в переводе акад. Б. Смирнова. Там, где переводы различаются, текст сверен с оригиналом.

⁴ Брахма-Брахман. Многозначие термина *brāhman-brahman* демонстрирует одно из свойств восточной культуры: приращение и ассимиляцию многих элементов. Слово «брахман» имеет как минимум четыре значения: *Brahman* (ср. р.) — высшее безатрибутивное начало, Абсолют (Ниргуна Брахман); *brahman* (м. р.) — высший Бог, творец, Брахма (Праджапати и др.); *brāhman* (ср. р.) — священная книга, книга ритуалов (например, «Айтарея-брахмана» и пр.); *brahman* (м. р.) — брахман, жрец, член варны брахманов, дваждырожденный (двиджа), наставник (гуру), мудрец (риши), молчальник, аскет (муни), певец священных гимнов.

⁵ Перевод В. С. Семенцова. См.: Семенцов В. С. *Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике*. М., 1985, с. 148.

⁶ Достаточно вспомнить открытие древнеиндийскими мыслителями понятия нуля, генетически связанное с концепцией нирваны, физическую и умственную практику йоги, идею невреждения, ненасилия (*ахимса*), ставшую впоследствии основным компонентом в политической борьбе Махатмы Ганди за освобождение Индии.

⁷ Правильнее было бы сказать «нормативно-аксиологический и нормативно-праксеологический», однако для удобства мы будем говорить в дальнейшем о нормативном субъекте, имея в виду, что в основе его сознательных связей лежит нерасчлененный комплекс знание — норма — ценность.

⁸ Например, в древнеиндийском обществе шудре было запрещено читать и слушать веды. Шудра к возможности чтения вед шудрой относится с отвращением, опосредуя это отношение через образ идеального шудры, который с отвращением «относится» к возможности чтения вед шудрой.

⁹ Хотя в традиционной культуре встречается и формально-рациональное, и экзистенциальное определение человека. В этом случае она «отрицает» саму себя, создавая подлинные шедевры человеческого духа. «Отклонения» помогают созданию маргинального пласта в культуре, культуры «нарушения нормы» (см. дальше).

¹⁰ Цит. по: *Builer-Jeits J. W. An Approach to Boudhist Tanka. L., 1897, с. 113.*

¹¹ Брахман — Высшее, Единое, Абсолют, здесь может рассматриваться как мистический экстаз, мистическое озарение, брахман-жрец расширительно — «ищущий святую истину», «священное всеединство мира».

¹² Скорее всего к этой категории в традиционных обществах могли быть отнесены и люди особых способностей, особого душевного склада, наиболее одаренные в умственном и психическом плане. И принц Гаутама, основатель буддизма, и Махавира, основатель другой неортодоксальной религии Индии — джайнизма, променяли свое царское происхождение на жизнь странников, искателей святых истин, на обретение духовной мудрости.

¹³ *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 2. Zpz., 1919, с. 344, 346, 355.*

¹⁴ *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 263—264.

¹⁵ Йогину запрещалось спать, так как во время сна его душа могла «оскверниться» действием.

¹⁶ Здесь имеется в виду аутентичная йога (в отличие, например, от секуляризованных учений йоги на Западе) — универсальная психотехническая и поведенческая практика для всех религиозных учений Индии (и региона буддийско-индуистского влияния), насчитывающая более сотни модификаций и несколько тысяч различных приемов и упражнений. Для аутентичных форм йоги ритуальное самоубийство либо состояния, подводящие к нему (*дхьяна-самадхи*), были признаны наиболее желательными, высшими состояниями. Секуляризованная йога ставит перед собой другие задачи (например, поддержание здоровья, аюрведическая практика), равно как и йога реформированного индуизма. Вместе с тем первый реформатор йоги Свами Вивекананда (1863—1902) в возрасте 38 лет добровольно ушел из жизни, «введя» себя в состояние самадхи. Подробнее см.: *Меликов В. В.* Неоиндуизм: протяженная двойственность. Религиозные, философские и социально-политические интерпретации Вивекананды и Ганди. — *Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.*

О. В. Мезенцева

ПРОБЛЕМА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Деятнадцатый век для Индии — век близкого знакомства с культурой европейских стран, век узнавания научных и философских идей, выработанных на иных теоретических основаниях, и «примерки» этих идей к своим потребностям. Начало XIX столетия ознаменовалось первыми шагами на пути освоения ценностей европейского мира, которые просвещенными умами Индии признавались более передовыми, чем собственные, попытками напрямую отказаться от элементов своего наследия ради овладения достижениями Запада.

Но уже конец столетия демонстрирует совсем иную ситуацию. Были созданы прочные теоретические основания для выражения потребностей общественного развития средствами собственного, а именно ведантистского концептуального аппарата, поставлен вопрос о синтезе культурного наследия Востока и Запада. Когда в 1914 г. на политической арене Индии появился М. К. Ганди, ревизия многих фундаментальных положений средневековой индийской мысли была уже закончена. Ганди сосредоточился на проблеме, важной для его времени, — проблеме методов национально-освободительного движения. Сама же теоретическая база, на которой покоится гандизм с его идеалом ненасильственного действия как доминантой всего учения, была разработана в XIX в. Как раз тогда была дана развернутая критика тех общеонтологических позиций и этико-социальных импликаций веданты, которые не увязывались с новыми общественными потребностями.

Мы хотим проследить становление теоретических оснований для новых подходов к интерпретации деятельности человека как одной из трех главных характеристик его существования (деятельность, мышление, нравственность) в Индии прошлого столетия. В то время был выдвинут и теоретически оформлен идеал активного индивида, ответственного за все, происходящее в мире, и поставлен вопрос об условиях, обеспечивающих проявление его деятельной сущности.

Понятие «действие» (или «деятельность», «деяние») обозначается в индийской религиозно-философской мысли сло-

вом «карма». Тем же словом обозначается и закон причинно-следственной связи (закон кармы): ни одно деяние в универсуме не проходит бесследно. Человек рассматривается как часть данного мира, подверженного действию этого универсального, всеохватывающего закона, сопоставимого с законом всемирного тяготения. Действия в индийской традиции понимаются широко — как любые физические, физиологические, биохимические и пр. действия, а также малейшие подсознательные процессы в глубинах человеческого «я». Бытие уже есть действие, вне его существование немислимо.

Закон кармы объясняет различия, присущие представителям единого человеческого рода, будь то в естественной или социальной сфере. Этот закон снимает проблему добра и зла, ключевую в западной культуре. Согласно индийским теоретикам, они неотделимы от мира бытийности, присутствуют в нем словно свет и тень; дихотомия добра и зла снимается только в мокше. Рождение и смерть человека расцениваются как два равнозначных состояния, т. е. сама проблема существования и смертности осмысливается специфически. Высшая ценность не в жизненном процессе, а в приобретении совершенства, возможного только за пределами данного мира. Соответственно проблема свободы воли (важная в европейской культуре, пронизанной христианскими идеями бессмертия души, самоценности и однократности человеческого бытия) в индийской традиции имеет иное решение. Свобода понимается как свобода выхода из мира, в котором непременно действует закон причинной зависимости. Подчиненность причинно-следственным отношениям, временным и пространственным характеристикам уничтожается в мокше; это и означает полную и всеобъемлющую свободу.

Человек в индийской религиозно-философской культуре — психофизическая сущность, соединение природного и внеприродного, вечного, и конечного духа и тела. «Новое» рождение не есть повторение индивида со всеми его предшествующими качествами: происходит перегруппировка компонентов для постепенного продвижения к духовному совершенству. По закону кармы человек — одновременно и творец и творимое, субъект и объект действия — объект действия своих же прошлых деяний и субъект творения следующего состояния. С трансцендентной точки зрения его жизнесуществование во всем разнообразии деятельности (хозяйственной, познавательной, репродуктивной, игровой и пр.) — это непрекращающееся преобразование самого себя. Модификация Абсолюта через движение, самореализация духа, психофизического источника бытия составляет содержание и цель этого движения, которое может быть остановлено в мокше. Соответственно состояние «освобождения» — это тождество субъекта и объекта, творца и творимого, это отсутствие движения.

Неверифицируемость закона кармы делает его догматом веры. Индийский историк философии С. Н. Дасгупта писал: «Насколько я помню, попытка глубоко и всесторонне доказать правомерность положения о законе кармы в индийской философии никогда не предпринималась... Закон кармы привнес с собой много непроверенных положений, и никогда не проверялось, достоверны они или нет... Поэтому доктрина кармы — не предмет философского анализа, а положение веры... Теорию перерождений, теорию кармы и теорию мукти можно считать тремя наиболее важными догматами, принятие которых привело к тому, что индийская философия была поставлена на службу этике и религии»¹.

И все же, как и многие другие фундаментальные религиозно-философские доктрины, закон кармы амбивалентен, поскольку он — закон человеческих действий и его нельзя отделить от всего круга вопросов, связанных с осмыслением жизни человека. Многие важные вопросы нерешаемы без обращения к этому закону. Можно ли посредством действия выйти за пределы мира, в котором действие обязательно, т. е. можно ли действием преодолеть необходимость действия? До какой степени в самосозидающую, самостроительную деятельность человека вовлечен природный мир и способствует ли он (или, напротив, препятствует) деятельности человека? Обладает ли индивид определенным набором прав в качестве субъекта действия, нарушать которые никто не должен? Нужно ли стремиться к согласованной деятельности людей, и если да, то на каких основаниях? Какова мера автономности, самоопределения, ответственности и инициативы человека? Может ли он быть средством для достижения чьих-то целей? Число таких вопросов можно увеличить. Ясно, что проблема имеет много аспектов — от теоретико-познавательных до этико-социальных. Учение о карме можно использовать и для оправдания сложившейся социально-политической системы, и для теоретического обоснования ее неприятия. Опираясь на него, допустимо защищать сложившиеся типы жизнедеятельности и добиваться их отмены. Закон кармы будет укладываться в учения, ограничивающие человеческие возможности, и в учения, провозглашающие их расширение. Иначе говоря, решение фундаментальных вопросов философского и социологического порядка в индийской философии непременно вовлекает в круг анализируемых проблем и проблему человеческой деятельности.

В классических даршанах, особенно в веданте, санкхье, йоге и мимансе, этой проблеме уделяется большое внимание. Школы пользуются единым понятийным аппаратом, разработанным главным образом в веданте и мимансе. Действия классифицируются по разным признакам: ритуальные, неритуальные; обязательные, необязательные (т. е. совершаемые

только ради блага деятеля); те, что «уже дали плоды», те, что «еще не дали плодов», те, «плоды которых проявят себя в последующих рожденьях»; те, что проделываются телом (купания, ритуалы, слушание священных текстов и пр.), манасом (медитация), буддхи (утверждение истины), чувствами (восхваление бога); рассматриваются побуждения к действиям; последние квалифицируются соответственно трехгунной природе человеческого естества и пр.

Вместе с тем, поскольку не совпадают онтологические и гносеологические позиции классических даршан, немаловажные различия отмечаются в понимании многих аспектов человеческой деятельности. У каждой философской системы своя специфика, в каждой свое понимание соотношения мира и бога (если он признается), души и тела, свое представление о том, что есть мокша. Решения веданты, санкхьи и йогии заметно отличаются от решения мимансы: в этой системе под деятельностью понимается ведийский ритуал, исполнение которого дает особую силу, особую потенцию (*апурву*). Мимансаки не постулировали идеи божества, поскольку не считали, что действия направляются богами, и потому главенствующее место отводили ведам, безличным источникам всех знаний и предписаний для выполнения ритуала. В санкхье признается наличие двух вечных и независимых сущностей: Пуруши (чистого сознания, лишённого деятельного начала) и пракрити (наделенной неисчерпаемой энергией, но лишённой сознания). Воздействие Пуруши на пракрити приводит к возникновению мира путем модификации последней: свободный и вечный Пуруша соотносит себя с материальным началом, тогда как на онтологическом уровне индивидуальная душа — не деятель, а «свидетель действия», ибо чистое сознание не может быть деятельным по своей природе. Задача человека, т. е. индивидуальной души, наделенной телом, состоит в том, чтобы преодолеть «неразличение», ошибочное смешение «я» и «не-я».

И мимансаки и санкхьяики подвергались критике со стороны адвайтиста Шанкары (VIII—IX вв.), не принимавшего их теоретические построения. Сам он полагал весьма важной проблему человеческой деятельности и решал ее в контексте своего учения о трех уровнях бытия. Человек, согласно адвайте, — это уникальная психофизическая сущность (*джива*), и деятельность — ее отличительная характеристика (Брахмасутра-бхашья I.1.4). Она не может не действовать, но это действие считается таковым, если рассматривать его изнутри феноменального мира. С точки же зрения Высшей реальности, оно иллюзорно, как «иллюзорна» вся бытийность: оно не затрагивает Брахмана, который, по определению, есть [чистое] бытие, сознание и блаженство. Высшее бытие не «становящееся», а «существующее», но скрытое завесой майи.

Вовлеченность человека в мир через деятельность есть «связывание его узами кармы с феноменальным миром». Соответственно мокша для Шанкары — это «осенение», что нет ни действия как такового, ни мира множественности предметов и явлений, ни «самости, ни желания» — причин действий в феноменальном мире. Из-под власти закона кармы человек не может выйти до того самого мгновения, пока не поймет (в акте интуитивного прозрения), что он ошибался, приписывая бесконечному, ничем не ограниченному Брахману атрибуты конечной материи. Все преобразования с точки зрения Высшего бытия — та же самая «видимость», формулирует Шанкара основания своей теории причинности (*виварта-вада*), комплекс феноменального бытия ошибочно принимается за истинный, и истинное знание не является эмпирически верным представлением (Брахма-сутра-бхашья II, 1.8—9; 18—20; 26—29; Бхагавадгита-бхашья IV, 18 и др.).

Веданта оказала огромное влияние на всю философскую культуру Индии, и неоведантизм стал ведущим направлением философии в новое и новейшее время. Представление о Брахмане как о конечной реальности и Атмане как ее спиритуальном аспекте разделяли все мыслители неоведантистской ориентации. Ломки традиционного сознания не происходило, но одновременно с новой реальностью осмысливалась собственная история, в том числе и история философии.

Многие неоведантисты вначале находились под влиянием Шанкары, но позднее отказались от ряда его основоположений, в частности от его понимания онтологического статуса материи по сравнению с сознанием. На их взгляд, материя не должна противопоставляться Абсолюту в его трансцендентном аспекте, поскольку в таком случае проводится жесткое разграничение мира материального и мира спиритуального и снимается ценность первого. Адвайтистское решение соотносительности реального и явленного, действительного и мнимого воспринималось как ложное и «опасное» с точки зрения ориентации человеческого поведения. Так, Р. М. Рой (1772—1833) писал: «...молодые люди не станут более полезными обществу, признав ведантистские доктрины, которые учат, что все видимые предметы в действительности не существуют и что раз отец, брат и т. д. не являются реально существующими, к ним, следовательно, нельзя испытывать настоящей привязанности; чем скорее мы освободимся от них и покинем мир, тем лучше»².

Во второй половине XIX в. выдвигаются идеи, элиминирующие онтологические обоснования шанкаровского решения проблемы человеческой деятельности. Не знание в его специфическом понимании, а деяния человека объявляет Свами Дайянанда Сарасвати (1823—1884) «средствами освобождения». Его учение опирается на веданту, но включает элемен-

ты реалистических школ санкхьи и вайшешики. Свами Дайянанда формулировал мысль о наличии трех вечных, безначальных, независимых, всегда наличествующих вместе сущностей (Бога, индивидуальных душ и материи) и трактовал видимый мир не как иллюзорный, не имеющий в себе оснований для своего бытия. Напротив, мир существует реально; более того, Бог сотворил его из материи (подобно тому как ремесленник делает вещь) «ради великой любви к людям»: «Творческая сила Бога находит свое полное выражение в творении универсума. Вкусить плоды действий индивидуальных душ — тоже цель его творения»³. Само понятие «деятельность» несет в его учении главную смысловую нагрузку: для Дайянанды «деятельность есть вечное свойство вечной дживы»⁴ в противовес Шанкаровскому пониманию природы души человека как недейтельной с трансцендентной точки зрения: «Тот Брахман, который по самой своей природе не является ни субъектом действия, ни вкusicелем [плодов действия]... тот Брахман есть я сам, поэтому я никогда в прошлом не был ни субъектом, ни вкusicелем [плодов действий], я не являюсь таковым в настоящем и не буду таковым в будущем...» (Брахма-сутра-бхашья IV. 1.13).

Укорененность неоведантистской мысли в основных структурах традиционного мышления не препятствует осознанной и целенаправленной переработке наследия. И у Свами Вивекананды (1863—1902) не шанкаровская майя-вада повторяется во всей ее полноте. Он не поддерживает положение о том, что неизменная субстанция универсума являет собой нечто отличное от феноменального мира. В конструировании картины мира он соединяет две теории причинности (виварта-ваду из адвайты и паринама-ваду из санкхьи) и обосновывает манифестацию Брахмана в материальный мир. В воззрениях Свами Вивекананды Брахман эволюционирует, «разворачивается» по той же самой схеме, по которой в санкхье модифицируется пракрити. «Все разнообразные формы космической энергии,— пишет он,— такие, как материя, сознание, сила, интеллигибельность и так далее,— есть *модификация* этого космического сознания (курсив наш.— О. М.)»⁵. Реальное для него и есть явленное, спиритуальное и материальное едины; эволюция мира сменяется инволюцией, мир то «разворачивается», то снова «вбирается Брахманом»⁶.

Важно, пожалуй, что в учении Вивекананды снимается свойственная Р. М. Рою и Свами Дайянанде острота противостояния онтологии шанкаровской адвайты. У него сохранялось то, что заставляло его предшественников отвергать теорию трех уровней существования: в его построениях проводится идея онтологической, гносеологической и этической ценности видимого мира множественности. Но изменение общественной ситуации к концу прошлого века определило бо-

лее «сглаженный» подход к учению Шанкары. Конструируя иную картину мира и места человека в нем, Свами Вивекананда неизменно называл себя последователем Шанкары.

Уже в начале XIX столетия был поставлен вопрос о мире, в котором человек живет и действует, теоретически обосновывался ценностный сдвиг от негативного восприятия мира к позитивному, и неудивительно, что вопрос, чем должен руководствоваться человек в своих действиях, пересматривался тоже. «Что делать и что не делать, знают только шрути, и попытки опереться в этих вопросах на человеческий разум бесплодны», — формулирует Шанкара (Брахма-сутра-бхашья III.1.1). Неоведантисты, безусловно, не отрицали ценности шрути и основанных на шрути дхармашастрах. Выбор тех или иных вариантов действия, реакция на сложившуюся ситуацию осмысливаются в соотнесенности с «гунным строением природного мира»: человеческая общность извечно разнородна, разнообразна и разнохарактерна. Действия людей изначально разные и не могут быть иными: они разнятся в той степени, в какой различны люди; люди же различны в той мере, в какой их телесная природа обусловлена их действиями в прошлых рождениях.

Согласно учению о гунах, особенно обстоятельно разработанного в санкхье и йоге и усвоенного другими даршанами, все объекты мира (а значит, и телесное естество человека) изначально наделены свойствами трех элементов, трех гун. Из гун состоит материя, и, хотя сами по себе они не воспринимаются, их существование доказывается следствиями, результатами их действий. Каждая гуна имеет свои характеристики: под саттвой понимается компонент пракрити, которому присущи легкость, удовольствие, чистота и блеск; раджа определяет деятельное, побуждающее начало; тамас соотносится с пассивностью и противодействием саттве и раджасу, он препятствует движению, приводит к инертности, замешательству, лени. Все гуны существуют только вместе, причем каждая из них стремится подчинить себе оставшиеся две. Природа материального зависит от того, какая гуна доминирует в объекте.

Неоведантисты отнюдь не идеализировали человека и разделяли воззрения представителей классических учений по этому вопросу. Трактовка Шанкарой «гунного естества человека» (Брахма-сутра-бхашья I.IV.3 и др.; Вивекачудамани 110—121) мало отличалась от интерпретации, к примеру, Свами Дайянанды или Свами Вивекананды⁷. Многообразное проявление сочетаний гун определяет разность характеров, нравов, темпераментов людей. Самосознание человека как ограниченного природным естеством есть условие его существования, а желание существовать — основа его желания действовать. Мышление, действие и нравственность вы-

ступают взаимопроникающими характеристиками индивида. Между ними не только прямая зависимость (например, ясно, что действие можно предвидеть, зная намерение человека; мышление, с другой стороны, обнаруживает, выражает себя в действии), но и более тонкая связь. «Правильное» мышление ориентирует человека только на праведные поступки, а многократно повторяющееся правильное действие способствует «очищению» мышления. Неоведантисты не оспаривали традиционного понимания целостности человека и необходимости правильности в «мысли, слове и поступке». Новшество появляется тогда, когда они интерпретируют понятие «правильное», во-первых, и ставят вопрос о предпосылках, без создания которых это действие не совершается, во-вторых.

Вера в ценность шрути и у Шанкары опирается на надежный интеллектуальный фундамент: поскольку «заблуждение» заставляет человека приписывать субстанциям те свойства, которыми они не обладают, «очищение» ума, «четырёхсторонняя подготовка ума» формулируются в качестве обязательных условий постижения Брахмана. Соответственно предназначение дхармашастр есть подготовка ума (путем последовательных переходов человеческого естества к «саттвическому») к состоянию, когда усвоение высших истин станет возможным. Предписания шастр — это мерило действий, беспрерывно совершаемых человеком в этом мире.

Неоведантисты разделяли отправные ведантистские представления об исходных принципах пребывания человека в мире и его «трехгунной природе», поэтому закономерно, что их поиски обоснований новых стандартов человеческой деятельности сосредоточились на определении критерия достоверности прочтения священных текстов.

Сам корпус священной литературы перестал восприниматься как вечный и непогрешимый источник истин: все в нем ставится теперь под контроль рационального и нравственного. Р. М. Рой замечал, что к познанию первоосновы мира можно прийти и на основании «правильного умозаключения»⁸; Свами Дайянанда Сарасвати резко порвал с традиционной интерпретацией ведийских текстов, назвав «словом Бога» только самхиты (ведийские гимны), поскольку они, на его взгляд, не содержат ничего, что противоречило бы нормам логического рассуждения, принципам нравственности и здравому смыслу⁹. Доминантой интерпретации священной литературы объявляется возможность их понять, степень правомерности отнесения их к таковым определяет сам человек.

Авторитет их вовсе не отрицался, но его ослабление рассматривалось не просто как допустимое, но как необходимое. Соответственно и текст дхармашастр становился открытым и для сомнения, и для теоретически аргументированного неприятия. Возвышение роли человеческого сознания при вы-

боре ситуационного решения, на чем настаивали все неоведантисты, — естественное следствие стремления к ограничению права авторитета. Деятельность, опирающаяся на «ложное знание», пишет Свами Вивекананда, губительна для человека: приводит его к отчуждению от Бога и от самого себя как носителя «высшей», внеприродной сущности. Страна, продолжает он, переживает состояние инертности, апатии, бездействия, ибо эти дхармашастры привели ее к летаргии¹⁰ — действие сведено к минимуму, и вместо продвижения к духовному совершенству и полной свободе человек, напротив, уподобляется тем «червякам и пиявкам», о которых в упанишадах говорится как о тех, кто «не имеют права на второе рождение» (например, Чх.-уп, V.10.8); они не приближаются к мокше, не подпадают под действие закона кармы «и умирают как червяки каждый день»¹¹.

В учении Свами Вивекананды при внешне традиционной аргументации доминирует преобразовательское начало. Он озабочен тем, что человеческий коллектив утрачивает собственно человеческие характеристики и способен утвердить в себе темное, слепое, инертное, безынициативное начало. Последовательно проводится мысль о том, что индивид осуществляет свою деятельность в обществе и потому общество ответственно, если он лишается возможности действовать так, как подобает человеку.

Автоматическая, универсальная реакция на окружающий мир, напоминает Вивекананда, не присуща человеку, поэтому жесткая система социальной организации ведет к утрате собственно человеческих характеристик — свободы действия и мышления; только человек наделен разумом, и только человеческому коллективу свойственна рациональность¹². В этом залог его существования, ведь «в животном мире превалирует инстинкт; но чем дальше продвигается человек, тем больше показывает он свою рациональность»¹³.

Доминирование не осмысленных индивидом идей и представлений, заключал Свами Вивекананда, по сути, лишает его способности к деятельности. Там, где нет свободного мышления, нет рационального действия. Там, где мысль убивает действие, исчезает человек в подлинном смысле слова. Такое рассуждение подготавливало и вывод: причина бедственного положения страны в том, что в ней господствует «ложное знание» об условиях, необходимых для человеческого действия; его защищают «фарисеи индуизма», вводя в каждодневную практику все виды тирании в «форме учений о парамартхике и вьявахарике»¹⁴, т. е. разработанной Шанкарой теории разных уровней существования. Они привели почти к полному прекращению собственно человеческой активности и преобладанию в стране темных, инертных людей, с трудом вписывающихся в человеческое общество.

Неоведантисты разделяли традиционное понимание того, что потенциально каждый индивид может достигнуть высшей свободы: он должен знать пути к этому, он может понять обоснованность именно такого решения и в силах провести в жизнь избранный путь «выстраивания самого себя». Поскольку человек может стать «совершенным», его неотъемлемое право — осуществлять беспрепятственно приближение к высшему благу. Но так как он лишь в потенции способен к полной и совершенной свободе, но не реализовал ее (и не может реализовать), пока находится в земном мире, от него нельзя требовать исключительно высоконравственных и в полной мере разумных поступков. В том мире, где действуют законы причинно-следственных связей, человек подчиняется этим законам в полной мере, он осознает себя как «самость», обладающую «желанием», и именно «самость» и «желания» руководят им. Соответственно предписания «священного писания» необходимы ему: это тот авторитет, который помогает принять правильное решение во всех ситуациях.

Возникает вопрос: что считать «должным» действием? Ясно, что речь идет об общественном регулировании, социальной организации. Для тех, чья природа насыщена гуной саттва, строго говоря, нет ни мира, ни общества, и они не нуждаются в предписаниях. Предписания нужны тем, в чьем естестве переплетаются гуны раджас и тамас. Именно они составляют основу общества. Именно им предназначены дхармашастры. Неоведантисты разделяли традиционное положение, согласно которому общество не имеет никакой иной цели, кроме собственного нормального функционирования и создания условий для продвижения человека к «осознанию своей истинной природы». Оно не ориентируется на идеал воображаемого общества; идеальным должно быть не будущее, идеальным должно быть уже сегодняшнее общество.

Таким традиционным тезисом неоведантисты подкрепляли неприятие современного им общественного устройства. Сложившаяся ситуация, по Свами Дайянанде, препятствует тому, чтобы каждый прочитал ведийские тексты и понял их «правильно»; без осознания того, что каждый обязан выполнять «должные» действия, никто не сможет продвинуться к высшему благу. «По самой своей природе все души жаждут счастья и освобождения от страданий. Но до тех пор пока они не будут совершать праведные деяния и воздерживаться от недостойных, они не избавятся от страданий и не достигнут счастья»¹⁵, — писал он.

Важна не мысль о том, что без действия невозможно освобождение — по-другому в традиции никогда и не говорилось, — существенно важно наполнение содержания понятия «праведное», «должное» действие. Ответ Свами Дайянанды на этот вопрос свидетельствовал об упрочении тех умонаст-

роений, что проявились уже в первой трети прошлого века в реформаторской деятельности Р. М. Роя. Праведное действие для Свами Дайянанда — понятие весьма широкое: оно включает, например, выполнение обязанностей своей касты, хотя само строение иерархически организованного общества ставится под сомнение; под деятельностью подразумеваются и слушание ведийских текстов, и совершение ритуалов, но только таких, которые он выбирает для себя сам. Главное же — побудить соотечественников отказаться от адвайтистской установки на пренебрежение естественнонаучным познанием мира, понимаемого как лишенного какой-либо ценности. В его теорию продвижения человека к «освобождению» в качестве неперемennого входит действие, направленное на уяснение связей и отношений в природном мире, на развитие принципов его научного изучения¹⁶.

Если Свами Дайянанда в своем понимании «должного» действия обращался к ведам, то Свами Вивекананда использовал в своих построениях «Бхагавадгиту», положив тем самым начало ряду последующих ее интерпретаций. «Предписанное» действие в Гите — это действие в соответствии с высшим моральным законом, поддерживаемым Высшим Пурушей: оно не производит «кармических остатков», человек одновременно как бы действует и не действует. Если он выполняет свои варновые обязанности (т. е. все-таки действует), то «не пачкается злом», «свободен от связанности действием» (Бхагавадгита V, 10 и др.) или в известном смысле не действует. Его действие понимается как *нишкама*, оно не ориентировано на приобретение чего-либо для себя, не вызвано желанием добиться благоволения бога и получить от него богатство или потомство. Но в то же время это действие, не связывая человека узами кармы, способствует упрочению миропорядка, и в конечном счете содействует его благу. Предмет рассуждений в поэме — человек в социуме, поле деятельности «стремящегося к совершенству» — общество.

Свами Вивекананда в своей интерпретации «Бхагавадгиты» исходит из того, что все предписанные действия должны быть осмыслены человеком и проверены им же на соответствие нормам нравственности. Он не предлагает вариантов совершенного общества, которое можно создать в нашем мире: уже по своей природе человек совершенным быть не способен. Но связь с Высшим изначально ставит его выше того мира, в котором он живет и действует. Мир земного существования — единственное место, где он может и должен в полной мере проявить себя как человек своими собственными деяниями: «Если вы пришли в мир, оставьте что-то после себя. Человеческая природа удостоверяет себя действиями»¹⁷.

Постоянно подчеркивая обязательность для продвижения к мокше освоения норм, свойственных только человеческой

общности (любовь к ближнему, служение ему, щедрость, сострадание, терпимость, сдержанность и пр.), Свами Вивекананда более всего был озабочен тем, что ценности, выработанные индийской цивилизацией за многие века, могут отойти на задний план, отторгнуться огромной массой людей, пока еще не в полной мере овладевших ими. «Смягчение нравов», которому всегда придавалось большое значение, существенно для него прежде всего потому, что без следования универсальным нравственным нормам нет собственно человеческого коллектива, а подчинение слепому инстинкту означает утрату характеристик человеческой общности. Как бы предвосхищая проблему средств и целей, что возникнет в Индии в первые десятилетия XX в., он обращал особое внимание на идеал целостной личности, стремящейся к совершенству во всех проявлениях, проверяющей «чистоту» намерения результатом действия, а средство действия — «чистой» намерения. Полезность действия не может быть основанием для его принятия: каждое действие должно ориентироваться на отношение «я» или «не-я», учитывать всю систему сложившихся ценностей, среди которых собственно гуманистическим основаниям действия принадлежит ведущее место¹⁸.

Но если задаться вопросом, обладает ли мораль в глазах Свами Вивекананды преимуществом перед правом, политикой, то ответ будет скорее отрицательным. Моральное начало, безусловно, неотделимо от правовых и политических акций, но подобно тому как сами нравственные поступки — это идеал, к которому нужно стремиться, так и иные проявления человеческой деятельности опираться только на принципы морали не в состоянии. Мир земного существования не может быть ничем иным, кроме мира, где есть добро и зло, и невозможно ожидать от человека действий, противоречащих его природе как существа, которое «в своих мыслях и поступках пляшет под дудку пракрити»¹⁹. Стремление к совершенству свойственно лишь человеку, но поскольку желание «избежать зла и достигнуть блага» не реализовано им в этом мире, «брутальные, животные» действия не исключены. В таком случае Вивекананда допускал обращение к насилию, хотя говорил об этом очень неопределенно²⁰. Универсальный принцип жизнедеятельности должен быть «срединым»; «не вреди» — абсолютная максима человеческого общежития, и только при соответствии всех предписаний дхармашастр этому требованию они могут приниматься как руководство к деятельности или выбору варианта поведения.

Осмысленность действия — еще одно требование, обязательное для человека, следующего тем или иным предписаниям дхармашастр. Она должна сводить к минимуму принудительную регуляцию человеческого поведения. В понимании Вивекананды, в том, что есть долг, силен мотив личного, пер-

сонального определения, должного и не-должного. «Долг,— писал он,— это следование требованию сознания»²¹: исполнение обязанностей облагораживает человека²², в процессе деятельности он становится свободным, как бог, что совершает действия в мире из-за избытка жизненных сил. В таком исполнении обязанностей есть и практическая, и игровая, и познавательная стороны, соединенные вместе, это «разворачивание» человека во всей полноте его характеристик как существа природного и внеприродного. Это одновременно и земное дело, и выстраивание самого себя как сопричастного Высшему²³. В коллективе, где каждый сможет выбрать действие, осмысленное им и соответствующее нормам нравственности, будет много возможностей проявить себя.

Наконец, еще одна особенность неоведантистского видения представляется важной для определения новых подходов к человеческой деятельности. В XIX столетии усиливается значение сопричастного «кармического» действия. (В обыденном сознании индивидуалистический аспект кармы всегда присутствовал в сглаженном виде: считалось, что она преодолевается, например, покаянием, что плохая карма передается от жены мужу и наоборот; наличествует связь между кармой правителя и его подданными и т. д.). Но в прошлом веке многие стороны существования индивида начинают рассматриваться сквозь призму общиндийского. Ставится вопрос о настоящем и будущем страны, осознаваемой как единое целое, и судьбы отдельного человека увязываются с деятельностью не только его самого, но и соотечественников. В каком-то смысле действия отдельного человека, «творящего» свою судьбу или по крайней мере исправляющего последствия своих «недолжных» поступков, уходят на второй план. Его «сегодняшнее» бытие в воззрениях неоведантистов трактуется совсем не в столь жесткой привязанности к его прошлому; его нынешняя жизнь соотносится, во-первых, с деятельностью всех соотечественников, их судьбами как жителей одной страны, и она зависит от изменения «поля деятельности», т. е. обстоятельств существования в социуме, во-вторых. Ставится задача — обеспечить настоящее, причем сама тема «прошлых деяний» человека не используется для объяснения и защиты состояния этого настоящего.

Уже Свами Дайянанда Сарасвати высказывает во многом нетрадиционную мысль по поводу связанности человека его кармой. Социально-историческая действительность осмысливается им не как установленный свыше порядок, не допускающий критического к себе отношения. В правила организованного им «Арья самадж» он включил такие строки: «Основной целью общества является благо мира, то есть прогресс тела, духа и общества»²⁴. Благо отдельного человека неотделимо от блага соотечественников, полагали неове-

дантисты. Мокша каждого, по мнению Вивекананды,— приобретение всех: положение Индии изменится, когда одновременно лучшие ее сыны станут совершенными. По сути, и здесь в специфической форме выразилась просветительская идея совместной деятельности всех индийцев, определяющей направление общественного развития. Действие же человека неотделимо от признания ценности мира предметного существования, сужения «права авторитета», возвышения роли разума и нравственного чувства.

Когда на политической арене Индии появился М. К. Ганди, теоретические основания для новых решений соединения личностных устремлений с общественной необходимостью были определены. Вопрос об иллюзорности мира уже не стоял, к тому времени признание позитивной реальности мира не оспаривалось в неоведантизме. Отношение к разуму, способному ставить под сомнение положения шрути, завоевывало новых сторонников. Общность судеб, важность совместных действий осознавались все большим числом жителей страны. Гандизм во многом означал не столько развитие, сколько конкретизацию идеала человека, выдвинутого мыслителями XIX в., и эта конкретизация осуществлялась в сфере понимания сущности, области распространения нравственного действия, мыслимого одновременно как способ преобразования самого человека, сознательное единение индивида с субстанциальностью, наиболее полное раскрытие его потенций как существа, сопричастного Высшему, но реализующего себя в конкретном, земном мире.

Ведантизм продемонстрировал поразительную способность выразить средствами своего понятийного аппарата в соединении с некоторыми элементами вайшешики, санкхьи и мимансы новый идеал деятеля, «наиболее приближенного к совершенству». В гандизме он, безусловно, строится с учетом признания действия закона кармы, но для Ганди это человек любого пола и возраста, последователь любого религиозного учения (возможно, атеист), член любой касты (или внекастовый), ориентирующийся на религиозные нормы и предписания, которые проверены собственным разумом и соответствуют его представлениям о нравственности. Для Шанкары это только индуист, непременно брахман, строго придерживавшийся предписаний и обязанностей своей касты, погруженный в размышления о первооснове мира. Разница идеалов очевидна — полностью свободный от социальных связей, сосредоточенный на собственном «я», удалившийся от мира, бездеятельный, «ищущий совершенства» человек преобразовался в активиста политического движения.

Изменилось не понимание природы человека (по-прежнему освобождение рассматривается как наивысшая ценность), а деятельность человека в качестве сущностной

характеристики его бытия. И в отправных положениях, и в рассуждениях, и в общих ценностных ориентациях неоведантисты исходили из традиционных парадигм мышления. Непрерывность традиции воспринималась как достоинство; «восторга отказа» от разработанного за многие века «мыслительного материала» в Индии в общем не было. XIX век не дал ни одной самостоятельной философской системы, теоретическая мысль сосредоточилась на гуманистическом перетолковании наследия, утверждении ценности каждого просто «по праву рождения человеком», уважения его права на благоприятные обстоятельства для проявления его разумной, нравственной и деятельной природы. Индивид со своими запросами ставится в центр теоретических разработок; обеспечение условий его бытия в мире оказывается основной целью. Решение проблемы человека не осталось чисто теоретическим конструированием неоведантистов прошлого века, интеллектуальный потенциал такого решения увязывался с практическим, жизненным потенциалом. К концу XIX столетия Индия вступает в диалог с западным миром уже в качестве равного партнера: возвышение человека и общества на Востоке и на Западе осознается в качестве самой важной задачи, стоящей перед человечеством.

¹ Dasgupta S. N. Philosophical Essays. Delhi, 1982, с. 225—226.

² The English Works of Raja Rammohun Roy. Vol. 2. Allahabad, 1900, с. 473.

³ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш (Свет истины).— Дайянанда грантхамала (Соч. Дайянанды). Ч. 1. Аджмир, 1925, с. 791 (хинди).

⁴ Там же, с. 585.

⁵ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 2. Calcutta, 1948, с. 211.

⁶ Там же, с. 207—211.

⁷ Там же, с. 202 и др.

⁸ The English Works of Raja Rammohun Roy. Vol. 1, с. 471.

⁹ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш, с. 316.

¹⁰ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 7. Calcutta, 1947, с. 169.

¹¹ The Complete Works. Vol. 5. Calcutta, 1947, с. 299.

¹² The Complete Works. Vol. 7, с. 159.

¹³ Там же.

¹⁴ The Complete Works. Vol. 5, с. 13.

¹⁵ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш, с. 373.

¹⁶ Там же, с. 299, 398 и др.

¹⁷ The Complete Works. Vol. 5, с. 299.

¹⁸ The Complete Works. Vol. 7, с. 150—152.

¹⁹ The Complete Works. Vol. 8. Calcutta, 1951, с. 248.

²⁰ The Complete Works. Vol. 1. Calcutta, 1950, с. 62.

²¹ Там же, с. 61.

²² Там же, с. 62.

²³ Swami Vivekananda. Thoughts on The Gita. Mayavati, 1958.

²⁴ Дайянанда Сарасвати. Вайдик-Ишвара-упасана (Ведийское поклонение богу). Сахарнапур, 1977, с. 1.

В. Г. Лысенко

БУДДА КАК ЛИЧНОСТЬ ИЛИ ЛИЧНОСТЬ В БУДДИЗМЕ

В трактовке роли личности в буддизме сталкиваются два на первый взгляд прямо противоположных мнения. С одной стороны, в научной литературе можно встретить утверждение, что буддизм поставил личность в центр своего учения¹, с другой, ссылаясь на буддийскую доктрину анатмана (не-души), исследователи подчеркивают отрицательное отношение к личности. Возникает необходимость объяснить, каким образом акцент на личность может сочетаться с отрицанием таковой. Бесспорно, эта проблема рождена не столько в самом буддизме, сколько во взгляде на него извне, из мира западной культуры, где понятие «личность» является важным средством самопонимания и философской рефлексии.

Держа в уме многообразные коннотации этого термина в истории европейской мысли, мы тем не менее не будем использовать ни одну из них в качестве прямой «поисковой модели» для обнаружения в буддизме «личности» в том или ином европейском смысле данного понятия. Речь идет скорее о некоем конструировании данного понятия на буддийском материале. Интерес вызывают те стороны буддийской теории и практики, которые позволяют западному исследователю вести разговор о личности применительно к буддизму. При этом мы отдаем себе отчет в том, что наши вопросы, адресованные буддийскому учению, являются вопросами человека, принадлежащего западной культуре, что в самом буддизме они вряд ли могли возникнуть, по крайней мере в такой форме. Итак, первый вопрос: был ли Будда личностью и видел ли он личность в других?

Некоторый свет на эту проблему проливает содержание первой проповеди Будды: «Есть две крайности, о бхиккху, которых не должен придерживаться тот, кто ушел от мира. Одна — практика, основанная на привязанности к объектам этого мира; это путь низкий, варварский, недостойный, не ведущий к благу, обывательский. Другая — практика самоистязания, мучительная, недостойная и не ведущая к благу. Но есть и срединный путь, о бхиккху, путь, открытый Татха-

гатов (,так ушедшим“, эпитет Будды.— В. Л.),— тот путь, что открывает глаза, способствует пониманию, ведет к умиротворенности, к высшей мудрости, к полному просветлению, к нирване» (Дхармачакраправартана-сутра 2.4).

Было бы, вероятно, сильным упрощением толковать «срединный путь» как наставление в необходимости умеренности и благоразумия в духе морализаторских проповедей древнегреческих мудрецов. «Срединный путь» — не просто праведная и умеренная жизнь, а путь религиозного спасения, предполагающий совершенно иное качество бытия личности. Для того чтобы понять, каково оно, попробуем оценить «крайности» как модусы нерелигиозного бытия.

В буддологической литературе учение Будды часто характеризуется как «эмпиризм»². Этим термином обозначается, в частности, и принцип раннего буддизма, согласно которому любое суждение о реальности, прежде всего реальности высшего порядка, должно быть основано на собственном опыте личности, «переживающей» эту реальность в акте непосредственного «видения». Сам Будда, как следует из многочисленных его проповедей, говорит только о том, что испытал сам в данном или прошлых воплощениях. В случае же двух «крайностей» речь, как кажется, идет не просто о его абстрактном знакомстве с ними, а о достижении им некоей полноты существования в качестве субъекта сначала мирского опыта, затем опыта аскетического самоумерщвления.

Известно, что до вступления на стезю аскета-отшельника Будда был женат и имел сына. Поздние биографии описывают его жизнь в миру как радостное и беззаботное существование отпрыска знатного кшатрийского рода. Его юные годы, проведенные в доме отца, призваны были стать символом земного благополучия, доступного человеку, что отвечает общеиндийским представлениям о ценности обычной жизни.

Подобно большинству индийских религиозных философов, буддисты склонны отлавать предпочтение такому отшельнику, который сумел дойти до точки предельного насыщения в позитивном опыте мирского бытия. Хотя буддизм не признает брахманской теории стадий жизни (ашрама), по которой стадия отшельничества наступает обычно после стадии домохозяина, или исполнения социальных обязанностей и ритуалов этой стадии, он, думается, тоже придерживается точки зрения, что человеку, исчерпавшему мотивы земных устремлений, психологически естественнее перейти к противоположному состоянию — аскета, нежели человеку, влачащему и так полунищенское существование. В аскетизме последнего не исключены чисто «мирские» мотивы — жажда самодовольствия и желание повысить свой статус в обществе³. Не случайно буддийские авторы выражали подчеркнутое недоверие тем пророкам, которые до вступления на стезю отшельника имели довольно низкий социальный статус (например, адживикам Макххали Госале, Пуране Кассаве, ас-

кетизм коих казался им неподлинным, показным, скрывающим и тайное чревоугодие, и другие проявления «неизжитых мирских страстей»⁴⁾.

От полноты мирской жизни будущий Просветленный, как свидетельствуют его биографии⁵⁾, переходит к полноте аскетического умерщвления. Покинув светское общество, он попадает в сообщество аскетов, живущее по своим законам, которым ему пришлось подчиниться.

Высшей ценностью аскетического образа жизни не только в глазах самих отшельников, но и в глазах постоянно обращенного на них социума считалось жесткое умерщвление плоти. Шраманы и брахманы состязались друг с другом в умении не чувствовать, не видеть, не слышать и т. п. Смерть от самоистязаний была далеко не редким среди них явлением. Будда быстро постиг приемы аскезы, перебрал множество йогических учителей, но так и не испытал удовлетворения от того, что постиг этим путем, зато пришел к твердому убеждению, что болезненное состояние измученной плоти не может принести открытия истины.

Отказавшись от дальнейших аскетических «подвигов», он принимает решение постигнуть истину иным способом. Это происходит в уединенном уголке леса под Урувилвой; отшельник Готама становится Буддой, т. е. «пробужденным», и открывает свой «срединный путь».

Попробуем оценить эти три вехи в жизни Первоучителя с точки зрения западной контраверсы: «личность — среда», или «личность — социум». Здесь допустимо отметить два аспекта в поведении Будды, которые мы условно обозначим современными терминами «конформизм» и «нонконформизм». До определенного момента на первой стадии своей жизни, которая соответствовала «крайности» привязанности к чувственным объектам, принц Сиддхартха (будущий Будда) жил в согласии со своим окружением. Также и на второй стадии, соответствовавшей «крайности» самоумерщвления, он не выходил за рамки норм поведения аскетов. Однако и на той, и на другой наступает перелом, когда Будда решает «идти своим путем». В первом случае он порывает родовые узы, связывающие его с кшатрой, варной воинов и правителей, во втором — бросает вызов аскетическому окружению. В обоих случаях он действует как «нонконформист» — личность, утверждающая право на самостоятельный духовный поиск в противовес инерции среды, побуждающей катиться по наезженной колее традиций чисто механически, безоглядно полагаясь на авторитеты.

Именно в преодолении инертности через сознательное отношение к происходящему и самостоятельный выбор видится основное отличие третьего, «срединного» пути от первых двух — привязанности к чувственным объектам и самоумерщ-

вления. Как подчеркивает сам Будда, этот путь «рождает понимание, открывает глаза», иначе, должен быть пройден сознательно. Поэтому «избегание крайностей», которое рекомендует Будда, требует не просто осмотрительности и осторожности, но неустанной сознательной работы над собой, не терпящей ни отдыха, ни каких-либо проволочек.

Все это нашло отражение в комплексе техник психической саморегуляции и самосовершенствования, обозначаемых в буддийских текстах словом «матрика»⁶, а в исследовательской литературе объединенных понятием «буддийская медитация»: четыре базы самообладания (*смрити*), четыре правильных усилия (*прадхана*), четыре базы сверхординарных сил (*риддхи*), пять индрий, или психических способностей⁷, пять сил (*бала*), семь факторов просветления (*самбодхи*) и благородный восьмеричный путь. Смысл матрики раскрывается во множестве текстов палийского канона тхеравады и толкуется исследователями буддизма в специальной литературе. В связи с темой данного разговора хотелось подчеркнуть лишь одно — огромную роль, которую во всех медитативных упражнениях играет рефлексия над собственным внутренним состоянием, интроспекция. Если нормами брахмано-шраманской йоги медитация рекомендуется только в определенных статуарных позах, в определенных «подходящих» местах и в определенное время, то, по учению Будды, интроспекция «подключается» ко всем движениям тела, причем и в процессах обычной жизнедеятельности. Даже каждодневная рутина жизни монаха должна быть охвачена интроспекцией — что бы он ни делал, он должен делать сознательно и целенаправленно, «устанавливая смрити впереди себя» и следуя определенным правилам.

Что это за правила? Во-первых, анализ реальности в терминах «дхарм», «скандх», «аятан», «дхату» (элементов, групп, баз, сфер элементов), главная цель которого — выработка привычки видеть мир дискретно. Во-вторых, осознание любого события в модусах существования, возникновения и прекращения, каждый из которых мгновенен (*кишаникам*). При этом буддисты различают два вида прекращения: прекращение как момент потока существования, за коим должно последовать возникновение и т. д., и абсолютное прекращение, не ведущее к возникновению в будущем.

Таким образом, внимание адепта в основном сосредоточено на составленности и изменчивости всех вещей и событий. Особенно ярко это проявляется в медитации над природой тела, едва ли не самой главной в буддийской практике «отстранения» от мира.

Борьба с плотью, которую в той или иной форме ведут почти все религии, в буддизме по сравнению, скажем, с джайнизмом и адживикой носит скорее теоретический харак-

тер. Вместо того чтобы умерщвлять ее физически, буддист будет вырабатывать правильное к ней отношение, а именно отношение в перспективе смерти (чем будет тело после нее — грудой костей или скопищем насекомых). Культивирование отвращения к телу — один из важнейших способов выработать спасительную непривязанность к чувственным объектам. В тхеравадинских текстах описано множество случаев такого видения тела. Характерен эпизод с человеком, который, разыскивая свою жену, спросил буддийского монаха, не проходила ли мимо него молодая женщина, и в ответ услышал: «Не знаю, было ли то, что здесь проходило, мужчиной или женщиной, но я видел скелет».

Обращает на себя внимание, что Будда рисует смерть и последующую участь тела предельно натуралистически, подчеркивая ординарность этих событий: рождение и смерть для него — явления одного порядка, их чередование — неумолимый закон бытия. Поскольку всякое рождение «чревато» смертью, то думать о живом следует только с учетом того, что оно станет неживым. Благодаря этому буддист освобождается от страха смерти, вызванного мучительной привязанностью к жизни.

Бессмертие, которое обещает Будда, — это выход из сансары, круговорота бытия, возможный только посредством сознательного устранения в себе тех дхарм, которые влекут за собой какие бы то ни было последствия — положительные или отрицательные. В целом соотношение «благих», устраняющих перерождение, и «неблагих», ведущих к перерождению, дхарм в отдельном индивиду и во вселенной зависит от его собственной сознательной воли. Это означает, что «объективная», т. е. полученная по карме, консистенция дхарм может быть преобразована человеком на принципиально новой качественной основе, а именно на основе благих дхарм. Последние никогда не рождаются спонтанно, сами по себе. Вместе с тем нет каких-либо природных, объективных механизмов, обеспечивающих их возрастание, — никаких законов, регулирующих соотношение благих и неблагих дхарм, помимо самих действий человека, или кармы. Все, что благоприятствует спасению, должно быть каждый раз «отвоевано» у «естественного» течения событий, как оно складывается в результате кармических влияний и случайных обстоятельств. Образно говоря, буддийский монах «не может укладываться спать на вчерашней добродетели». Он ни на минуту не должен терять контроль над «производством» благих дхарм, следя за тем, чтобы они утверждались, множились и в конечном счете преобладали, а неблагие — просто не появлялись.

Таким образом, религия Будды — это религия «с открытыми глазами», религия «бодрствования» и сознательного

самопреобразования. Уже эта краткая формула позволяет заключить, каков субъект данной религии. Думается, не погрешив против истины, можно назвать его «самосознающей личностью», причем под «личностью» понимается некоторая психосоматическая целостность, способная к самопреобразованию. То, что Будда был такой личностью, в специальных доказательствах не нуждается, достаточно вспомнить все сказанное о его жизненном пути — сознательном уходе из мира и отказе от комильфо аскетического сообщества. Что же касается других людей, то тут главным является решение Будды проповедовать свое учение — Дхарму (в тхеравадинских текстах подчеркивается, что это решение было принято после колебаний, вызванных, в частности, опасениями, что его не поймут). Такое решение означало, что он поверил в способность людей постигнуть его учение во всей полноте, т. е. признал их равновеликими себе в возможности «пробуждения». Иными словами, Будда увидел в людях нечто такое, что позволяет им надеяться на спасение. Чтобы понять, насколько новым было буддийское слово об этом «нечто», следует обратиться к представлениям о возможностях «спасения», имевшим хождение в те времена.

Согласно брахманизму, к «спасению» допускаются только члены высших варн. Главную роль в этом играют веды — священные тексты брахманической традиции, за человеком остается только неустанная подготовка (штудирование вед, медитация, ритуалы) к моменту «откровения» о единстве Атмана и Брахмана, моменту, который тем не менее всегда наступает спонтанно и независимо от конкретных усилий. Джайны трактовали человека, его образ мысли и действия как результат только его собственных действий, т. е. кармы. Отсюда «спасение» от кармы и перерождения есть, по их мнению, прекращение действий в прямом смысле — «сворачивание» деятельности органов чувств и остановка умственной активности. Побороть карму, т. е. действие, можно лишь его противоположностью — бездействием. Сторонники адживики вообще не признавали за человеком собственных побуждений к спасению, видя в нем только игрушку *нияти* — судьбы или рока.

Буддизм, как известно, вполне разделял веру в кармическую детерминированность человеческой жизни. Однако, по буддизму, карма создается не столько актуальным действием, сколько намерением его осуществить или осознанным мотивом. Коль скоро это так, то изменить карму или вообще прекратить перерождение можно только через сознательный контроль мотивационной сферы или сознательную детерминацию своей деятельности. Именно сознание, или осознание (эти европейские понятия охватывают сразу множество буддийских терминов: «читта», «четана», «виджняна», «прад-

жня», «джняна» и т. п.), является областью некоей свободы выбора и в этом смысле основой того, что на европейском философском языке может быть названо автономией личности. Без автономии ни ориентация на спасение, ни достижение этого высшего состояния решительно невозможны. Автоматическое спасение в духе адживики или брахманистское упование на помощь извне для Будды, каким он рисуется в тхеравадинских текстах, принципиально неприемлемы.

Возвращаясь к теме «личности» и «среды», необходимо зафиксировать результат предшествующего рассуждения — о личности в буддизме как об автономной системе, которая, обладая сознанием и благодаря ему, совершает работу самопреобразования, направленную на спасение. В утверждении приоритета сознательного опыта личности перед всеми внешними социальными (традиция) и психологическими (авторитеты) факторами «среды» буддизм, пожалуй, не знал себе равных среди других религиозно-философских учений того времени. Не было ему равных и в признании «автономии» основным источником спасения человека. В сущности, Будда учил, что спасение приходит не извне, а только изнутри человека, «свет рождается из собственной темноты». Стало быть, чтобы был «свет», нужна «темнота», иначе говоря, индивидуальный опыт каждого человека до его вступления на буддийский путь, определяемый его происхождением, психическими характеристиками, манифестирующими прошлую карму, — словом, всем тем, что можно условно назвать «средой». Заметим, что, так как в эту категорию попадает то, что человеку было как бы «дано» благодаря его прошлой карме, т. е. опыту прошлых воплощений, о котором он, естественно, не помнит, «среда» оказывается не столько суммой чисто «внешних» факторов, сколько объективированными «внутренними» кармическими детерминантами. Иными словами, как продукт собственной кармы человека «среда» не является чем-то внешним по отношению к его личности, или «самости», хотя им она воспринимается как внешнее. Более того, можно даже сказать, что индивидуальный облик человека в данном его воплощении во многом (хотя далеко не во всем) детерминирован его кармой. Личность в смысле некоей индивидуальности, неделимой целостности соматических, психических и социальных характеристик означает непрерывность реализации кармических потенций наряду с созданием будущей кармы, т. е. переходом из одной «среды» в «другую». В этом отношении «личность» и «среда» в буддизме не противопоставлены и даже строго не разделены.

Для буддизма главным является не столько приверженность человека неблагому — в виде страстей, злобы, грабежа, убийства и т. п., сколько сама карма как таковая, или необходимость претерпевать перерождения. Стало быть, весь кар-

мический опыт, будь он даже весьма благоприятный, не ведет к главной религиозной цели. Отсюда, как кажется, безразличие Будды к социальному происхождению, полу и возрасту своих последователей. Он не считает, что кто-то из них более достоин спасения только потому, что он чандала, нищий или, напротив, брахман⁸.

Вместе с тем, хотя все равны как потенциальные восприимчивики буддийской мудрости, способ, коим она ими воспринимается, может варьировать в зависимости от индивидуальных способностей каждого человека, обусловленных, в частности, и принадлежностью его определенному сообществу или группе. Поэтому нетрудно заметить, что Будда в своих проповедях всегда учитывает состав аудитории, уровень ее знаний, систему ценностей, которую она разделяет, и т. п.

Например, аскетам, которые оценивают друг друга прежде всего по развитию *сиддхи* — сверхъестественных способностей, — он демонстрирует свои сиддхи, после чего те становятся его учениками⁹. С теми, кто вместо наглядных демонстраций предпочитал дискурсивные аргументы, он вступал в диалоги или диспуты, в которых умело подводил их к открытию истины, так что им казалось, будто они открыли ее сами¹⁰. Большую группу сторонников Будды составлял тип людей с утилитарным обыденным сознанием. Апеллируя к ним, Будда, как правило, рассуждает в близких этому типу категориях «полезности» и «вредности». Так, домохозяевам Паталиграммы он рассказывает о пяти видах «неудобств» и «преимуществ», проистекающих соответственно из недолжного и должного поведения. Смысл рассказа сводится к тому, что аморальное поведение просто «невыгодно»: оно приводит к нищете, плохой репутации, к ощущению своей неполноценности в любом обществе, к беспокойной смерти и, наконец, к перерождению в новом несчастном состоянии. Благое же поведение, напротив, обеспечивает ежедневное приращение собственности, хорошую репутацию, уверенность в себе, легкую смерть и естественно, перерождение в счастливом и благополучном состоянии. Правда, оно не дает выхода из круга перерождений, т. е. состояния нирваны, но для буддистов-мирян это и не предусматривалось¹¹.

Характерна и прагматическая направленность беседы Будды с царем Аджатакатты о плодах подвижничества в «Саманапхала-сутте». Сначала речь идет, если можно так выразиться, о социальных «плодах» аскетизма. Будда замечает, что слуга, ставший отшельником, заслуживает такого же почитания, как и свободный человек, а примерный домохозяин, исправно платящий налоги, может стать еще более уважаемым, если откажется от имущества и уйдет от мира.

В отличие от сокровенной истины брахманизма, к которой нужно было «продираться» через энигматические форму-

лы упанишад, причем доступ к самым священным текстам разрешался только членам высших варн, буддийская истина как бы сама шла к человеку, приноравливаясь к его психическим возможностям. В этом смысле социально-психологический облик будущего адепта далеко не так безразличен Будде, как могло показаться на первый взгляд. Внимание к этому облику помогает выработать наиболее эффективную стратегию спасения для каждого, вставшего на этот путь. С корректировкой рецептов спасения сообразно качествам адепта мы сталкиваемся во многих никаях — текстах палийского канона из «Сутта-питаки». Говоря о семи факторах просветления, Будда указывает, например, что выбор главного фактора должен осуществляться с учетом того, каких «ниваран», или «препятствий к спасению», в человеке больше. Если он глуп, то необходимо делать упор на практике смрити, или самообладания, увеличивающей силу ума, если его ум слишком активен, то его следует уравнивать с помощью концентрации и умиротворения.

В результате неустанной работы по устранению в себе всех «препятствий» должно появиться духовно-соматическое существо, в котором все бессознательное, связанное с действием прошлой кармы, и весь «автоматизм» психических и физиологических процессов без остатка высвечены сознанием-мудростью, или *праджней*. В хинаяне это существо названо «архат». Но можно ли считать архата личностью? И если да, то в каком смысле?

Коль скоро «личность» охватывает социальные, психологические и нравственные качества человека, являющиеся следствием кармического влияния, то естественно предположить, что архат, искоренивший в себе эти влияния, не будет «личностью». Но если совокупность кармических влияний дает лишь «эмпирическую личность», то можно сделать и другой вывод: с их исчезновением остается нечто более важное — качества, созданные в сознательном духовном самостроительстве, составляющие личность *par excellence*, или «абсолютную личность». Таким образом, вводится дистинкция, соответствующая континууму «личность—среда» между «эмпирической личностью» и «абсолютной личностью», которая полностью устранила предпосылки своего воспроизведения в какой-либо иной форме, т. е. находится уже вне процесса перевоплощения.

Тем самым мы вплотную подходим к теме, без которой не обходилась ни одна западная теория личности, а именно к вопросу о тождестве личности, или «я». Надо сказать, что для западных интерпретаторов буддизма этот вопрос является одним из самых трудных. В самом деле, в своей теории анатмана буддизм отрицает любую субстанциальную основу тождества личности, или субъекта, в процессе перерожде-

ния, но вместе с тем само это тождество фактически признает — иначе нельзя объяснить, как возможно моральное воздаяние, т. е. действие закона кармы. Опуская промежуточные звенья цепочки рассуждений, которая заняла бы слишком много места, выскажем свое главное предположение: основа тождества личности в буддизме не субстанциальная или субстратная, как в брахманизме, а скорее структурная. Для «эмпирической личности» это цельность динамического кармического рисунка, складывающегося из дхарм настоящего потока существования. На уровне «абсолютной личности» это цельность статического порядка, образуемая «успокоенными» дхармами праджни. Разумеется, термин «структура» здесь очень условен, приблизителен, поскольку дхармы, будучи мгновенными, не могут образовать иной структуры, кроме своего рода пунктирной линии, состоящей из ряда точек.

В то же время некое сочетание точек, объединенное единым потоком существования данной личности на протяжении всех ее перерождений, допустимо условно определить как тождество личности во времени.

Отрицание субстанциального тождества личности предполагает и отрицание реальности каких-либо атрибутов, которые можно приписать этой непрерывной во времени и пространстве сущности. Сознание своей «самости» как чего-то свойственного этой «самости» тоже неприемлемо для буддистов. Понятие атмана, коль скоро оно было связано с утверждением единой, неизменной, статичной подосновы психической жизни человека, было для Будды такой же «крайностью», как и полное отрицание для психикой духовного начала, что было характерно для сторонников материалистической доктрины бхутачинтиков. Конечно, речь не о том, что Будда подвергает сомнению реальность переживаемых всеми психических явлений: он выступает против того, чтобы эти явления приписывались какой-то неизменной сущности, отдельной от них. Другими словами, он против редукции психических явлений, с одной стороны, к непсихической, т. е. физиологической основе, — взаимодействию четырех первоэлементов (земли, воды, огня, воздуха) в духе бхутачинтиков, с другой к сверхпсихической основе — атману в духе учения упанишад. То, что в последних обозначается как иллюзорные качества атмана, он предлагает считать вполне самостоятельными сущностями, не выступающими атрибутами какого-то субстрата, но связанными между собой отношением «взаимозависимого возникновения» — *пратитья самутпада*. Это пять *скандх*, «групп», или «куч», совокупность которых объединяется понятием «пудгала» (индивид как совокупность ощущения, восприятия, представления, кармических импульсов и сознания).

При таком взгляде на структуру психического опыта он перестает быть чем-то изолированным от процессов во внешнем мире, от потоков дхарм других пудгал, или индивидов. Теперь понятно, на чем, на какой онтологической основе зиждется буддийское представление об относительности границ между индивидом и внешним миром, о чем уже говорилось. Изменяя себя, пудгала способен производить перемены во всей вселенной, в других индивидах. По словам Будды, «защищая себя (от перерождения), защищаешь других».

По сравнению с брахманизмом буддизм радикально изменил некоторые существенные акценты в индийской сотериологии. Вместо ударения на нереальности объекта он ставит ударение на нереальности самого субъекта, что также подводит к устранению субъект-объектной дихотомии, но на иной философской основе. Если в брахманизме спасение есть осознание субъектом своего тождества объекту, то в буддизме этот процесс едва ли можно описать одной формулой, тем более что квинтэссенция буддийской мудрости — в мире все невечно, лишено сущности и взаимозависимо — предполагает очень сложный дхармический анализ и огромную работу над созданием буддийского языка описания реальности.

Но при том, что субъект нереален, объект дискретен и все изменчиво, ведь кто-то спасается, иначе буддизм не был бы религией, причем спасается «сам», без помощи «извне», как утверждает хияяна. Не будет большим преувеличением предположить, что религиозная практика буддизма, в отличие от его теории, фактически зиждется на самодостаточности личности в том смысле, в каком можно понимать призыв Будды к своим последователям: «Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище, не ищите внешнего прибежища» (Махапариниббана-сутта 33). Не случайно в центр этой практики Будда поставил медитацию, которая, в сущности, не требует выхода за пределы личного опыта. Иные духовные ориентиры, существовавшие в индийской традиции, — упование на силу ритуала, небес, богов, вера в священные тексты и авторитеты — теряют свой «высший», «спасительный» смысл, оставаясь, впрочем, сугубо частным делом буддийского адепта, неким простительным минимумом привычек прежней жизни.

Таким образом, по отношению к буддийской религиозной практике (имеется в виду прежде всего хияяна) можно говорить о личности по крайней мере в двух аспектах: как об автономной системе, способной изменять свой кармический режим, и как о некоей целостности сознательного опыта (не задавая «некорректного» с точки зрения буддизма вопроса о том, «кому» этот опыт принадлежит). Иначе, если в теории буддизм отрицает единое, субстанциальное начало,

которое является агентом человеческих действий, то на практике все происходит так, будто такой агент существует — личность (по нашей терминологии, «эмпирическая личность») становится первичным центром, откуда исходят все «спасательные» импульсы. Отказавшись от личности как от гносеологического и онтологического субъекта, атмана, буддизм произвел переворот в индийской сотериологической теории, но в то же время, признав возможность самоспасения через изменение сознания, он также совершает переворот — на сей раз в сотериологической практике.

В брахманизме реален только субъект — центр, а эмпирическая личность (*джива*) иллюзорна. Будда же радикально изменяет соотношение реального центра и иллюзорной периферии. Образно говоря, в буддийской вселенной центр везде, а периферия нигде. Этим «вездецентром» является «эмпирическая личность» с ее неповторимым кармическим рисунком, с ее собственным опытом *дуккхи* — глубинной неудовлетворенности кармическим существованием. Именно ей и адресована буддийская проповедь, направленная на пробуждение сознания, мудрости, или *праджны*, являющейся главным фактором «выделявания» «эмпирической личности» в «абсолютную».

Это краткое и потому не слишком текстологически подтвержденное размышление о личности в буддизме хинаяны хотелось бы предложить как альтернативу двум другим подходам к той же теме. Первый трактует ее только в рамках буддийской теории анатмана или пудгалы, второй же сводится к поиску в буддийских построениях эквивалентов европейских понятий личности, субъекта и т. п. Следуя доброй буддийской традиции, предпочтительнее, на наш взгляд, избрать третий, «срединный» путь. Исследование буддийской теории в терминах буддийского же самоописания, как в первом случае, ничего не прибавит к пониманию буддизма в контексте европейских представлений о личности, во втором — поиски только эквивалентов и параллелей могут привести к утрате целостности и внутренней связанности самой буддийской традиции. «Срединный» же путь, в нашем представлении, — путь конструирования понятий такого языка описания буддизма, который, будучи знакомым европейскому читателю, вместе с тем может передать смысл специфических буддийских реалий, не сводя их к общему знаменателю европейской традиции. Это — создание новых понятий путем наполнения слов европейской культуры новым смыслом, извлеченным из буддийской традиции. Необходимо отдавать себе отчет, что этот род интеллектуального творчества не является вполне строгим научным исследованием, а скорее это некая попытка компаративной философии, которая, хотя и не содержит прямых восточно-западных сопоставлений, в то

же время может родиться и развиваться только на стыке двух (или более) традиций — в их противостоянии и взаимном отражении.

¹ В частности, в работах А. М. Пятигорского и В. П. Лучиной (автор статей по буддизму в «Философском энциклопедическом словаре»).

² См.: *Jayatilke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963, с. 457.*

³ Как известно, аскеты пользовались большим уважением в индийском обществе.

⁴ См.: *Basham A. Ājīvika.— Encyclopedia of Religion. Ed. in Chief M. Eliade. Vol. 1. N. Y., 1987.*

⁵ Прежде всего «Буддхачарита», написанная буддийским поэтом Ашвагхошей в I в.

⁶ О «матрике» см.: *Warder A. K. Indian Buddhism. New Delhi. 1970, с. 82.*

⁷ В брахманских школах «индрии» трактуются как органы чувств.

⁸ Едва ли он мог бы сказать нечто, подобное знаменитому: «Легче верблюду пройти в игольное ушко, чем богатому в Царствие небесное».

⁹ Характерен эпизод обращения в буддизм шраманов из клана Кашьяпов, на глазах которых Будда только силой йогии побеждает коварного Нагу, или же эпизод с Пакуссой, который, покоренный рассказом о способности Учителя, настолько сосредоточился и углубился в себя, что не заметил бушующего вокруг него страшного урагана, вырывающего с корнем деревья.

¹⁰ Беседы Будды часто сравнивают с диалогами Сократа.

¹¹ Махаяна пересмотрит эту точку зрения, открыв доступ к нирване и мирянам.

А. А. Михалев

ОТНОШЕНИЕ «МИР—ЧЕЛОВЕК» В ХИНАЯНЕ И МАХАЯНЕ

Проблема отношения «мир—человек», по-разному решаемая в буддизме хинаяны и махаяны, в школе мадхьямиков в частности, представляется важной в ряде аспектов. Прежде всего вычленение данного отношения, если не вдаваться при этом в описание самого буддийского учения в подробностях и частностях, но тем не менее основываться на интерпретации фактологического материала доктрины, может быть основополагающим для уяснения эволюции индубуддийской мысли как органичного и внутренне обусловленного процесса. Требуется показать, обладает ли рассматриваемый феномен (буддизм) внутренней логикой развития и в чем заключается эта логика. Справедливость такого подхода лучше всего просматривается при обращении к результатам, которые выкристаллизовались на завершающей стадии эволюции буддийской мысли, а именно в учениях позднейших логигов. Проблема заключается в том, что логическая система буддизма нередко оценивается исследователями как инородное «тело» в религиозном учении о спасении. Поэтому построения этих логигов, как бы венчающие всю предшествующую историю буддизма, однозначно ставят вопрос о внутренних истоках и связи логической системы с собственно буддийским религиозным учением при отвлечении от внешних споров с небуддийскими оппонентами. Именно поиски критерия достоверного знания не могли не свидетельствовать о различных подходах к отношению «я» и мира, о смене ориентиров при его осмыслении. Четкое понимание того, каков характер данного отношения и каково его смысловое содержание, позволит, как представляется, дать ясный ответ на многие вопросы, и не в последнюю очередь на вопрос о философской проблематике в буддизме, ее специфике и особенностях. В конечном счете может обозначиться определенное сближение исследовательских позиций по проблеме философского содержания буддизма, которая все еще далека от более или менее однозначного решения.

При выяснении характера отношения «мир—человек» в хинаяне следует, по нашему мнению, обратиться в первую очередь к профаническим высказываниям Будды, содержащимся в литературе палийского канона. Эти высказывания обычно рассматриваются как самый начальный этап приобщения непосвященного к сложным построениям Дхармы. Такая трактовка вполне оправдана, если подходить к буддизму лишь как к религиозной системе и тем самым подчеркивать предпочтение религиозного опыта, предлагающего деление мира на сакральный и профанный. Но вместе с тем профанические фрагменты заключают в себе нечто большее, а именно составляют исходный момент в обосновании истинности доктрины, дают возможность составить изначальное и потому упрощенное представление о понимании Буддой отношения «человек—мир». Важность профанического связана с выдвинутым Буддой требованием обоснованности, очевидности и наглядности утверждений, требованием, которому в первую очередь и должно отвечать учение в своих исходных положениях. Предмету веры надлежит быть правдоподобным, вероятным, в отличие от того «невероятного», о котором повествует ведийская мифология. Первоначальной, непосредственно данной в повседневной практике и достоверной для всех людей предпосылкой, согласно буддизму, может считаться положение о «жажде бытия», т. е. привязанности человека к жизни, собственному существованию, привязанности, которая обусловлена самой природой человека и постоянно наличествует. Именно анализ понятия «привязанность» к жизни позволяет продемонстрировать существенную сторону в интерпретации хинаяны взаимоотношения человека и физической реальности и подвести фундамент под всю буддийскую концепцию «пути спасения».

В этом плане на содержание «привязанности» проливает свет противопоставление буддийского учения как срединного пути между аскетическим и гедонистическим отношением к жизни: «Есть, о бхиккху, два крайних пути, по которому ушедший от мира не должен следовать. Каковы же эти два пути? Тот, следуя которому люди стремятся лишь к удовольствиям, низок, груб, он для обычных людей, неблагодарен, низок, а тот, который ведет к умерщвлению плоти, приносит страдания и также неблагодарен, бесполезен. Татхагата же увидел срединный путь, дающий зрение, дающий знание, по которому следует идти, избегая этих двух крайних путей, ибо он ведет к умиротворению, к сверхзнанию, к просветлению, к нирване»¹. Это высказывание Будды обращено к тем, кто желает выйти из порочного круга земного бытия и содержит вместе с тем самую общую характеристику той жизни, которую стремятся вести обычные люди, т. е. здесь присутствуют два совершенно разных уровня констатации: профанический

с описанием обычной жизни и конфессиональный. Для нас важен первый, представленный как полная стремлений к удовольствиям и всевозможным наслаждениям жизнь. «Формы, звука, вкуса, запаха и прикосновений, привлекательных и прельщающих вещей — вот чего жаждут все люди, пока они здесь существуют. Так сказал Он». В более развернутом виде эта же мысль выражена следующим образом: «Также, Васет-ха, есть пять вещей, ведущих к вожделениям и именуемых в учении Благородного „цепью“ или „узами“.

— И что же это за пять вещей?

— Формы, воспринимаемые оком, желаемые, милые, приятные, привлекательные; им же сопутствуют вожделения, и они дают наслаждение. Так же и звуки, воспринимаемые ухом. Так же и запахи, воспринимаемые носом. Так же и вкусы, воспринимаемые языком. Так же и ощущения, воспринимаемые телом при соприкосновении. Таковы пять вещей, склоняющие к увлечениям, они названы в учении Благородного „цепь“ или „узы“»². В трактатах канона содержится бесчисленное множество аналогичных сентенций и поучений, довольно однообразных по содержанию. В них в том или ином контексте часто фигурируют слова «чувство», «ощущение», «восприятие», «органы чувств» и т. д. Создается впечатление, что раскрывается незамысловатая обычная «сенсуалистическая» картина мира человека.

Профанический уровень тем и интересен, что дает ясное и четкое представление об исходных эмпирических предпосылках системы. Учение хинаяны строится на описании вполне реальных и очевидных чувственных отношений в жизни человека; «желания-вожделения» и «чувственное» в самом широком понимании составляют основной компонент его существования. Это внимание к чувственному свидетельствует о том, что хинаянский буддизм подтверждает значимость эмпирического опыта человека и включает принцип связи его с миром через чувственные отношения.

Определяющее значение «чувственного» во всех его психологических проявлениях (так называемый психологизм буддизма и есть следствие подобного отношения человека к миру) создает базу для построения теоретической конструкции, в результате чего происходит перевод эмпирических оснований на специфический язык буддийской терминологии. Эта эмпирия переживаний и чувственных претерпеваний трансформируется в поток обобщенной, «безличной» жизни человека, поток, элементы которого, согласно хинаянской традиции, классифицируются по группам (*скандхи*), базам (*аятаны*) и элементам (*дхату*). Во всех таких комбинациях варьируется видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое и вкушаемое, а также зрительное, слуховое, осязательное, вкусовое и т. д. в качестве субъективных коррелятов внешних

признаков или органов чувств. Даже сознание чувственно окрашено — различается сознание зрительного, слухового и т. п. в соответствии с органами чувств. Сфера чувственного входит в число *нидан* закона зависимого возникновения (именем-формой обусловлены сферы шести чувств; сферами шести чувств обусловлены соприкосновения; соприкосновениями обусловлены эмоции и т. д.). В отстранении от желаний, связанных с деятельностью органов чувств, заключается назначение первой *дхьяны*.

Для хинаянского буддизма проблема заключалась в объяснении возможности внешнего по отношению к человеку воздействия мира на органы чувств, в объяснении возникновения ощущений. Органы чувств, связующие человека с внешней средой, подвержены влиянию свойств материальных тел (переводя эти свойства в статус «опор» сознания), которые как бы отпечатывают в сознании свои чувственные образы: «От них, от отдельных предметов, возникает сознание видимого, и осязаются их отдельные виды». Функция посредника во взаимоотношении человека и мира была возложена на *дхармы* как на носителей качества в первоначальном значении термина. Дхармы — своеобразный буддийский инструмент для обобщенного объяснения механизма человеческих переживаний и описания сознательно переживаемого человеком чувственного жизненного процесса. С помощью дхарм истолковывается не мир сам по себе, если даже брать «сенсорный» аспект, а чисто субъективные явления чувственности. Поэтому выход из жизненного круга предполагал успокоение волнения дхарм для достижения нирваны.

Таким образом, отношение «мир—человек» в хинаянском буддизме ограничивается сферой эмоционального в самом широком смысле и опирается на факты повседневной, обыденной практики.

Иное понимание этого отношения было предложено в махаянском буддизме, в частности школой мадхьямиков и ее основателем Нагарджуной. Совершенный им «второй поворот колеса Дхармы» можно расценивать как глубинную смену ориентира в трактовке рассматриваемой проблемы. Суть ее заключается в рациональном объяснении одного из центральных понятий буддизма махаяны — *шуньи* (пустота). Встающие при этом трудности обусловлены, в сущности, не философской, а по преимуществу религиозной ориентацией учения Нагарджуны, что тем не менее не исключает наличия у него и чисто философского содержания. Подобный дуализм связан с тем, что Нагарджуна логически обосновывает и доказывает понятие «шунья» вместо ее постулирования как откровения, как видения бодхисаттвы, что характерно для праджняпарамитских сутр, в которых истина считалась непостижимой мыслью и логически недоказуемой.

Двойственность шуньи, выражающаяся в том, что она, с одной стороны, исключается из рационального выражения и описания, а с другой — становится объектом доказательного рассуждения, предполагает возможность анализа данного понятия в двух аспектах: во-первых, в сугубо религиозном аспекте — выяснение содержания и функций чисто догматического порядка; во-вторых, в содержательной интерпретации — выяснение рационального подтекста, которое может выражаться данным термином. Успешный результат интерпретации понятия позволяет, по нашему мнению, отказаться от бесчисленных попыток его сопоставления с различными философскими учениями западноевропейских мыслителей. Вместе с тем появляется возможность более строгого понимания точек соприкосновения, аналогий и т. д. при сравнении поднимаемых Нагарджуной вопросов с их постановкой в других философских системах в плане вычленения по преимуществу самого проблемного поля. Иначе говоря, суть проблемы в том, следует ли понимать под «шуньей» нечто рациональное, какой-то реальный «объект», но выраженный в неадекватной и превращенной форме, или же речь идет просто о продукте фантазирующего воображения. Наше внимание привлекает главным образом первый аспект.

Ответ на поставленный вопрос зависит, думается, от осмысления логико-дискурсивного пласта «Муламадхьямика-карики», но не в каких-то его фрагментах, а в виде единого методологического инструментария, пронизывающего всю работу Нагарджуны и призванного решать одну-единственную проблему.

Этой проблемой, имеющей философскую значимость, видится проблема противоположностей и их преодоления вне зависимости от привлекаемых конкретных примеров. Действительно, в своем трактате Нагарджуна обращается к таким противоположным понятиям, как причина и следствие, движение и покой, возникновение и уничтожение, прошлое — настоящее — будущее и т. д. Причем через них анализируются не только те понятия, которые в буддологической литературе традиционно трактуются как связанные с философской проблематикой (движение, пространство, время), но и те, которые относятся к сфере догматики, что зачастую не принимается во внимание; в результате нарушается как бы единство методологического замысла автора. Наиболее ярким примером в этом отношении может служить анализ сансары и нирваны, проблемы «я», татхагаты и др. В целом трактат Нагарджуны формально допустимо рассматривать как собрание многообразных по содержанию, но однообразных по структуре, или схеме рассуждения, комбинации понятий — пар противоположностей (бинаров, дуальных оппозиций, семантических оппозиций). Иными словами, исходным пунктом

для Нагарджуны может считаться констатация наличия противоположностей.

Само по себе деление на противоположные группы не является чем-то новым в истории развития человеческого мышления и восходит к мифологическому (магическому) сознанию, поскольку миф и есть мышление противоположностями. Для ранней и примитивной трактовки их отношения в рамках мифологического (магического) мышления характерно их физическое смешение в виде изменения или превращения друг в друга. В предшествовавшей Нагарджуне буддийской литературе также предлагался определенный способ решения проблемы противоположностей. Связанный с поисками «одного», «единого», этот способ, не противоречащий традиционным мифологическим представлениям, опирался на простую отсылку к авторитету Будды, т. е. на опосредование.

Для Нагарджуны решающее значение приобретает логическое рассуждение. В седьмой главе трактата говорится: «Если дхарма существует, она не может уничтожаться. В одной и той же дхарме не может быть свойств существования и несуществования»³. Нагарджуну интересует логический анализ в плане демонстрации противоречивости и несовместимости понятий. Поскольку следствия анализа оказываются противоречивыми, сами понятия сводятся к абсурду и отбрасываются. Иначе говоря, обнаружение противоречий в строго логически выведенных следствиях центральных понятий хинаянского буддизма рассматривается Нагарджуной как достаточное основание для их устранения из сферы подлинного знания: подлинно реальное должно выражаться в непротиворечивых понятиях. Наличие такого противоречия служит у Нагарджуны утверждению шуньи.

Эти мыслительные операции знаменуют становление диалектики, притом диалектики «негативной», опирающейся на применение к объектам понятий законов формальной логики. Как показано в ряде исследований «Муламадхьямика-карики», именно этими законами (тождества, противоречия, исключенного третьего) и пользуется Нагарджуна в своих доказательствах, исходя, в сущности, из того, что противоположности с точки зрения формальной логики не могут быть тождественны. Сама же диалектика Нагарджуны при ее общей индивидуальной и специфической характеристике означает, что наличие противоположностей является симптомом иллюзорности, видимости и кажимости объектов понятий. К его диалектике применима классическая коннотация термина «диалектика» как соединения и разъединения понятий.

Построения Нагарджуны ценны еще и в том аспекте, что высвечивают в тенденции само мышление, разум как новую способность человека и новый способ отношения человека к миру. По сути, всеми своими рассуждениями Нагарджуна

демонстрирует ранее неизвестные буддизму возможности разума. Роль основателя школы мадхьямиков в развитии доктрины обусловлена его реформаторским духом, обращенным исключительно к разуму. Казалось бы, данное положение находится в прямом противоречии с тезисом махаянистов, в частности тезисом бесплодности и вредности мысли для «истинного рассмотрения дхарм». Тем не менее мы встречаемся здесь с примечательным явлением — разрабатываемая концепция, призванная служить подкреплению религиозных постулатов, приобретает черты, имеющие самостоятельное значение, и выходит за рамки первоначального замысла. Естественно, что указанная постановка проблемы основывается на интерпретации общей тенденции «Муламадхьямика-карик», поскольку учение Нагарджуны еще слишком неразвито в отношении вычленения и решения проблемы мышления как таковой и не имеет сколько-нибудь строгих формулировок.

Прежде всего хорошо известно, что понятие «мысль» фигурирует и употребляется в хинаянских текстах, и потому речь должна идти о качественно новом содержании, которое потенциально приобретает это понятие в логических рассуждениях Нагарджуны. Сознание (ум) в хинаяне трактуется как сфера, координирующая деятельность органов чувств, и способно лишь «проявить» соответствующие дхармы, пассивно запечатлевая результаты воздействия свойств внешних предметов. Сознание у хинаянистов предстает не в собственном модусе мышления, а скорее как «осознание чувственного», «психологического». В самом общем виде «мысль» может трактоваться как природная, естественная способность на уровне обыденной практики, как живое и непосредственное рассуждение, ограниченное узкими рамками повседневных жизненных отношений людей и находящее внешнее выражение с помощью слов и имен. Такой ограниченный характер «мысли» у хинаянистов при критическом к ней отношении с позиции собственных интересов махаянистов отмечается в «Шикшасамуччая»: «Мысль получает наслаждение в формах, подобных грязи, в звуках, подобных барабанному бою, в запахах, подобных запаху свиньи в грязи, во вкусовых ощущениях, которые испытывает служанка, питающаяся отбросами пищи»⁴.

Логический анализ, предпринятый Нагарджуной и опирающийся исключительно на понятия, фактически обращен к совершенно иной по сравнению с хинаянской сфере человеческого сознания. Выявленные им противоречивость и конфликтность разума позволяют обнаружить, что через противоречивость выступает самое мышление, разум как чистая способность, которая не требует каких-то внешних опор для подкрепления отсылкой к фактологическим иллюстрациям тех

или иных положений и которая самодостаточна. Тому свидетельство — почти любая карика Нагарджуны. Вот как, например, обосновывается несуществование движения во второй главе «Муламадхьямика-карик»: «Пройденное уже не проходит; то, что должно быть пройдено, еще не проходит. А без пройденного и предстоящего пройти — настоящее движение не существует»⁵.

У Нагарджуны совершается переход от мысли, рассуждения, опирающегося на наиболее очевидные, чувственно созерцаемые и внешние факты, к мышлению в наиболее сложных формах на понятийном уровне. При этом делается шаг к воспроизведению миропорядка соответственно понятию. Фактически буддийский мыслитель демонстрирует возможность абстрактного, отвлеченного мышления в виде абстрактных определений разума и неявно указывает на существование умопостигаемой сферы. В результате рационально обосновывается наличие такой области, в которой обыденные представления утрачивают свою бесспорность и не могут считаться истинными. Можно допустить, что такое мышление и выступает у Нагарджуны в качестве подоплеки понятия «шунья» (если попытаться дать ему рациональное истолкование). *Шунья* — логическое следствие ситуации, когда проблема мышления в русле религиозной системы не получает своего подлинного статуса, а оборачивается мифологизирующей фантазией.

При такой интерпретации шуньи несколько проясняются те «темные» ее определения, которые ставят в тупик исследователей и заставляют их переходить на язык мифопоэтических иносказаний, ибо не представляется возможным строго сформулировать определение мышления просто как способности безотносительно к каким-либо его предметным отношениям и функциям. С этой позиции можно принять и считать совершенно адекватным перевод шуньи словом «пустота», поскольку данный признак наилучшим образом оттеняет свойство мышления (взятого самого по себе) быть чистым, равно как и пустым. С предлагаемой точки зрения становится более прозрачным и махаянское определение «истинной реальности» — «непостижимое извне»: «Неподвижное, неизреченное, невыразимое в понятиях, немножественное — вот сущность реальности». Более того, при рациональном истолковании даже сочетание «шунья шуньи» можно интерпретировать в плане непрерывного развития самой мысли, невозможности окончательного ее завершения.

Попытка раскрытия рационального контекста понятия «шунья» имеет, по нашему мнению, еще один важный аспект, связанный с так называемой теорией двух истин. В буддологической литературе обычно ограничиваются ее рассмотрением в рамках религиозной системы с описанием двух уровней

истины — относительной (*самвритисатъя*) и абсолютной (*парамртхасатъя*) — у Нагарджуны. При этом не замечается, что за чисто догматическими установками скрывается вполне реальная проблема. Вновь обратимся ко второй главе «Муламадхьямика-карик», в которой движение опровергается следующим образом: «Нельзя сказать: „идуший идет“, потому что утверждение „движение есть идуший“ неверно; „движение отлично от идущего“ также неверно»⁶.

Конкретным адресатом данного опровержения является школа абхидхармиков, утверждавших, что движение лишь таково, как оно воспринимается, т. е. существует только движение в настоящий момент и в настоящем месте. Но в этом положении можно выявить и другой смысл, если обратиться к тому, на чем основывается опровержение. Становится очевидным, что для обоснования противоречивости обоих утверждений: «движение есть идуший» и «движение отлично от идущего» Нагарджуна использует несовместимость эмпирического «идущего», — по существу, воспринимаемого чувственного образа, и абстрактного понятия движения. Иначе говоря, он строит свое рассуждение на разнородности самих посылок, что неизбежно приводит к абсурдности.

По сути, противоречие определяется чувственным и рациональным отношением и проистекает в силу того принципа, что, приняв нечто в качестве истины, нельзя не принять уже ничего, что с этим не согласуется. Противоречие снимается, если понять, что возможности познания с помощью чувств и разума имеют свои границы. Во всяком случае, ясно: Нагарджуна обнаружил, что можно поставить под сомнение показания чувств и что разум способен опровергнуть их показания. Установив этот факт, мыслитель истолковал его так, что разум превратился у него в единственного свидетеля «истинной реальности». Вследствие этого несубстанциальность, иллюзорность и относительность вполне логично могут быть отнесены лишь к тому пониманию «сознания чувственного», которое было характерно для хинаянистов. Сама же «пустотность», интерпретируемая в философском плане, означает более глубокий уровень познания, достигаемый с помощью понятийного мышления. Вместе с тем в неявной пока еще форме ставится проблема качественного различия между эмпирическим и логическим, ощущением и мышлением, чувственностью и разумом.

Намеченные контуры анализа буддийского учения позволяют сделать вывод о том, что в эволюции индобуддийской мысли можно усматривать два различных подхода к пониманию отношения «мир—человек», а именно чувственного и рационального, хотя последний и выражен в учении Нагарджуны в мистифицированном виде. Попытки акцентирования одного из них или соотнесения и стали основой для всех по-

«следующих теоретических коллизий — школы йогачара и буддийской логики, а также для углубления философской проблематики и наращивания философской содержательности текстов. Кроме того, концепция шуньяты, логически обосновавшая некое абсолютное «единое», подвела теоретический фундамент под процесс превращения буддизма в собственно религию со своей собственной теологией.

¹ Антология мировой философии. Т. 1. ч. 1. М., 1969, с. 117—118.

² *Tevigga-sutra*.— *The Sacred Book of the East*. Vol. XI. Delhi, Varanasi, Patha, 1968, с. 181.

³ *Mūlamadhyamakā-karikās (Mādhyamika-sūtras)* de Nagarjuna avec le *Prasannapadā* Commentaire de Canarakirti... 1903, VII, 30.

⁴ Цит. по: *Conze E. Buddhist Texts Through the Ages*. N. Y., 1954, с. 163.

⁵ *Mūlamadhyamakā-karikās* II, 1.

⁶ Там же, II, 18.

Е. А. Фролова

ЧЕЛОВЕК—МИР—БОГ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ

На материале арабо-исламской философии рассмотрим некоторые элементы философского знания, существенные для складывания картины мира, места в ней человека, для формирования гносеологических установок в его практической и духовной деятельности, его отношения к природе.

В отличие от китайской или индийской философии, арабо-исламская была не в такой степени оригинальной. Она была чрезвычайно близка к философской мысли античности (не случайно ряд исследователей называет ее восточным перипатетизмом), и потому в ней много общего с мыслью европейской. И все же их сопоставление обнаруживает своеобразие философии на мусульманском Востоке.

Со времени утверждения ислама доминирующей мировоззренческой идеей стала идея единства, целостности — единобожия, единства бытия, единства правовых и нравственных предписаний, единства общества и т. д. Эта идея присутствовала и в античной мысли, позже она трансформировалась в христианскую идею триединства. Но в античности она не была преобладающей, а в христианстве выявила свою структурную сложность, утратив тем самым видимую чистоту, за что, кстати говоря, порицалась исламскими религиозными учеными ('уляма'). Это значит, что понятная для средневековья нерасчлененность, или, вернее, недостаточно осознанная, концептуализированная расчлененность, важных для аналитического ума контрапунктов, таких, как объект—субъект, знание—вера, наука—религия, наука—нравственность, человек—природа, опыт—умозрение и т. д., к тому же еще и консервировалась идеологическими установками. И эти идейные схемы создавали некоторую мировоззренческую ориентацию, сказавшуюся на развитии здесь научного знания, его характера. Попытаемся обрисовать суть этой ориентации через концепцию взаимоотношения Бога и мира, Бога и человека, человека и природы, поскольку, думается, оно обра-

зует связь основных мировоззренческих сил, определяющих стиль, направление научной мысли.

Обнаруживается два основных подхода к объяснению этих взаимоотношений и, таким образом, к пониманию сути науки. Первый был представлен философией детерминизма, исходящей из идеи закономерности развития мира и познания его разумом. Бог в ней если и присутствовал, то только в качестве очень отдаленной (хотя и необходимой) метафизической причины, отправной точки. Эта концепция составляет, в частности, содержание философии исмаилизма.

Бог, согласно Абу Якубу ас-Сиджистани, является абстрактным единством, не обладающим никакими атрибутами. О нем нельзя ничего сказать, нельзя определить, что он такое. Насир Хосров в «Лице веры», полемизируя с захиритами¹, писал: «Тогда я скажу ему: „Ты в мусульманстве чему поклоняешься“, чтобы он сказал: „Поклоняюсь Богу“. Тогда я скажу ему: „Ты видел этого Бога, которому поклоняешься?“, чтобы он сказал: „Бог невидим, и у него нет границ и качеств“. Затем я скажу ему: „Существо, которое ты не видел и у которого нет границ и качеств, как же ты познал, чтобы поклоняться ему?“, чтобы он сказал: „Со слов посланника...“ Я скажу ему: „Ты видел этого посланца, который пришел?“, поневоле он скажет: „Не видел“. Тогда я скажу ему: „Как же ты без посланника познал Бога, чтобы поклоняться ему?“, чтобы он сказал: „Ко мне пришло известие со слов ученых людей, передававших друг другу высказывания посланника — мир ему“. Тогда я скажу: „Эти ученые люди, которые передали известие о Боге и посланнике... согласны между собой в религии или спорят?“ Он не может сказать, что все эти люди согласны между собой, ведь меж людьми существует столько разногласий! Тогда мы скажем: „Как могут быть истинными слова группы людей, которые не согласны друг с другом?“»².

Описываемый таким образом Бог, хотя и называется в философии исмаилизма Творцом, тем не менее не является подлинно творческим, т. е. активным, началом. Таковыми выступают Мировой разум и Мировая душа. Они первое и последнее творение Бога. Поэтому подлунный мир, порожденный уже ими, не зависит от Бога. Все, что происходит здесь, происходит в соответствии с душой вещей, их натурой, которая определяет свойства каждой вещи и не позволяет ей выходить за положенные пределы. О Боге нельзя сказать, что он «создал минералы, растения, животных. Всякий, кто так говорит, хуже христианина и иудея, он гебр, а не мусульманин»³. «Невежественные люди,— писал Насир Хосров,— считают, что действие этих элементов исходит от Всевышнего Бога благодаря его единству. Они это представляют таким образом, что Всевышний Бог увлажняет землю водой

и согревает ее огнем, а семенами пшеницы превращает воду и землю в пшеницу и держит в земле деревья, а от самих этих вещей не исходит никакого действия... Мы говорим, что это порочная вера... ибо если бы это было так и в вещах не было бы действия, то можно было бы железо смягчать водой... но это невозможно. Если бы это было так, то тот, кто огнем спалил чужой дом, не несет ответственности, ибо дом тот как бы сжег сам Бог»⁴.

Второй подход был представлен другими религиозными доктринами, по которым выделяется Бог как основная причина всего сущего. Первый подход нацеливал человека на познание, второй, исключавший познаваемость Бога, примирял с ущербностью человека, но требовал от него: не знаешь — поступи в соответствии с вероучением и требованиями религиозной морали. Связанный с веровательно-поведенческой позицией, этот подход оставался вне собственно науки, основное развитие которой шло в русле рационализма.

Но такое различие позиций выражает только один срез проблемы. Другой ее срез состоит в определенной общности обеих позиций, демонстрирующих ментальность культуры, доминирующую в ней идею места и роли человека в мире.

Согласно утверждаемой в сознании мусульманина религиозной доктрине, все происходящее — результат Божьей воли. «Он творит все, что пожелает, ведь Аллах над всякой вещью властен» (5:20)⁵. «Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6:59, а также 6:72, 7:52 и др.). Цель человеческой жизни — уразуметь величие Бога и собственное ничтожество, вручить себя Аллаху. Через Бога человек мог созерцать и величие мира и даже исповедовать идею своей приобщенности к божественному. Но пределом стремлений была не природа, не к ней обращен взор.

В христианстве же, думается, аристотелевский взгляд, согласно которому природа самоцельна и самозаконна, сменяется воззрением на нее как на созданную для человека. Она лишается самостоятельности, что открывает возможности для превращения ее в объект произвола. Человек больше не является органической частью космоса, он вырывается из природной жизни, становится вне ее и над ней. В Коране не найти стихов, подобных следующему: «Не много Ты умалил его перед ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его»⁶.

Возможно, из-за такого отношения к природе в христианстве значительное место занимает идея чуда. Как обладающий божественным даром, человек получил право тоже смотреть на природу свысока. А когда в эпоху Возрождения

и в новое время он начал ставить себя на место Бога, он и к природе стал относиться как чуть ли не к своему творению.

В учении Мухаммеда те же исходные догматы сотворения мира Богом, что и в христианстве, тот же монотеизм, но только с меньшей развернутостью и четкостью онтологически-космической картины творения: пророка больше интересовали экономические, социальные и политические вопросы, чем объяснение картины мира. Поскольку же ислам как учение, направленное против местного язычества, не противостоял в такой степени античности, как христианство, постольку его возникновение не сопровождалось борьбой с предшествующей развитой философской мыслью, подобной мысли античной, и, наоборот, он пользовался ее идеями при разработке догматики, в нем усилился смысл, отличающий его креационистскую концепцию от христианской.

«И сотворили Мы небеса, и землю, и то, что между ними, в шесть дней», — учит Коран (50:37). «Поистине, Аллах — дающий путь зерну и косточке; изводит живое из мертвого и выводит мертвое из живого» (6:95). «Он — тот, который устроил для вас звезды, чтобы вы находили по ним путь во мраке суши и моря» (6:97). «Он — тот, который низвел с неба воду, и Мы произвели благодаря ей рост всякой вещи; Мы вывели из нее зелень, из которой выведем зерна, сидящие в ряд; и из пальмы, из ее завязей, бывают гроздья... выводим и сады из винограда, и маслину, и гранаты» (6:99). И в других аятах читаем то же самое (7:52; 16:10—15; 21:31—34; 24:43—44 и др.).

Нигде в Коране нет четких указаний на творение мира из «ничего». В суре «Марйам», правда, говорится о сотворении человека из ничего: «Я ведь сотворил тебя раньше, а был ты ничем (*лам яку шейан*)» (19:10, 68). Но это «ничто», как показывают другие стихи, означает не абсолютное ничто, а нечто, что до акта сотворения еще не являлось тем, чем стало потом. Так, в случае с сотворением человека, «ничто» означает то первовещество, из которого он создан, — «прах» (3:52; 18:35; 22:5; 30:19), «глина» (6:2; 7:11; 17:63; 23:12; 32:6; 37:11 и др.). Затем к ним присоединяются «капля» (18:35), «сгусток крови», «кусочек мяса». «А потом, когда вы — уже люди, вы распространяетесь» (30:19), т. е. сначала существует лишь вещество, но оно еще не человек, по сравнению с конечным результатом оно ничто, а когда становится чем-то, определенной вещью (*шейан*), человеком, то в дальнейшем тот порождает уже себя сам.

В приведенных аятах проступает еще одно важное измерение, характеризующее сознание мусульманина. Аллах, хотя и заявляет о себе как о всемогущем Творце, способном создать любую вещь по собственному произволу, лишь сказав «Будь!», на деле выступает вовсе не капризным владыкой

или чудотворцем. Он не совершает ничего «противоестественного», его творение служит разумной логике. Чудо — это сам мир, его создание и существование, свидетельствующее о могуществе Творца. Но создав все разумно, он предстает и как Мудрый. Создавая землю, жизнь, человека, «Он выводит утреннюю зарю и ночь делает покоем, а солнце и луну расчислением. Это — установление великого, Мудрого» (6:96). «Он закрывает ночью день, который непрестанно за ней движется...» (7:52). «Он сказал: „Господь наш тот, кто дал каждой вещи ее строй, а потом вел по пути“» (20:52). Поэтому не случайно и мутазилиты, и исмаилиты, и представители других религиозных течений вводили идею божественного всемогущества в рамки концепции закономерности природы, естественной необходимости. Из текста Корана вытекает признание некоей существующей извечно праматерии, из которой Бог творит видимый внешний мир. В наиболее развитых теологических учениях Аллах больше всего напоминает вечность, на фоне которой протекают мировые процессы. В такой картине мира, где Бог тождествен гармонии мира, его законосообразности, нет места произволу, чуду. И хотя позже идея чуда получает признание и в исламе, в Коране она все же отвергается достаточно категорически.

В Коране, как и в христианском вероучении, содержатся указания на сотворение Богом природы для человека: «Мы утвердили вас на земле и устроили вам там средства жизни» (7:9); «Он — тот, который низводит с небес воду: для вас от нее питье... Он выращивает ею для вас посевы, маслины, пальму, лозу, все плоды... И подчинил он вам ночь и день, солнце и луну; и звезды подчинены Его велением...» (16:10—12 и далее, см. также 10:82; 83; 20:55, 56; 22:64; 23:19—22; 26:132—134 и др.). И тем не менее эта созданная как будто для человека и подогнанная к нему природа неподвластна человеку. Он ею пользуется, сознавая щедрость и мудрость Аллаха: «В этом — знамение для людей размышляющих!» (16:11). С миром нельзя соперничать, он сам по себе, как сам по себе Бог. Это значит, что человек должен с пиететом относиться к природе. В обращении с дарами Бога обязательны сдержанность, умеренность: «Вкушайте плоды их, когда они дадут плод, и давайте должное во время жатвы, но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!» (6:142); «Не производите расстройств на земле после устроения ее» (7:54). Такого рода наказов в Коране много.

Идеология ислама — умеренность, сознание целостности с Богом и природой. Пребывая в мире, человек должен сознавать, что пребывание это временное, что вечность есть возврат в мир как целое, в Бога или к Богу. И как разумное существо, он знает, что истина — это единство всего сущего, единство человека с миром, с Богом. Отсюда духовность,

нравственность направлены не на экстенсивное развитие духа, не вовне — на природу, а внутрь человека, на раскрытие его связанности с Богом, космосом, не на жизнь как утверждение природопознающих способностей, а на жизнь как осознание ее конечности, бренности.

Открещивавшееся от языческой античности, но все же питавшееся ее теоретической мудростью, христианство развивало идею монизма в ином плане, нежели это будет делать потом ислам. Представший в облике Христа, Бог делал принцип творения человечески более понятным. Близкий к земному образ Иисуса многие метафизические вопросы переводил из области непредставимой абстракции в область представимой жизни, с Бога-Духа на Бога-Сына.

А в исламе уже в первые века его существования шла борьба теологов по вопросу о правомерности наделения Аллаха антропоморфными качествами. Хотя в Коране при описании его сущности использованы характеристики, взятые из человеческого лексикона: «великий», «мудрый», «знающий», «слышающий» и пр., мутазилиты, исмаилиты, суфии настаивали на необходимости отказаться от подобного понимания Аллаха, поскольку эти качества присущи человеку, а не Творцу. Признание их за Богом низводит Его до положения творений, лишает Его божественности. Русский исследователь исламской философии С. И. Уманец передает свидетельство автора трактата «Китаб ат-тарифат» Абдаллы ибн Маймуна: «Секта исмаилитов утверждает, что Бог не находится ни в состоянии бытия, ни в состоянии небытия, что он ни премудрый, ни лишенный премудрости, ни могущественный, ни лишенный могущества, ибо, по учению секты, ни одного атрибута нельзя присоединить к Богу, так как он сам есть творец всего сущего, всех вещей и всех атрибутов»⁷.

Но такой абсолютно единый Бог, лишенный всяких антропоморфных качеств, неизобразим и невообразим для обычного сознания. Вообразимы только творения его: вселенная, созданная и организованная согласно мудрому плану Аллаха и в качестве таковой, упорядоченной, существующая; человек как принявший от Бога свет разума и с его помощью постигающий божественное всемогущество. На самом же акте творения (поскольку Аллах не должен ассоциироваться с мастером) сознание верующего не фиксировалось, а поскольку ислам явился скорее нравственной и политической доктриной, космогонические идеи отошли в нем на задний план. Ось «Бог—природа» составила из двух половин: Бог—человек и человек—природа, причем последняя, хотя и более низкое по сравнению с человеком творение, также есть воплощение божественного разума; в мельчайших своих элементах она помечена знаками его величия, узрев которые человек отчасти поймет Аллаха. Но именно божественность

природы делала ее неподвластной произволу человека — он может лишь созерцать ее и, не нарушая гармонии, пользоваться ее благами.

Невозможность отождествить творение природы с работой мастера, принижения божественного акта делала природу равновеликой Богу.

Аналогичная, хотя и несравненно более разработанная картина мира представлена в фалсафа. Арабо-мусульманские философы принимают основной итог античной мысли: «Бытие есть, небытия же нет». Они даже не обсуждают специально сам по себе вопрос о бытии, он для них в принципе как бы уже решен античностью. Их подход к сущности бытия свидетельствует об интересе к миру вещей, их общности, постоянным и неизменным связям — данное качество они переносят из мира чистого бытия и «идей» в мир реальный, пытаются в нем выявить эту идеальность. Употребляемое ими слово «маадум» (небытие) не означает абсолютного небытия, скорее это — обозначение праматерии, единого, нерасчлененного субстрата, в котором в возможности находится все сущее. Фаласифа (философы), которые, как правило, были и крупными учеными, подводя разум человека к доступному ему пределу, затем снова возвращали его в мир реальных. Этих философов больше интересовали механизмы взаимосвязи вещей, характер и разнообразие причинных зависимостей. Ибн Сина, например, так описывал сущность творения — возникновения в мире вещей: «Итак, данная связь зависит от движения и движущегося, т. е. изменения и изменяющегося, особенно того, что существует постоянно и не прерывается. Это есть состояние круговращения. Эта непрерывность обладает количеством... определяющим изменение. А это и есть время, которое является количеством движения»⁸.

Когда фаласифа рассуждают таким образом о первоначале, они говорят не о том, кто сотворил мир, а об организации, структуре самого мира, о том, что лежит в основе его, что образует его сущность. Первоначало — это не столько временной принцип, сколько структурообразующий, главный элемент логического описания. Из такого понимания проблемы следует представление о первоначале как единстве некоей праматерии и нетелесной разумной сущности (аристотелевский перводвигатель). Их взаимодействие и является актом творения, возникновения телесных вещей. Приоритет при этом отдается активному началу — он называется Первым, Первопричиной, Первым двигателем. Аль-Фараби называет его еще «актуальным интеллектом». Это сущность, мыслящая сама себя и сама собой: «Интеллект, знающий и умопостигаемый объект интеллекции составляют сущность и субстанцию единую и неделимую»⁹. У Ибн Сины, правда, разум — не сама первопричина, а производное от нее, что напо-

минает учение Плотина, а внутри арабо-мусульманской культуры — философию исмаилитов,

Рассуждения философов-перипатетиков, наследников античной мудрости, касающиеся понимания «первой сущности», не противопоставляются откровенно догматам вероучения, но формулируют исходные принципы миропонимания в языке спекулятивной, умозрительной науки. Излагаемая философами метафизика образовывала фундаментальную методологию, которая выводила мыслителей в сферу их научных занятий — физики, астрономии, медицины, математики, политики и т. д. Именно здесь они и конкретизировали принятые и выработанные ими понятия и принципы. Здесь понятие единого первоначала приобретало смысл праматерии, аморфного, нерасчлененного субстрата, который благодаря движению, единству с активным творческим началом приобретает структуру. Правда, доминирует именно активное начало, Первосущий, но проявляется его действие только в материи и благодаря материи.

В процессе взаимодействия ее первоэлементов возникают сначала неживая природа, минералы. Дальнейшее усложнение форм вещей, их связей приводит к рождению сначала растений, а затем и животных. Эта эволюция завершается появлением человека, наделенного разумной душой. Таким образом, в реальном мире иерархия сущностей как бы переворачивается по сравнению с расположением на картине метафизики. Но по сути они и совпадают, только каждая из «ценностей» на этих картинах выражена двумя разными языками: в одном случае применяется язык логики, фиксирующий движение мысли от общего к частному, а в другом — язык реальной эволюции.

Первосущее, выступающее в силу своей первичности как необходимо-сущее, как конечная причина, определяет сущность бытия, бытия вещей, характер мироустройства — строгую закономерность, исключаящую нарушение со стороны сверхъестественных сил. В философии, так же как и в вероучении, встает тема «чудес», и рассматривается она как сугубо научная: так называемые чудеса суть лишь непознанные, не объясненные пока еще естественные феномены. Ибн Сина большое место в своих трактатах отвел естественно-научному толкованию провидческих снов, галлюцинаций, сглаза, телепатических явлений, феномену прорицания. «Услышав об этом, поразмысли и не торопись отвергать это, — писал он, — ибо причины этих явлений могут скрываться в таинствах природы», «Если тебе доведется узнать, что некий мистик своею силой привел что-либо в движение, что не под силу другому человеку, не торопись полностью отрицать это. Быть может, тебе удастся раскрыть причину этого, исходя из законов природы»¹⁰. При описании мистического опыта

постижения божественной истины, который, судя по тексту. Ибн Сина пережил сам, он предстает мыслителем, исследующим прежде всего психологическое и нравственное содержание мистической практики. Стремившийся проникнуть в тайны природы и человеческого организма, человеческой психики, он наставлял: «Знай, что в природе имеют место удивительные явления и что как в высших активных силах, так и в низших пассивных силах происходят целые совокупности удивительных явлений»¹¹. Философский ум постигает мудрость бытия, устанавливая гармонию человека с природой. Устремленность к природе — это устремленность к ее пониманию и в соответствии с ним пользование ею, но пользование мудрое, учитывающее величие мироздания и природы, необходимость прилаженности к ней.

Другое философское, точнее религиозно-философское, направление, связанное с концептуализацией суфизма, более напряженно всматривается во взаимоотношение человека с миром, так как отрывает индивида от мирской, общинной жизни, оставляя один на один перед лицом мира—Бога. Бог в этой структуре становится символом чистого единства человека со вселенной, символом страстно желаемой вечности и сокровенной тайны мира, к постижению которой устремлены все поиски человека, но которая так и остается тайной. «Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, увиденный, можно сказать, назад, прежде чем достиг его. Красота его — как бы завеса красоты его, обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя — как бы скрывается»¹².

Исходный онтологический постулат суфизма — пантеизм: все есть Бог, и Бог есть все. Бог присутствует в каждом из всех множественных вещей, составляет его суть, он множествен в вещах, но все вещи в то же время едины в Боге и благодаря ему.

Находящийся с Богом в любовных отношениях человек стремится не обладать миром — Богом, а отдаться ему. Существует сложная «зеркальная» связь заманиваний, искусов со стороны Всевышнего, Истины и чередующихся с рефлексией погружений в нее — проникновение за поверхность «зеркала» идет за счет самопознания, самоистязания человека (но истязается он, а не природа!). Таким образом, стержень этих отношений — сам человек; на испытание самого себя направлено его сознание. Природа же, внешний мир интересуют суфия лишь как ткань символов, которые должны быть прочитаны (именно прочитаны) в соответствии с их божественным значением. И ключом к прочтению их служит опять же человек, поскольку благодаря единству всего сущего, корреляции микро- и макрокосма гностику достаточно перевопло-

таться в вещь и изнутри себя обрисовать ее (вчувствоваться) — для этого у суфия есть «внутреннее око», «сердце», способность вкушения (*заук*). В результате, так же как и в философа, нет агонического противостояния человека и природы.

В исмаилизме, хотя и религиозном, но концептуально разработанном и философски насыщенном учении, разум поднят на высочайший пьедестал, превращен в Разум, правящий миром. В земной жизни это завершалось требованием постоянной активной устремленности верующего. Только если суфизм выносит ее в план эмоциональный, в мистический экстаз, то исмаилизм — в план интеллектуальный, в процесс интеллектуального восхождения к Богу, фактически тождественного Разуму.

В исмаилизме много «тайн». Тайнствен, непостижим Бог, находящийся за пределом всего мыслимого. Тайнствен, не видимый никем имам. Проходя иерархические ступени причастности к божественному, верующий приближается к постижению тайны его сущности. Вечное стремление к постижению тайны составляет одну из особенностей религиозного сознания исмаилита, но оно определяет и особенность отношения исмаилизма к миру в целом, к познанию его как проявления божественного смысла, причем познания как усилия, труда. Лишь тот прозелит, сравниваемый с ныряльщиком, доберется до сути слов имама — до жемчужин, скрытых в море Истины, — который будет трудиться, даже испытывая тяготы. Но при всей своей устремленности к познанию микрокосма — части и подобия макрокосма — человек не должен нарушать гармонию единства, существующего в мире. Насири Хосров утверждал, что существование целостности, сохранности природы, в которой живет человек, зависит от его разумного отношения к ней, ибо «только он способен орошать земли, ухаживать за животными и растениями, поддерживать жизнь природы»¹³.

Все сказанное подводит к заключению, что в разноликой культуре средневекового мусульманского Востока преобладал (поостережемся говорить более категорично) дух пиетистского отношения к природе. Этой общей (допускающей, конечно, и отступления) мировоззренческой установкой определялось состояние научно-философского поиска: с одной стороны — развитость философского рационализма, широкое использование логики как метода исследования и организации, обоснования выводов, опора на опыт как один из источников научного знания, выработка (в суфизме) методики, механизма активизации личностной структуры, а с другой — ограниченность, определенность рационализма. Он не осознается как обособленный от нравственности, в нем сущностно присутствует (как и в античности) ориентация на благо,

добро; разум не мыслится вне, помимо этих категорий, т. е. работа его сдерживается, корректируется ими, и рационализм оказывается усеченным. К тому же он связан со стремлением реконструировать религиозную картину мира, в которой акцент переносится на причинность, закономерность единого бытия, на подвластность всего необходимо-сущему; он связан с натурфилософскими устремлениями и даже с материалистическим пантеизмом (к чему склоняются некоторые авторитетные отечественные и многие арабские исследователи).

Вообще есть основания считать, что в арабо-мусульманской философии не было развитого идеализма, и мы полагаем, вопреки распространенному мнению о «духовном», «идеалистичном» Востоке, что арабо-мусульманский мир страдал от недостатка, неразвитости идеализма, от примитивного материализма. Даже трактовки фалсафа как деистической, идеалистической доктрины вряд ли могут свидетельствовать против этого тезиса, поскольку ее идеализм настолько неочевиден, настолько нуждается в прояснении, что теряет значимость, подтверждая свою неразвитость. Если доктрины фаласифа не материалистичны, то и не идеалистичны тоже. И именно это прежде всего хочется отметить: ведь такое миропонимание определяло и отношение к природе как части божественного мира. Оно определяло, на наш взгляд, и общую структуру, или схему, знания, изучения природы. В нем соединялись умозрение как основной способ объяснения сущего, в том числе и природных явлений, и опыта, практики, в которой преобладающим элементом было наблюдение, т. е. преимущественно нейтральная фиксация видимого, накопление сведений и сохранение их памятью.

Опыт как способ организации исследования был обретен не столь многочисленных крупных ученых, а об эксперименте как опыте особого рода можно говорить применительно к мусульманскому средневековью только как о случайной для него форме работы ученого. Опыт, а тем более эксперимент не были осознаны в качестве такого элемента в механизме исследования, который не просто существен, но равноценен логико-дедуктивному направлению его. Не было видения совокупной значимости опыта как центра, где сосредоточивается весь предварительный труд естествоиспытателя и начинается будущий, где подвергается сомнению прошлая работа мысли и рождается новое знание.

В чем состояло понимание активности личностной структуры в учении суфиев, по сути дела, сказано раньше. Важна не просто активность сама по себе, но и ее направленность, а она-то не столько обращала человека к природе, сколько отвращала от нее. Не было в сознании, о котором идет речь, и таких необходимых для складывания новой науки измерений, как понимание методологической роли сомнения, крити-

ки знанием самого себя, трагического переживания событий, стремления разъять, рассечь себя и окружение, признать за мыслью право на безоглядность, право делать выводы независимо от нравственных установок.

Так сложился тип мировосприятия, который с ходом истории вовсе не разрушался (в том числе и философией), наоборот, заострялся, становился все более консервативным. Это мировосприятие настолько вросло в культуру, пронизало ее, что и по сей день сохраняется именно как тип, достаточно инерционный по отношению к новациям.

Нет нужды сопоставлять сейчас данное миропонимание с другими, функционирующими в современных обществах, и выявлять его пороки и преимущества, особенно в контексте «экологического» сознания. Это уже другая проблема — соотношения типов культурного, философского сознания, научного знания, как они представлены сегодня и как они соответствуют требованиям жизни.

Анализ арабо-мусульманской культуры, в частности философии, и знакомство с западной культурой и философией дают основание сделать вывод о наличии двух типов философствования. В значительной части общие духовные корни определили сходство этих типов, но уже в средние века обнаруживается некоторое различие, выросшее в различие типологическое, в основе которого лежало разное понимание динамики связи человека с миром.

¹ Захириты — последователи правовой школы, принципом которой была опора на внешнее (*аз-захир*), буквальное понимание Корана и сунны и отказ от признания в текстах скрытого смысла, позволявшего аллегорическое или рациональное толкование их.

² Цит. по: Морочник С. Б., Розенфельд Б. А. Омар Хайям. Поэт, мыслитель, ученый. Сталинабад, 1957, с. 31.

³ Цит. по: Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959, с. 242.

⁴ Цит. по: Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душ., 1987, с. 64.

⁵ Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963. 5:20.

⁶ Псалтирь. Псалом 8.

⁷ Уманец С. И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе. СПб., 1890, с. 49.

⁸ Ибн Сина. Указания и наставления. — Избранные философские произведения. М., 1980, с. 334.

⁹ Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 213.

¹⁰ Ибн Сина. Указания и наставления, с. 372, 373.

¹¹ Там же, с. 381.

¹² Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана. — Сагадеев А. В. Ибн Сина. М., 1980, с. 230.

¹³ Цит. по: Семенов А. А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме. — Известия Российской академии наук. Т. I. Л., 1927, с. 64.

А. В. Смирнов

ФИЛОСОФИЯ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И ИБН АРАБИ: ДВА ТИПА РАЦИОНАЛИЗАЦИИ МИСТИЦИЗМА

Богатая мистическая традиция средневековья и в Европе, и в арабском мире получила свое философское осмысление. Рационализация мистического мировидения в творчестве Николая Кузанского и Ибн Араби — предмет нашего исследования.

Мы предполагаем показать существенные различия в рационализации мистицизма в философии Николая Кузанского и Ибн Араби. Для этого остановимся на предложенном этими двумя мыслителями понимании мироустройства, места человека в этом мироустройстве и вытекающих из этого возможностей и путях его познавательной деятельности. Далее мы намерены показать, что философия Николая Кузанского делала логически возможной нововременную парадигму философствования, в то время как философская система Ибн Араби открывала несколько иные перспективы.

I

Общим основанием мысли Николая Кузанского и Ибн Араби являются, на наш взгляд, два тесно сопряженных тезиса: утверждение *неопределимости Бога* и положение о том, что *мир не есть Бог, но не есть и нечто отличное от Бога*. Эти положения были хорошо известны в средневековье. Однако мистическая традиция, и христианская и мусульманская, выдвинула особое (в некотором роде крайнее) их понимание. Кроме того, отличительным для мистических философов был сам факт объединения данных тезисов.

Выработанное в мистицизме понимание Бога как неопределимого выходит далеко за рамки того, что говорили о неопределимости Бога средневековые философы. Это отнюдь не та неопределимость, как она понималась в аристотелевской логике. То, что неопределимо через род и отличительный признак, все же отнюдь не исключает возможности *описания*¹, а такое описание есть не что иное, как высказывание

чего-то *определенного* об обсуждаемом предмете. Но неопределимость Бога, в понимании мистиков, фактически является именно неопределенностью, иначе говоря, исключает возможность сказать что-то определенное о нем. Любое такое высказывание будет означать, что Богу положен какой-то предел, а божественная сущность не имеет пределов. Онтологическая беспредельность Бога влечет для мистиков эпистемологическую неопределенность: любое высказывание о нем будет только метафоричным и не может служить сколько-нибудь твердым основанием знания. По той же причине неопределимость в мистическом смысле не тождественна и отрицанию за Богом некоторых (или всех) атрибутов: негативное определение божественной сущности все равно кладет какой-то предел, пусть и сформулированный в терминах отрицания².

Различие между мистиками и немистическими философами средневековья в понимании неопределимости Бога этим не исчерпывалось. Она вовсе не являлась для средневекового философа препятствием (во всяком случае, непреодолимым) к построению философского знания о мире³. Но если мир *не есть нечто отличное от Бога*, то неопределенным оказывается не только Бог, но и мир, и не только о Боге, но и о мире невозможно никакое твердое знание. Тогда философия оказывается перед вызовом, который грозит поколебать само ее основание — уверенность в возможности рационального описания Универсума. Чтобы ответить на него, мистический философ должен показать, что могут быть такие высказывания о Боге и мире, которые не нарушают названных условий (*неопределимость Бога и неинаковость Бога и мира*).

Николай Кузанский и Ибн Араби ответили на этот вызов. Их ответы, однако, были существенно различны.

II

Есть две логические возможности сформулировать высказывание, в котором субъекту не предиктировалось бы *нечто*. Они представлены двумя крайними случаями, в которых *нечто* превращается во *всё* и *ничто* (*ничто* и *всё* не являются *чем-то определенным*, а потому не нарушают тезис неопределимости Бога). В первом случае он будет пониматься как абсолютное присутствие, абсолютное наличие всего, что есть и может быть: в Боге есть все, а значит, нет никакого предела. Во втором случае мы имеем абсолютно неопределимое как абсолютное ничто: Бог не подвластен никакому пределу потому, что он — *до* всякого предела. И в том, и в другом случае Бог выше любого предела; но в первом случае потому, что он заключает их все в себе и поэтому не определяем ни одним из них, а во втором — потому, что он предшествует

любому пределу, предшествует самой возможности его появления.

Итак, Бог может быть осмыслен как абсолютное Всё или абсолютное Ничто. Но этого еще недостаточно. Коль скоро мир не есть нечто иное по отношению к Богу, то божественное Всё или Ничто должны быть выражены в терминах соотношения с миром. Формула мистицизма «мир не есть Бог, но и не есть нечто от него отличное» означает, что понятие божественной сущности должно быть осмыслено как столь же трансцендентное миру, сколь и имманентное ему, и отличное и неотличное от мира. Иными словами, в понимание Бога как Всё или Ничто надлежит ввести понятие мира: Бог есть Ничто мира (в первом случае) или Всё мира (во втором). И как Всё мира, и как Ничто мира, Бог одновременно отличен и не отличен от него: мир никогда не являет своё Всё целиком и всегда удален от собственного Ничто.

Раз божественное бытие вечно, а мирское временно, можно дополнить сказанное следующим. Вечность будет пониматься в первом случае как Ничто времени, а во втором — как Всё времени. Либо вечностное Ничто эксплицируется как временное нечто, либо вечностное Всё отображается как нечто во времени.

Итак, неопределимость Бога может быть понята двояко: божественное Ничто *экплицируется* как мир, божественное Всё *отображается* как мир⁴. Экплицируясь, Ничто не перестает быть вечным и неизменным Ничем, всеприсутствующим в мире, так же как и Всё мира, отображаясь во времени, остается неотъемлемым от мира. Эти два логически возможных философских истолкования мистического мировидения мы встречаем в философии Николая Кузанского и Ибн Араби.

III

Отношение между Богом и миром, утверждает Николай Кузанский, не может быть осмыслено иначе, как отношение «свернутость—развернутость». Те состояния, которые развернуты в мире, пребывают свернутыми в Боге. Это не значит, что свернутость *превращается* в развернутость, нет, свернутость так и остается в-самой-себе неявленным, в-самой-себе никогда не развернутым богатством возможностей. Она — идеально найденный логический первоисток, из которого могут родиться все возможности, все развернутости, весь континуум мира, но который так и пребывает свернутым. Лишь логически свернутость предшествует развернутости, и только логически развернутость вытекает из свернутости: онтологически они тождественны.

Поразительно изящны примеры, приводимые Кузанцем. Линия, говорит он (на языке современной геометрии мы бы

сказали — отрезок), есть свернутость угла: и в самом деле, любую непограничную точку отрезка мы можем принять за фиксированную, и, двигая затем по плоскости правую (или левую) от нее часть отрезка, в то время как другая часть остается неподвижной, мы образуем всевозможные углы. Так что же больше угол — каждый из конкретных, развернутых углов или отрезок-свернутость угла, спрашивает Кузанец. Конечно, свернутость угла больше угол, нежели любой из конкретных углов, ибо свернутость содержит их все⁵.

Итак, континуальность мира, в котором мы живем, — это континуальность разворачиваемой свернутости. То, что свернуто, непрестанно разворачивается, и в каждом из развернувшихся состояний свернутое присутствует не меньше, чем в любом другом. Поэтому и можно говорить, что Бог везде в мире, что он во всем в равной мере, что он всему близок, что он начало и конец всякой вещи и при этом он не есть ничто из мира.

Таким образом, мир — не Бог потому, что ни в каком из развернутых состояний мира не развернута *вся* свернутость; но он и не нечто отличное от Бога потому, что мир есть развернутость именно божественной свернутости, и ничего иного. Нетрудно заметить, что логическое тождество свернутости и развернутости превратится и в онтологическое, если развернутость будет мыслиться как *абсолютная*. Иными словами, коль скоро вечностная свернутость эксплицируется как временная развернутость, их онтологическое тождество предполагает и абсолютную развернутость времени, «равновеликость» времени и вечности.

Приняв вслед за Николаем Кузанским такое определение соотношения между Богом и миром, мы окажемся перед вопросами: *что* же именно свернуто, что, разворачиваясь, образует наш мир; *как* оно разворачивается и *почему* — почему не остается свернутым?

Ответить на первый вопрос — значит дать содержательное определение того, что было названо Ничто мира⁶. Мы согласились, что свернутость мира есть Бог, но как описать эту свернутость на философском языке?

Прежде всего вслед за Николаем Кузанским заметим, что свернутость, логически предшествующая развернутости, предшествует и тем противоположностям, которые мы находим в развернутом мире. Как отрезок-свернутость угла не просто лишен противоположности между острым и тупым углом, но логически предшествует самой возможности появления такой противоположности, так и в свернутости мира, в «абсолютной простоте, различия между тем и другим нет», она — «по ту сторону совпадения противоположностей»⁷.

Если так, то что можно сказать об этой «абсолютной простоте»? Достаточно легко, остроумно и изящно было най-

дено содержательное описание свернутости углов (отрезок), линий и сфер (точка); можно было бы ожидать, что и в данном, общем случае решение окажется пусть не столь легким, но по крайней мере возможным. Однако: «Господи Боже, помощник ищущих Тебя, Я вижу Тебя в райском саду и не знаю, что вижу, потому что не вижу ничего видимого, и только это одно знаю: знаю, что не знаю, что вижу, и никогда не смогу узнать»⁸. Когда перед нами не частный, а общий случай, когда надо встать выше не конкретных, а любых противоположностей, традиционный язык отказывается служить нам. Дискурс невозможен без противоположностей, без противопоставления «А» «не-А», а значит, Николаю Кузанскому нужно найти новый философский, недискурсивный язык, на котором можно было бы говорить о Боге как свернутости мира. Понятия, используемые в дискурсе, понятия, которым всегда есть противоположные, конечны; искомое для описания Бога как свернутости понятие должно быть, следовательно, не-конечным: «Приступающий к Тебе должен поэтому возвыситься над всяким пределом и концом, над всем конечным»⁹.

Каким же может быть такое понятие? Кажется, и сам Кузанец смущен: «Но как же он придет к тебе, желанному пределу, если ему надо оставить позади всякий предел? Разве выходящий за пределы предела не вступает в сплошную неопределенность, а тем самым в интеллектуальную неразличенность, неизвестность и темноту?»¹⁰. Но вот нужное понятие обнаруживается само собой, оно, собственно, уже найдено. Ведь не имеющее предела, не-конечное есть бесконечность; однако в нашем случае эта бесконечность — до и прежде всяких пределов абсолютно неопределенная бесконечность. Эта бесконечность, говорит Николай Кузанский, «есть сама простота всего, что можно назвать»¹¹.

Найденное понятие должно логически предшествовать всем противоположениям и в то же время содержать их в себе в свернутом виде; поэтому «бесконечность есть все так, что и ничто из всего»¹². Сам Николай Кузанский заключает эту формулировку восклицательным знаком, и не случайно: если бесконечность есть простота абсолютно всего, что можно назвать, то саму эту бесконечность, саму эту простоту назвать никак нельзя. Иными словами, найденное понятие оказывается пустым. И хотя чуть раньше Кузанский отмечал: раз «противоречия без различения нет, а различение в простоте единства существует без различенности» и, значит, «все, что говорится об абсолютной простоте, совпадает с ней, поскольку обладание там и есть бытие, противоположение противоположных — противоположение без противоположенности, а предел всех определенных вещей — беспредельный предел»¹³, это отнюдь не свидетельствует о том, что ухищре-

ниями чисто словесной диалектики он пытается заставить абсолютную простоту обрести бесконечно разнокачественное содержание. Следуя ясной логике собственных рассуждений, он признает, что понятие бесконечности — *абсолютно бескачественное*: «Бесконечная благодать — не благодать, а бесконечность; бесконечное количество — не количество, а бесконечность, и так далее обо всем»¹⁴.

И вот, найдя понятие для обозначения свернутости мира, мы обнаруживаем, что абсолютная бескачественность свернутости никак не может сама по себе стать качественной развернутостью: развернуть ее способно только что-то, что в самой этой свернутости не содержится, что внеположено ей. Такое «что-то», однако, существовать не может, ибо в простоте бесконечности свернуто абсолютно все. Но если это так, то становится непонятной сама возможность существования развернутости: ведь свернутость логически предшествует ей и, коль скоро свернутость — абсолютно простая бесконечность, она никак не может развернуться в разнокачественный мир¹⁵.

Постепенно Николай Кузанский находит другое понятие для обозначения божественной свернутости. Абсолютно бескачественная и простая бесконечность Бога не содержит в себе никакой инаковости: в ней самой ничто не может быть «иным» по отношению к другому уже просто потому, что «одно» не различается с «другим». Более того, свернутость и не есть нечто иное по отношению к развернутости: разворачивается только то, что свернуто. Поэтому Бога мы можем обозначить как «неиное»¹⁶ — неиное по отношению к миру.

Неиное, говорит Николай Кузанский устами одного из участников диалога, — это «то, что я много лет искал при помощи совпадения противоположностей»; неиное «усматривается прежде всякого полагания и отрицания»¹⁷, оно прежде любого имеющего позитивное содержание понятия, будь то вечность, истина, бытие или единство¹⁸. И в то же время «неиное существует до всего так, что оно не может не быть во всем том, что оказывается после него, даже если одно из этого противоположно другому»¹⁹, и такое неиное есть «принцип бытия и знания»²⁰.

Но можно ли найти позитивное содержание этого понятия как такового? «Неиное» очень удачно описывает свернутость *в ее отношении* к развернутости; но что есть свернутость сама-по-себе, рассматриваемая прежде всякой развернутости? И вот: «Все, что может быть высказано или помыслено, по той причине не может быть тем первым, обозначенным через неиное, что все оно существует как иное в отношении своих противоположностей»²¹.

И «простая бесконечность», и «неиное» остаются пустыми понятиями, если рассматриваются сами-по-себе, вне своей

связи с миром. Свернутость осмысленна только как свернутость развернутости, Бог осмыслен только в своем отношении к миру. Бог как таковой есть Ничто, но это Ничто всегда — Ничто мира, а не Ничто само-по-себе, и именно поэтому оно осмысленно²².

Итак, свернутое первоначало не есть «иное» по отношению к чему бы то ни было: оно одинаково относится ко всем вещам. То, что стоит *вне* всего и что в то же время может мыслиться только *в своем отношении* ко всему, Николай Кузанский называет мерой: «Бесконечность ни для чего не *больше*, ни для чего не *меньше*, ничему не равна. Но когда я рассматриваю ее так — ни для чего не *большей* и не *меньшей*, — я говорю тем самым, что она мера всего, раз не больше и не меньше ничего, и, значит, понимаю ее как равенство бытия. Такое равенство тоже бесконечность, то есть оно не так равенство, что ему как равному противоположно неравное, а так, что неравенство в нем есть равенство: неравенство в бесконечности пребывает без неравенства, раз это бесконечность. И равенство в бесконечности есть бесконечность. Бесконечное равенство есть беспредельный предел. Хотя оно не *больше* и не *меньше*, оно не такое, каким надо понимать конкретное равенство: оно — бесконечное равенство, не допускающее своего увеличения или уменьшения, и тем самым оно равно одному никогда не больше, чему любому другому, будучи равно одному так, что и всем вместе, и всем так, что ничему из всего»²³. Мера как свернутость вещей и служит основанием их бытия: «Неиное есть адекватнейшее понятие, различие и мера всего существующего, что оно существует; и всего несуществующего, что оно не существует»²⁴.

Таким образом, свернутость, Ничто мира, — мера всех вещей, то, что их измеряет, соразмеряет, то, что дает им их истинную меру. В ней Николай Кузанский находит, кажется, необходимую связь между бескачественным первоначалом-свернутостью и качественным миром-развернутостью: ведь количественная мера есть одновременно мера качества. В мере, как тому и следует быть в свернутом первоначале, еще нет противоположности между количеством и качеством: категория меры — до этой противоположности, она составляет саму возможность этого противопоставления.

Найденная категория позволяет ответить на второй вопрос: как происходит разворачивание свернутости? Мера должна измерять, иначе она не будет мерой; измеряя бесконечную простоту свернутости (т. е. саму себя), она порождает бесконечность измеренного качественного мира.

И здесь Николай Кузанский демонстрирует принципиальной важности поворот мысли, возводя категорию «мера» к категории «ум»: «Умом (*mens*) является то, отчего возникает

трагичность и мера (*mensura*) всех вещей. Я полагаю, стало быть, что его называют *mens* — от *mensurare*»²⁵. Ум и есть простая бесконечность, мера самой себя; но что более существенно, человеческая способность познания есть также «ум», и человеческий ум есть образ и подобие ума божественного: «Одно — ум, находящийся у себя, другое — в теле. Ум, находящийся у себя, или бесконечен, или он образ бесконечного. Из тех же умов, которые суть образ этого бесконечного — поскольку они не находятся у себя, не максимальные, абсолютные и бесконечные, — некоторые, допуская, могут одушевлять человеческое тело. И тогда по [роду] их деятельности я называю их душами»²⁶.

Николай Кузанский не поясняет, как следует понимать слово «образ», описывающее соотношение между божественным и человеческим умом. И тот и другой он называет умом, «находящимся у себя», причем один из них — первообраз, а другой (вернее, другие, ибо человеческих умов много) — его отображение. Если попытаться понять человеческий ум как *сущность*, то мы неизбежно столкнемся с противоречием: эта сущность должна пониматься либо как принадлежащая свернутости, но тогда она тождественна уму божественному, так как в свернутости различий нет, либо как принадлежащая развернутости, и в таком случае будет непонятно, чем эта сущность принципиально отличается от любой иной, ведь свернутость есть равным образом мера всего в развернутости.

Поэтому под человеческим умом должна пониматься не сущность, а особая *способность* человека. «Само неиное, то есть основание вещей, открывает, или делает себя видимым, твоему основанию, то есть уму»²⁷, — пишет Николай Кузанский. Ум не есть способность к дискурсивной деятельности, в результате которой вещи получают свои определения²⁸, ведь свернутость неопределима, она выше всех наименований, среди которых каждому есть противоположное, а раз «неиное» делает себя видимым уму, следовательно, ум выше противоположностей. Но «в мышлении ума есть нечто такое, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке, — то есть первообраз и несообщимая истина форм, которая отсвечивает в чувственных вещах»²⁹. Ум есть способность человека *уподобиться* свернутости, способность свернуть в себе все вещи так же, как они свернуты в первоначале: «Как Бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом Божиим, есть образ свертывания свертываний... Отсюда сделай вывод об изумительной способности нашего ума, ибо в нем сосредоточена сила, подобная свертывающей силе точки, благодаря чему ум обнаруживает в себе способность уподобляться любой величине... Благодаря образу абсолютной свертывающей силы, каковым является ум бесконечный, наш ум обла-

дает способностью уподобляться всякому свертыванию»³⁰. Категория «ум» выражает способность человека открыть в самом себе то свернутое первоначало, то Ничто мира, которое разворачивается в бесконечном мироздании. Поэтому «мышление для божественного ума оказывается творчеством вещей; мышление для нашего ума оказывается понятием о вещи. Если ум божественный есть абсолютная сущность (entitas), тогда мышление у него есть творение существующего; а для нашего ума мыслить — значит существующему уподобляться»³¹.

Из этого следует вывод, парадоксальный на первый взгляд, но глубоко обоснованный всеми предшествующими построениями: человеческий ум совершенно самодостаточен для истинного познания мира. «Философ. Но откуда ум имеет эту силу суждения? Ведь он, кажется, судит обо всем. Простец. Он имеет ее на основании того, что он есть образ первообраза всех вещей; а первообраз всех вещей есть Бог. Отсюда, поскольку первообраз всего отражается в уме, как истина в образе, постольку ум в себе имеет то, на что он взирает и в соответствии с чем создает суждение о том, что вне его (курсив наш.— А. С.)»³². В человеческом уме уже есть все то, что он может найти вне себя; и все, что усматривается умом, есть истина вещей. При том, конечно, условии, что это действительно ум, т. е. что человек сумел уподобиться свернутому первоначалу, Ничто мира³³.

И еще одно следствие. Поскольку свернутое первоначало мира едино, то едина и закономерность его разворачивания (закономерность, ибо свернутость и есть мера всех вещей). А это означает, что абсолютное познание хотя бы одной вещи мира тождественно знанию обо всем универсуме бытия. Но и обратно: никакая вещь не познана до конца, пока не познана породившая ее единая закономерность разворачивания свернутости. «Именно Бог есть точность любой данной вещи. Поэтому если бы мы обладали точным знанием об одной вещи, то по необходимости мы обладали бы знанием обо всех вещах. Так, если бы мы знали точное имя одной вещи, тогда мы знали бы и имена всех вещей, потому что нет точности без Бога»³⁴. Способность абсолютного познания (абсолютного в двух смыслах: как охватывающее все познаваемое и как исчерпывающее любое познаваемое) связана у Николая Кузанского с познанием той единой закономерности разворачивания мира, которая и есть его свернутость.

Наконец, последний вопрос: почему свернутое первоначало разворачивается в мир, а не пребывает свернутым? Мы видели, что Бог как свернутость мира не может быть осмыслен в философии Николая Кузанского вне своей развернутости. Здесь, однако, речь идет о другом: благодаря чему свернутость становится осмысленной в своей развернутости?

Очевидно, что по отношению к свернутости нет ничего внешнего, что могло бы служить императивом ее разворачивания, потому способность разворачиваться остается признать имманентно присущей самой свернутости. Эта способность неотличима от самой свернутости (в ней нет различий), неотличима от того, что Николай Кузанский называл «мерой» или «божественным умом». Способность разворачиваться и есть сама свернутость, и она как таковая равно присутствует во всех вещах мира. «Вглядишься в то, что видит ум во всем разнообразном сущем, которое есть лишь то, чем может быть, и может иметь только то, что имеет от самого по себе *могу*, и увидишь, что все это разнообразие сущего представляет собой только разные модусы проявления самого по себе *могу*. Но чтойность всего не может быть разнообразной, она — само *могу* в его разнообразных проявлениях, и во всем, что есть, что живет и что мыслит, нельзя увидеть ничего, кроме самого *могу*»³⁵.

Само-по-себе *могу* непостижимо для ума, так же как для него непостижима свернутость сама-по-себе, ведь ум только уподобляется свернутости, постигать же может лишь развернутость. Но «свертывающая сила» (и божественного и человеческого ума) и есть *могу*, а следовательно, *могу* человеческого ума есть проявление *могу* божественного³⁶. В этой связи между ними — гарантия абсолютного провидения человеческого ума: «Интеллектуальная возможность видеть настолько связана с самим по себе (т. е. божественным. — А. С.) *могу*, что ум способен наперед знать цель своего стремления, как путник наперед знает конец своего движения и может направить свои шаги к желаемому пределу»³⁷.

IV

Толкование Ибн Араби тезиса о неопределимости Бога полярно тому, что мы встретили у Николая Кузанского. Согласно арабскому мыслителю, «Бог определяется всеми определениями, а формы мира не поддаются упорядочению и не могут быть объаты... Поэтому неведомо определение Бога: оно познаваемо лишь через познание определения каждой формы, а это невозможно; следовательно, определение Бога невозможно»³⁸. Бог (как и у Николая Кузанского) являет всю возможную полноту мира, полноту всего, что было, есть и может быть, но являет ее иначе — как уже-наличную, уже-имеющуюся. Бог у Ибн Араби не *до*, а *выше* всякого предела, выше, потому что вбирает в себя абсолютно все пределы, Бог — это Всё мира³⁹.

Как же может мыслиться такое понятие — Всё мира, которое в то же время не есть сам мир?

Пожалуй, удобнее всего подойти к ответу на этот вопрос,

сравнив понимание единства божественной сущности в философии Николая Кузанского и Ибн Араби. Что Бог един, для обоих аксиоматично, но как именно он един?

Единство Бога как Ничто мира означало у Николая Кузанского, что в Боге нет никакой различенности. Но понятие «Всё мира» невозможно без понятия различенности: о неразличенном единстве нельзя говорить как о целокупности. В то же время понятие различенного единства божественной сущности Ибн Араби должен ввести таким образом, чтобы оно не влекло вывода о наличии в Боге действительных противоположностей, которые бы разрушили его единство. Ибн Араби использует понятия, выражающие виртуальную и действительную различенность единства⁴⁰, вводя тем самым два отличных друг от друга понимания различенности. Единство, которое различено виртуально, остается единством; единство, различенное действительно, превращается в множественность.

Бог, таким образом, может мыслиться теперь как виртуально-различенное единство. Различенность этого единства абсолютна; оно содержит в себе возможности всех различий, и поэтому Бог есть Всё.

Однако сама по себе эта виртуальность уже предполагает, что различенность должна реализоваться как действительная, иначе понятие виртуальности оказалось бы пустым. Такую действительную реализацию мы и находим в мире: он есть действительность различенности божественного единства. Понятие виртуальной различенности становится, таким образом, осмысленным только тогда, когда оно сопряжено с понятием различенности действительной: Бог есть не просто Всё, а именно Всё мира.

Теперь можно сделать еще один шаг. Виртуальная различенность является таковой лишь потому, что она реализуется как различенность действительная: Бог лишь потому Бог-Всё, что он является как мир. А действительная различенность может существовать только как реализация различенности виртуальной: мир потому *есть*, что он — явление Бога. Неопределимый Бог и не есть мир, и не есть нечто отличное от мира; Ибн Араби дает философскую интерпретацию того же мистического понимания их соотношения, что и Николай Кузанский, исходя притом из противоположного основания.

Всякая вещь, находимая нами в мире, не может мыслиться как сущностно отличная от Бога: она есть лишь действительная реализация той виртуальной различенности, которая имеется в Боге. Мир и Бог сущностно едины: мир — лишь *отображение* тех возможностей, которые есть в Боге⁴¹.

Различие в понимании соотношения между Богом и миром как свернутости—развернутости и как виртуальности—действительности различенностей хорошо иллюстрируется

следующими примерами. Ибн Араби, как и Николай Кузанский, прибегает к геометрическим образам для демонстрации своих философских взглядов и, более того, берет в качестве отправного то же понятие — точку. Пусть Бог будет точкой, говорит он, пусть, далее, описанный вокруг нее круг охватывает все сущности мира; тогда пустота вне круга будет небытием. Точка есть первоисток и первооснова круга: лишь благодаря ей мог появиться круг. Круг бытия исчерпывается радиусами (которых может быть проведено бесконечно много); каждый радиус выходит из точки-центра и кончается точкой на окружности. И вот самое главное — точка окружности есть не что иное, как точка-центр⁴². Николай Кузанский согласен с образом круга, но для него точка-центр есть свернутость круга, а потому никакая точка самого круга не может быть тождественна его центру. Для Ибн Араби точка-центр есть виртуальный круг, в котором все точки тождественны друг другу (поскольку в Боге нет действительных различий), и их действительная реализация (проведение радиуса) ничего не добавляет к уже имевшемуся как виртуальное, но лишь отображает его (причем принципиально неполно) в действительное⁴³.

Геометрическими образами не исчерпывается иллюстративный фонд, общий для Ибн Араби и Николая Кузанского. Оба они прибегают к аналогии отношения единицы — источника чисел к самим числам и отношения Бога к миру. Но Николай Кузанский считает допустимым увидеть «во всяком числе только проявление возможности неисчислимой и бесконечной единицы, ведь числа суть лишь видовые модусы проявления возможности единицы»⁴⁴. Ибн Араби же говорит, что «Единица создала число, а число *раздробило* единицу (курсив наш. — А. С.)»⁴⁵. Для него числа возникают внутри самой Единицы; Единица — это виртуальное множество чисел, и действительные числа — лишь реализация виртуальности, лишь отображение Единицы. Числовая последовательность — не закономерно разворачивающаяся экспликация всепорождающей возможности Единицы, а ставшая действительной виртуальная внутренняя множественность Единицы.

И наконец, образ света и цвета. «Свет не есть цвет, — пишет Николай Кузанский, — хотя свет не есть ни иное в цвете, ни иное, чем цвет»⁴⁶. Этот пример у него иллюстрирует отношение Бога к творению: «Бог, как неинное, не есть небо, которое является иным, хотя Он не есть ни иное в нем, ни иное, чем оно»⁴⁷. Ибн Араби также считает, что отношение Бога к миру можно уподобить прохождению света через цветное стекло: «свет принимает цвет стекла, сам не имея цвета; или же он кажется таковым»⁴⁸. Цвет как таковой для Николая Кузанского есть «иное» (поскольку принадлежит к миру противоположностей), и свет не есть это «иное». Для

Ибн Араби сам цвет есть цветной свет. Свет Николая Кузанского — до противоположности цветов; свет Ибн Араби выявляет в *самом себе* все цветовые противоположности: чистый свет есть виртуальный цвет, а цвет — действительность виртуальных различий чистого света⁴⁹.

Поэтому и для Ибн Араби Бог не есть иное, чем мир, есть неиное мира, но отношение этого «неиного» к «иным» мира он видит иначе, чем Николай Кузанский. Согласно Ибн Араби, инаковость мира есть проявление внутренней виртуальной инаковости Бога, и именно потому, что инаковость мира — не что иное, как инаковость Бога (только ставшая действительной), Бог есть неиное мира. По Николаю Кузанскому, инаковость мира есть экспликация *неинаковости* Бога: действительное неиное (в котором нет *никакой* инаковости) разворачивается как действительное иное.

Из сказанного видно, что ответ Ибн Араби на первый вопрос (что есть Бог в отношении к миру) логически противоположен ответу Николая Кузанского. И в ответе на второй вопрос (как Бог есть мир) мы можем ожидать столь же значительных расхождений.

Божественное бытие вечно, мирское — временно. Коль скоро отношение между Богом и миром — это отношение между виртуальностью и действительностью различенности, то вечность в философии Ибн Араби должна пониматься как виртуальность временных различий, а время — как действительность виртуальной вечностной различенности; при этом как мир есть отображение (всегда неполное) Бога, так и время есть отображение вечности. Как же это возможно?

Если вечность континуальна, то время дискретно: время есть дискретное отображение вечности. Мы можем представить себе вечность как одномерный континуум — линию; тогда время будет последовательностью точек, в каждую из которых отображается линия. Каждое отображение линии в точку дискретно, и хотя можно мысленно превратить всю бесконечную совокупность точек в одномерный континуум, такая операция возможна только в мысли, онтологически же (т. е. как действительная характеристика бытия) время дискретно⁵⁰. Линия и есть виртуальная бесконечная последовательность точек, а бесконечная последовательность точек — действительность этой виртуальной различенности линии. И раз виртуальность существует только через действительность, линия существует лишь потому, что она отображается в точки: нет вечности без времени, как не может быть времени, которое не было бы отображением вечности.

Каким же образом описываются все эти построения на языке онтологии? Вечное божественное бытие есть абсолютная полнота, которая различена за счет внутренних «соотношенностей»; поскольку это различение в Боге виртуально, то

соотнесенности «небытийны»⁵¹. Наличие соотнесенностей создает в Боге ту виртуальную инаковость, которая проявляется в мире как действительная: вечностные небытийные соотнесенности обретают временное бытие как сущности мира. Процесс воплощения этих соотнесенностей в мире и есть отображение Бога в мир: в каждый дискретный момент времени вся божественная сущность воплощается как одно из состояний мира. Бесконечная последовательность этих состояний и предстает как течение временного бытия.

Поскольку инаковость в Боге виртуальна, то каждая из соотнесенностей может воплотиться в мире в качестве *любой* другой: виртуальная инаковость может быть реализована как любая действительная инаковость. Это означает, что любая сущность мира может стать *любой* другой, коль скоро так реализуется виртуальная инаковость божественной сущности. Произойдет ли это, и если да, то как именно, мы способны были бы узнать, если бы познали сами небытийные соотнесенности и процесс их воплощения в мире. Чтобы понять точку зрения Ибн Араби в этом вопросе, нужно рассмотреть его понимание человека и его места в мире.

Уже говорилось, что каждое дискретное отображение линии в точку (вечности в «атом» времени) является полным (по словам Ибн Араби, мир в каждый момент времени «собирает» Бога⁵²).

Однако ясно, что линия может быть отображена и так, что отображение не будет полным: нечто должно гарантировать эту полноту. Этим «нечто» у Ибн Араби и выступает человек.

Он единственный из сущего, что воплощает все без изъятия соотнесенности божественной сущности: в нем Бог отражается так же полно, как и в мире в целом⁵³. Только в том случае, если это «собирающее» полное отображение Бога присутствует в каждом атоме времени, отображение Бога в мир является полным. Человек вечен: без него линия не отобразилась бы в точку, виртуальная различенность Бога не стала бы действительной различенностью мира; человек — гарант вечности и времени, гарант их сосуществования⁵⁴.

Это соборное онтологическое устройство человека и определяет его возможности познания. Он в мире — действительность всех виртуальных различий Бога (воплощение всех небытийных соотнесенностей): человек *в самом себе* может открыть Бога и мир. Однако «открыть в себе Бога» — значит превратить все действительные различенности в виртуальные, т. е. переместиться из времени в вечность⁵⁵. И здесь возникает принципиальный вопрос: способен ли человек это сделать?

Основание положительного ответа на этот вопрос состояло бы в предположении, что человек может совершать во

временном бытии действия, ведущие (или способные привести) к желаемому результату. Но само понятие действия связано с понятием причины: только то является действием, что влечет некоторые изменения. Поэтому во времени допустимо говорить о действиях лишь тогда, когда между отдельными дискретными состояниями временного бытия имеются причинные связи.

А именно это и отрицает Ибн Араби: «воздействует только небытийное, а не сущее»⁵⁶; «небытийное» — это те небытийные соотношенности, что создают виртуальную различенность Бога. И действительно, воздействие предполагает изменение, а чтобы увидеть изменение, необходима длительность; между тем *внутри* каждого атома времени (каждого дискретного отображения Бога в мир) длительность отсутствует, каждый атом времени — это фиксированное, неизменное в-самом-себе состояние мира. Изменение происходит только как возникновение *нового* состояния мира (которое столь же дискретно и фиксированно, что и предыдущее), а это новое состояние мира возникает как новая реализация виртуальной различенности Бога. Потому ко временному бытию категория действия неприменима, она описывает лишь отношение между виртуальной и действительной различенностью, между вечностью и временем.

Итак, вечностная причина воздействует на свое временное следствие. Но причина в таком случае — это небытийная соотношенность, а следствие — *она же сама* как конкретизированная во временном бытии: причина сущностно тождественна следствию и *никакого изменения не обуславливает*. Сами категории действия и причины в философии Ибн Араби имеют совсем иное содержание, нежели то, которое вкладывалось в них в европейской философии⁵⁷.

Человек *не может* совершить никакого действия, которое повлекло бы за собой желаемый результат и превратило бы действительность его различенности в виртуальность (просто потому, что действие во времени принципиально невозможно). Из этого вытекает, что человек онтологически способен достичь познания истины, но реализация этой способности от него не зависит. Такое абсолютное познание может быть ему *даровано*, даровано как откровение⁵⁸; в акте мистического откровения человек увидит ту виртуальную различенность Бога, которая правит действительностью мира, но получение этого откровенного дара не зависит от человека⁵⁹.

V

Рассмотрим принципиальное понимание мироустройства и познавательных способностей человека, вытекающее из философии Николая Кузанского и Ибн Араби.

Оба мыслителя исходят из мистического понимания Бога как неопределимого и мира как неиного по отношению к Богу. Для Николая Кузанского это означает, что «Бог есть Ничто мира», а для Ибн Араби — что «Бог есть Всё мира». Это изначальное расхождение определяет и прочие различия между двумя философскими системами.

В первом случае признается существование единой закономерности, определяющей эволюцию («разворачивание») мироздания из единого первоначала. Оно абсолютно просто и неопределимо, более того, оно и есть сама закономерность. Каждое из наличных состояний мира и каждая сущность в мире полностью определяются этим первоначалом-закономерностью; первоначало полностью присутствует в каждой сущности мира как определявшая ее закономерность. Познать сущность — значит познать эту единую закономерность, а познать эту закономерность — значит познать любое сущее в мире. Поскольку закономерность и есть первоначало мира, то она абсолютно самодовлеюща: закономерность эволюции мира и есть сам мир и потому он может быть познан из себя самого.

Закономерность мира самодовлеюща и в том смысле, что действие ее самопроизвольно и ни от чего не зависит. Коль скоро эта закономерность есть не что иное, как мир, то мир эволюционирует сам по себе и его «разворачивающаяся» эволюция определяется только этой единой закономерностью. Человек принадлежит миру, но он перестает быть микрокосмом: микрокосмична, собственно говоря, любая вещь, раз в любом сущем нераздельно и полно присутствует единая закономерность мироздания.

Единство закономерности эволюции мира означает и единство причинно-следственных связей: каждое сущее, «точность» которого (по выражению Николая Кузанского) есть сама единая закономерность, зависит тем самым от всех других сущих и определяется ими. Единая закономерность эволюции мира, наконец, абсолютно доступна *уму* человека: ум способен в самом себе ясно усмотреть эту закономерность.

Во втором случае мир — последовательность дискретных фиксированных состояний, каждое из которых не связано с предыдущим и не зависит от него. Каждое состояние мира есть отображение некоторой неизменной вечностной полноты бытия, и это отображение не может быть познано из себя самого. Время дискретно, и всякое отображение не длится (не пребывает). Причина и следствие суть одна и та же сущность: она сама как отображаемая есть причина, и она же как отображающая есть следствие. Поскольку отображения никогда не повторяются, причинно-следственные связи постоянно меняются: причина и следствие никогда не бывают теми же, что в предыдущий момент. Из этого следует, что

причины не действуют во времени: ничто не является следствием находимой в прошлом причины.

Чтобы познать отображение, нужно познать отображаемое. Отображаемая как мир божественная полнота бытия доступна человеку: он может открыть ее в самом себе, поскольку сам человек — полное отображение Бога. Но это откровение означает, что человек перестает быть отображением и становится отображаемым: нельзя познать мир, принадлежа этому миру. Говоря языком нововременной европейской философии, истинное познание невозможно для субъекта: человек должен стать *всесубъектом*, растворив в себе весь объектный мир.

Европейское осмысление мистического Бого- и мировидения, которое мы рассмотрели на примере философии Николая Кузанского, делало логически возможным понимание человека как субъекта познавательной деятельности, а мира — как объекта этой деятельности. Переставший быть микрокосмом человек мог быть *противопоставлен* миру, а субъект и объект могли стать независимыми друг от друга. Содержанием познания человека становилась управляющая эволюцией мира закономерность, которая открывается уму как ясно и безошибочно усмотренная.

Философия Ибн Араби, напротив, доводит средневековое понимание человека как микрокосма до абсолютного: мироздание оказывается не вне, а полностью внутри человека, он становится всесубъектом. Открытие им абсолютной истины мироустройства также возможно, но это — совсем иная истина, нежели та, что была возведена европейской философией нового времени.

¹ Для примера достаточно назвать «Комментарий к Порфирию» Боэция, где используется прием описания высших родов (категорий), которые не могут быть определены по своей природе, не имея стоящего над ними рода.

² Очевидно, прямая связь онтологического и гносеологического имеет в мистицизме своим основанием представление о тождественности слова и бытия: истинное знание должно быть таким же, как описываемая онтологическая сущность.

³ Одним из наиболее ярких примеров может служить следующий. Аль-Кирмани, видный исмаилитский философ, также утверждал абсолютную невозможность любого определенного высказывания о Боге, но это утверждение было основанием для построения изощренной рационалистической системы, описывающей Универсум. Вообще говоря, неопределимость высшей категории в аристотелизме является не препятствием, но необходимым условием для определения прочих категорий.

⁴ Божественное Ничто и Всё отличны от мира как *нечто*, и тем не менее они должны оказаться *не иными*, чем это *нечто*. Механизм такого перехода мы называем в первом случае экспликацией, во втором — отображением. Описанию сути перехода, как она понимается Николаем Кузанским и Ибн Араби, посвящено последующее изложение, здесь же только проиллюстрируем ее следующей метафорой. Бесцветный свет (*Ничто* цве-

та), проходя через призму, превращается в цветной спектр — в нечто цветное, которое эксплицирует (разворачивает, делает явной) начальную бесцветность-Ничто. Полный спектр цветов (*Всё* цвета), в котором наличествует неисчерпаемое множество оттенков, континуально переходящих один в другой, может быть отображен несколькими красками на бумаге в нечто цветное — это будет только отражение, неполная копия, но не разворачивание и не выявление.

⁵ Об этих и других примерах свернутости — развернутости см.: *Николай Кузанский. Об ученом незнании.* — *Николай Кузанский. Сочинения.* Т. 1—2. М., 1979—1980.

⁶ Ничто мира и Всё мира — наши термины. Ни Николай Кузанский, ни Ибн Араби ими не пользуются; более того, термин «Ничто» в данном контексте будет не вполне точен, если не оговорить специально, что само отрицание, имплицуемое этим Ничто, относится только к миру, но не к Богу. Мы пользуемся этими краткими формулировками для того, чтобы отнестись логически противоположность решений Николая Кузанского и Ибн Араби и одновременно их взаимную дополняемость.

⁷ *Николай Кузанский. О видении Бога, 30—39.*

⁸ Там же, 51.

⁹ Там же, 52.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, 54.

¹² Там же, 55.

¹³ Там же, 54.

¹⁴ Там же, 57.

¹⁵ «Ты учишь меня, Господи, что инаковость, которой нет в Тебе, сама по себе тоже не существует и не может существовать и что никакая инаковость, раз ее нет в Тебе, не делает одно творение иным для другого, хотя одно творение не есть другое — небо не есть земля, при том что небо есть поистине небо и земля есть земля. Если буду искать инаковость, которой нет ни в Тебе, ни вне Тебя, где я ее найду? А если ее не существует, то почему земля — иное творение, чем небо? Без инаковости это невозможно понять!» (там же, 58).

¹⁶ В этом термине (говоря словами самого Кузанца) очень изящно «свернута формула «мир не есть Бог, но и не есть нечто от него отличное» (т. е. иное по отношению к нему).

¹⁷ *Николай Кузанский. О неинном, с. 12.*

¹⁸ Там же, 13—14.

¹⁹ Там же, 14.

²⁰ Там же, 8.

²¹ Там же, 21; см. также 18.

²² Значение этого тезиса Николая Кузанского, на котором здесь акцентируется внимание, выявится полнее в сравнении с философскими построениями Ибн Араби.

²³ *Николай Кузанский. О видении Бога, 56.* Эти рассуждения, сформулированные им здесь в общем виде, могут показаться озадачивающими. Представляется, что трудность понимания в значительной мере устраняется, если прочитать их под углом зрения конкретного примера *свернутости—развернутости*, скажем, линии и угла. Линия есть бесконечное равенство любых углов потому, что любой угол, *когда он свернут*, равен любому другому, даже если в развернутом состоянии они неравны. Равенство углов, свернутых в линию, не есть конкретное равенство потому, что конкретное равенство двух (развернутых) углов всегда предполагает наличие других, неравных углов, тогда как в свернутости неравного нет. Линия является общим основанием любых углов (из нее они все разворачиваются), и именно как это *общее* она есть их мера.

²⁴ *Николай Кузанский. О неинном, 16.*

²⁵ *Николай Кузанский. Простец об уме, 57.*

²⁶ Там же.

²⁷ Николай Кузанский. О неинном, 17.

²⁸ Николай Кузанский. Простец об уме, 64—65.

²⁹ Там же, 65.

³⁰ Там же, 75.

³¹ Там же, 72.

³² Там же, 85.

³³ Думается, достаточно очевидно, что процедура уподобления человеческого ума первоистине вещей иррациональна, ибо она не просто выше, а *предшествует* любой возможности истинного познания. Это — не что иное, как процесс мистического откровения истины.

³⁴ Николай Кузанский. Простец об уме, 69.

³⁵ Николай Кузанский. О вершине созерцания, 9.

³⁶ Там же, 9—11.

³⁷ Там же, 11.

³⁸ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Бейрут, 1980, с. 68.

³⁹ Понимание Бога как абсолютной полноты мира в философии Ибн Араби вводится довольно сложным путем, который нет возможности здесь подробно описывать. Достаточно будет сказать, что он рассматривает и возможность понимания Бога как Ничто мира, и в этом пункте его позиция диаметрально противоположна позиции Николая Кузанского. Если Бог абсолютно отличен от всего, что мы находим в мире, тогда, утверждает Ибн Араби, он не может иметь никакой действительной связи с миром. Более того, любое утверждение, согласно которому Бог есть Ничто, неизбежно будет его определением, а значит, противоречить тезису о неопределенности Бога. Поэтому Бог в своей действительной связи с миром (при условии, что Бог понимается как неопределимый, а мир — как отличный и одновременно неотличимый от Бога) может быть осмыслен только как Всё мира, а не Ничто мира (само выражение «Ничто мира», с точки зрения Ибн Араби, не имеет права на существование, поскольку Бог может быть либо Ничто без связи с миром, либо, в связи с миром, только Всё).

⁴⁰ «Виртуальная» и «действительная различенность» — наши термины, которые использованы здесь для того, чтобы максимально приблизить мысль Ибн Араби к восприятию читателя, воспитанного в европейской традиции (хотя вполне отдаем себе отчет, что такая интеркультурная трансляция терминологии всегда сопряжена с риском смысловых искажений, утери необходимых и приобретения нежелательных коннотаций и т. п., и пытаемся максимально избежать этих нежелательных последствий). Сам Ибн Араби для выражения виртуальной различенности использует термин «тамайюз» (отличие), а действительной — «гайрийя» (инаковость), «тафадуль» (превосходство одного над другим). Эти понятия можно было бы выразить и иначе — как «различенность без действительных различий» и «различенность через действительные различия» соответственно.

⁴¹ Перед нами — один из важных пунктов расхождений между Ибн Араби и Николаем Кузанским. И тот и другой считают мир неотъемлемым и сущностно единым с Богом. Но понятие мира как развернутости богаче содержанием, нежели понятие его свернутости: в развернутости эксплицируется то, что не было явлено в свернутости. Понимание мира как действительной реализации различенности, напротив, беднее содержанием, нежели понятие виртуальной различенности: в мире абсолютное богатство Бога отображается всегда неполно.

⁴² А потому начало и конец любого сущего — в Боге.

⁴³ Изложение этого геометрического примера см.: Ибн Араби. Аль-Футухат аль-маккия (Мекканские откровения). Т. 3. Каир. 1856, с. 275.

⁴⁴ Николай Кузанский. О вершине созерцания, 14.

⁴⁵ Ибн Араби. Фусус аль-хикам, с. 77.

⁴⁶ Николай Кузанский. О неинном, 20—21.

⁴⁷ Там же, 20.

⁴⁸ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 103.

⁴⁹ Поэтому Ибн Араби говорит, что можно считать свет и бесцветным и цветным (см.: Фусус аль-хикам, с. 104); обе точки зрения правильны.

⁵⁰ Сравним это с отношением вечности к времени у Николая Кузанского. Для него точка-вечность разворачивается в линию-время, и, следовательно, время континуально: можно мысленно разбить его на дискретные точки, но эта дискретность — только в мысли, онтологически же действительна континуальность.

⁵¹ См.: *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 53, 65, 76 и др. Небытийные соотношенности можно сравнить с сеткой координат на бесконечной поверхности: не существуя как действительные, координаты создают возможность различения этой поверхности.

⁵² *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 49; *он же*. Аль-Футахат аль-макхийя. Т. 4, с. 318.

⁵³ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 48, 50.

⁵⁴ Если представить, что человек «изъят из сокровищницы мира», говорит Ибн Араби, то сам мир немедленно исчезнет, а божественная сущность из абсолютной полноты Всего превратится в абсолютное Ничто, которое никак с миром быть связано не может (Фусус аль-хикам, с. 50). Только человек как соборное существо гарантирует реализацию виртуальной различенности Бога как действительной различенности мира, поскольку только через него виртуальная различенность может быть полностью отображена как различенность действительная.

⁵⁵ Здесь мы находим принципиальной важности различие в понимании путей познания. Для Николая Кузанского истинное познание есть уподобление *ума* истине: человек не должен изменить все свое существо, не должен свернуть свою развернутость, чтобы познать истину. Для Ибн Араби истинное познание в мире невозможно потому, что истинное познание — это уподобление *всего человека* познаваемому (т. е. Богу); лишь перестав быть человеком действительным, а став человеком виртуальным, мы откроем истину.

⁵⁶ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 177. Поскольку в мире тем не менее могут быть увидены временные причинно-следственные связи, он разъясняет: «...а если сущее и воздействует, то только посредством небытийного»; следствия только *представляются* временными следствиями временных причин, на деле являясь результатом воздействия вечностных небытийных «соотношенностей».

⁵⁷ Эти положения составляют в философии Ибн Араби концепцию «нового творения» (см., Фусус аль-хикам, с. 51—53, 65, 67, 76, 153, 177 и др.).

⁵⁸ Как и все прочие изменения временного бытия, изменение человеческого знания зависит от того, как реализуются виртуальные различия вечностной ипостаси бытия. Это действительное различие в какой-то момент времени может быть таким, что человеку «откроется» божественное единство в его виртуальной различенности, но случится это или нет, в принципе от человека не зависит (см.: *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 59—61). Такое откровение и может быть названо «божественным дарованием».

⁵⁹ В этом — еще одно существенное расхождение Ибн Араби с Николаем Кузанским: для того *могу* ума (его способность уподобиться свернутости) абсолютно несомненно, будучи наиболее полным отражением *могу* Бога. Человек во временном бытии, говорит Николай Кузанский, способен ясно видеть цель своего познания и идти к ней; для Ибн Араби такая ясность возможна только для человека вечностного, человека как виртуальной различенности Бога.

ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ В «КНЯЖЬИХ ЗЕРЦАЛАХ»

«Княжьи зеркала» (или «Поучения владыкам») представляют собой памятники средневековой арабо-исламской словесности, адресованные правителям (часто с указанием конкретного имени) и трактовавшие условия, правила, цели управления государственными делами, призванного принести благо самому правителю и всей общине мусульман¹.

Трудно переоценить значение этих памятников для понимания средневековой арабо-исламской культуры. Ибн аль-Мукаффа, Джахиз, аль-Газали, аль-Маварди, Ибн аль-Хатиб, Ибн Арабшах — цвет литературы, философии, права, истории. О месте, которое отводилось произведениям рассматриваемого жанра в воспитании человека, принадлежавшего к элите общества, свидетельствует факт, приведенный аль-Мубаррадом в «Книге Добродетельного» («Китаб аль-Фадиль»). Знаменитый аббасидский халиф аль-Мамун приказал учителю своего сына Васику разъяснить будущему наследнику престола содержание трех книг: Корана, «Завета Ардашира», «Калилы и Димны», ставя тем самым два «зеркала» в один ряд со Священным писанием. Другой факт: «Книга политики» псевдо-Аристотеля, притом что аутентичная «Политика» Стагирита оставалась арабам неизвестна, была едва ли не самой популярной книгой арабо-исламского средневековья (в Европе в переводах с арабского — вплоть до конца XIV в.). Княжьи зеркала энциклопедичны: в них излагаются самые разные представления эпохи — от гигиенических правил до устройства мироздания, они типичны для ментальности средневекового человека арабо-исламского культурного круга: не подлежит сомнению их широкая распространенность («крупнотиражность», если воспользоваться современным словом) во всех общественных слоях.

Нравы (*ахлак*) занимают в них очень большое место. Политика и нравственность для авторов этих трактатов взаимосвязаны, более того, первая, по их мнению, зависит от второй. Такая установка видна уже в композиции этих произведений. «Облегчение рассмотрения» аль-Маварди состоит из двух частей: «Нравы владыки» и «Политика владычества».

В анонимной книге «Канон политики» описываются три «закона» успешного управления делами государства: «закон очищения нравов», затем «закон устроения финансов» и «закон исправления подданных». У Ибн аль-Азрака в его «Чудесах на пути» один из разделов книги посвящается «действиям, необходимым для осуществления задач власти», следующий — тем свойствам души (т. е. нравам), «благодаря которым эти действия осуществляются наилучшим образом».

В ряде зеркал на владыку налагается обязанность быть самым совершенным человеком, ибо абсурдной выглядела бы ситуация, в которой низкий поставлен над высоконравственными, несовершенный над достойными, невежественный над разумными. Эта логика прослеживается, например, у Кудамы Ибн Джаафара. Он же ставит вопрос о своего рода глобальности нравов властителей. Если простолудину достаточно его «малой нравственности», то добродетели и пороки владыки сказываются на судьбах всего общества.

Заботой о судьбе последнего и в конечном счете о его совершенствовании проникнуты практически все без исключения зеркала, авторы которых считают, что благонравие властителя способно привести и общество к благонравию. Это должно соответствовать схеме расходящихся окружностей, в центре которых находится правитель. В «Завете Ардашира» речь идет о том, что у каждого человека есть «свита», общество представляет собой своего рода «свиту свиты свиты...», и если царь, будучи добродетельным, исправит свою свиту, то дальше все пойдет по линии воспроизведения добродетели на всех уровнях социума: если владыка высоконравствен, то и остальные отличаются высокой нравственностью. Правитель уподобляется истоку, из которого берут начало реки и ручьи (аль-Газали, аль-Маварди и др.). Коль скоро исток сладок, ручьи такие же.

«Очищать» или «выправлять» нравы, по мысли средневековых моралистов, было необходимо и для блага властителей, и для блага общины. Но возможно ли это? Способен ли человек изменять нравы свои и чужие? А если да, то как? И что такое нравы? Поиск ответов на эти и подобные вопросы неизбежно выводил авторов зеркал на общетеоретические проблемы этики. Их усилия сосредоточивались на выработке этической концепции, достаточно адекватной действительности (т. е. относительно научной), операциональной (пригодной для использования на практике), дидактичной (доступной всем). При этом усваивались достижения «чистой» этики, делались важные дополнения к существовавшей тогда этической теории².

МЕСТО СОЗНАНИЯ (РАЗУМА, УМА) В НРАВСТВЕННОЙ СФЕРЕ ЧЕЛОВЕКА

Начнем с определения нравов. Очень распространенной, едва ли не обязательной была дефиниция, данная Галеном в его «Нравах» (имеется в виду средневековый перевод произведения на арабский язык), — та, которая воспроизводится у Ибн Ади, Мискавайха и др. Нравы определяются как состояние души, заставляющее человека совершать действия без размышления и выбора (*бидун равийя ва ля ихтийяр*) или без мысли и размышления (*мин гайр фикр ва ля равийя*)³. Некоторые авторы поучений владыкам некритически восприняли это определение. Так, со ссылкой на мудрецов Ибн аль-Азрак определяет нравы как «свойство (*малаяка*), благодаря которому деяния проистекают из души с легкостью, без предварительного размышления (*дун такаддум равийя*)»⁴.

Однако наиболее самостоятельные авторы шли по иному пути, противопоставляя галеновской традиции именно осознанность нравов. Аль-Маварди, например, характеризует их как внутренние свойства (*гара'из*) души, которые «проявляются через испытание (*ихтибар*, возможно прочтение *ихтийяр* — выбор; в арабской графике два слова различаются только точкой — *А. И.*) и подавляются понуждением»⁵. Автор «Канона политики и правила предводительства», описав многослойное строение человеческой души (растительная, или скотская, животная, или зверская, разумная, или ангельская), а также силы души (разумная, вожделеющая, пылкая плюс практическая и теоретическая способности силы разумной), подчеркивает, что действия в результате проистекают «по велению и размышлению» (*би-хасб аль-ирада вар-р-равийя*)⁶.

Сразу бросается в глаза, что определение аль-Маварди, довольно общее («внутренние свойства») и пока мало что объясняющее относительно происхождения нравов, противоположно галеновской традиции, делавшей акцент на неосознанности нравственного поведения человека. Автор нескольких зеркал аль-Маварди центр тяжести своей концепции переносит как раз на осознанность нравов, на роль разума в их формировании и, главное, изменении. Тем же объясняется и выделение «воления и размышления» при определении нравов у автора «Канона политики».

Такая рационалистическая, а не эмотивистская трактовка органично сочеталась со своего рода общим местом средневековой этики — разделением нравов на данные человеку (точнее, человеческой особи) от природы (от рождения) и выработанные им в себе. Аль-Маварди делит нравы на врожденные, природные (*ахляк аз-зат*, *ахляк ат-таб' аль-гаризи*, *хулюк матбу*) и приобретенные (*ахляк ат-татаббу аль-мукта-*

саб), или просто «произведенные» (*масну*) самим человеком⁷. Это разделение принципиально для автора, ведь если первый разряд нравов дан от рождения (аль-Маварди не склонен уточнять, от Бога или вследствие сочетания смесей в организме), то нравы второго разряда становятся свидетельством и залогом, обещанием, что человек может собственным действием задать себе определенный набор нравов. Эта идея — основополагающая для зеркал, авторы которых стремились именно к совершенствованию человеческих нравов. Потому-то приобретенные самим индивидом качества более похвальны в глазах многих, если не всех, практических моралистов, обращавшихся к теоретическим вопросам этики. И если рассматривать дефиниции нравов в связи со всем содержанием концепций того или иного автора, то становится очевидным, что воление (*ирада*) и размышление (*равийя*) как связи между душой и деятельностью обнаруживаются у тех из них, кто занимает активную позицию по отношению к моральной жизни человека, т. е. считают, что на нее можно воздействовать.

И врожденные и приобретенные человеком свойства в равной степени неотъемлемы от него. Аль-Маварди иллюстрирует их соотношение, сравнивая с единством души и тела: действия духа проявляются в движениях тела, а тело не может двигаться без импульсов, идущих от души⁸. Правда, он не разъясняет, каким — врожденным или приобретенным — качествам соответствуют душа и тело. Аналогия воспроизводится и у находившегося под большим влиянием Абуль-Хасана — Ибн Аби-р-Раби⁹. Что касается врожденных нравов, то они, по мнению аль-Маварди, частично добродетельны, частично порочны.

При этом он вообще склонен считать человека от рождения скорее порочным, чем добродетельным. Как говорится в Коране, «воистину, душа велит злое», потому, указывает аль-Маварди, «душа несправедливее врагов, ведь она приказывает злое и тяготеет к страстям»¹⁰. Да и существование исключительно добродетельного, без примеси пороков человека ставится под сомнение. Добродетелен тот, чьи добродетели преобладают над пороками, которых человек отнюдь не лишен¹¹. По своим нравственным качествам индивид, согласно Ибн аль-Азраку, — существо двойственное: ангельско-сатанинское, или ангельско-скотское; в нем есть и достохвальные и порочные черты¹². Здесь видится одно из проявлений того реализма, который вообще был свойствен княжьим зеркалам, когда они обращались к проблемам социума, власти, взаимоотношений людей и их нравственных характеристик.

Из этого противоречия между своего рода двумя моральными существами, уживающимися в одном человеке, рождалась практическая обязанность. Поскольку нравы в значи-

тельной своей части являются приобретенными и человек может ими управлять, то на него возлагается задача «очищения собственных нравов и их излечения», как выражается, например, Ибн Аби-р-Раби, находившийся под очень большим влиянием аль-Маварди¹³. Примечательно, что «пищей нравов», посредством которой только и возможно их очистить и излечить, Ибн Аби-р-Раби называет науку (*ильм*)¹⁴. Этическое знание представлялось неременным условием нравственного совершенствования.

Естественной для авторов княжских зеркал становилась мысль о разуме как регуляторе нравов. Разум (*акль*), по аль-Маварди, — «начало» добродетелей. Ведь из него они проистекают, он управляет ими¹⁵. Разум служит «устроителем добродетелей» (еще одна его характеристика у аль-Маварди) потому, что сдерживает и направляет человека, является своего рода уздой, которая, скажем, сдерживает скакуна. Здесь аль-Маварди ориентируется на одно из значений слова «акль» в арабском языке, обозначающее «узду». В другом своем сочинении, «Законы везирства», он приводит афоризм, построенный на игре производных от *акль* слов: «Разумный (*акиль*) человек язык свой держит в узде (*акиль*)»¹⁶. Разум находится в оппозиции к страсти, и душа человека оказывается полем битвы между этими двумя противоположностями, первая из которых есть «духовное знание, ведущее к добру», а другая — «животный нрав, ведущий ко злу»¹⁷. Именно под водительством разума человек и может добиваться нравственного совершенствования (или самосовершенствования). Оно предполагает сознательное отношение к собственным нравам и поступкам, непрерывность воздействия, постепенность изменений, обращение к поучительным примерам, подбор благонравных спутников жизни, соотнесение поступков с реакцией окружающих и, главное, господство разума над страстями. Это только некоторые практические рекомендации, даваемые аль-Маварди¹⁸.

Здесь важно отметить, что разум оказывается причиной блага всего социума, ибо он — исток добродетелей. Добродетели владыки, руководствующегося им в процессе нравственного самосовершенствования, приводят к добродетельности всех людей; в результате в лучшую сторону изменяется общество. Согласно такой логике становится понятна особая и существенная линия в рассуждениях аль-Маварди, кажущаяся на первый взгляд крайне странной. Так, в книге «Жизненные правила дольней жизни и религии» он приводит афоризм «Разум — корень религии» («Аль-акль асль ад-дин») ¹⁹, причем нужно иметь в виду, что, творчески переосмысливая устоявшиеся представления, он видел в религии сумму социоорганизующих норм. И, обнаруживая подобные нормы, действующие достаточно успешно, не только у после-

дователей «богоданных» религий (иудеев, христиан), но и у «неверных», аль-Маварди давал религии парадоксальное определение, которое охватывало и «веру» (*иман*) и «нечестивость» (куфр, букв. «неверие»). Так, в «Облегчении рассмотрения и ускорении триумфа» он заявляет, что «нечестивость есть исповедание ложного, вера — исповедание истинного, а то и другое суть религия, которую исповедуют (*дин му'такад*)» ²⁰.

Но если возвратиться к мысли о социоорганизующей роли разума, осуществляющейся через совершенствование нравов, то мы убедимся, что он действительно является «корнем» религии в этом ее толковании. Тут отчетливо представлен именно рационализм особого, достаточно прагматического толка: автор готов примириться даже с нечестивостью (для исламского законоведа грех непростительный), лишь бы она способствовала поддержанию общественной жизни в духе столь дорогого ему «согласия» (*ульфа*) ²¹.

Более теоретизированное объяснение решающей роли разума в воспитании добронравия мы находим в «Каноне политики». Нравы трактуются там как в конечном счете осознанные и направляемые разумом. Под явным влиянием Аристотеля (хотя не обошлось и без влияния на него Платона) неизвестный теоретик XIV в. выделяет у человека три души, являющиеся «началами (*мабади'*) производимых человеком действий», — растительную (она именуется также скотской), животную (называется еще зверской), разумную (определяется еще как ангельская). Человеческая нравственность оказывается результатом драматического столкновения между первыми двумя (скотской и зверской), с одной стороны, и разумной — с другой. «Несомненно, что совершенство ангельской души заключается в проявлении (*зухур*) действия двух ее сил: практической и теоретической, а ее ущербность — в замутненности действиями зверской и скотской душ.

Проявление действия теоретической силы, продолжает автор, — в том, что она постигает вещи такими, какие они есть, насколько это может сделать человек, а проявление практической силы — в том, что из нее исходят основанные на воле, точные (*мухкама*) и искусные (*муткана*) действия, как это наказал разум, а не так, как велят страсть и гнев; и тогда в ангельской душе возникает активная расположенность (*хай'а фа'иля*) относительно телесных сил. Зверская и скотская души в этом случае распоряжаются в теле в соответствии с ее (ангельской души. — А. И.) указанием, а в телесных силах возникает пассивная расположенность (*хай'а мунфа'иля*), и они принимают это указание с легкостью. И их действия совершаются не по врожденности (*гариза*) или природе (*таб*) ²².

Иными словами, человеческие действия — результат борьбы между разумностью и осознанностью, с одной стороны, «врожденностью» и «природой», или неразумностью и неосознанностью, — с другой. Это одновременно и борьба между ангельской душой (воплощение разумности и осознанности) и телом (воплощение зверской и скотской душ, проявляющихся в гневливости и страстности). В конце концов оказывается, что благонравие (*хулюк махмуд*), есть господство разума над телом. Недостаточно, чтобы какое-то существо имело человеческий облик. «Человеком оно является в том случае, если его телесные действия производятся в соответствии с разумом. «Расположенность, образующаяся от руководства (букв. „эмирства“) ангельской души телом, и его подчинение ей и называются благонравием», а «расположенность, образующаяся от ее подчинения телу и сообразно с повелениями его гневливых и страстных сил, является порицаемым нравом (*хулюк мазмум*)»²³.

Важно в этом контексте и то, что автор «Канона политики» ставит добродетель, относимую к фундаментальным, т. е. справедливость, в прямую зависимость от разумной способности души. Для него справедливость — не следствие уравниловки трех добродетелей — мудрости, мужества, воздержанности, как у Платона. Она, по его мнению, есть совершенство практической способности разумной силы души. Он понимает, что расходится по существу с «древними мудрецами» (читай: с Платоном), и считает своим долгом оправдаться. Иначе говоря, даже несмотря на расхождение с авторитетами, утверждается идея главенства разума в нравственной сфере²⁴.

КОНЦЕПЦИЯ «ПОХВАЛЬНОЙ СЕРЕДИНЫ» И «ДВУХ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ» ПРИ ОПРЕДЕЛЕНИИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ И ПОРОКОВ

Определение добродетели как искомого нравственного качества становилось едва ли не главной задачей авторов зеркал. Ведь именно добродетель должна была стать результатом сознательных усилий к «очищению» и «излечению» нравов. Она представлялась им как «похвальная середина между двумя порицаемыми пороками»²⁵. Ибн Аби-р-Раби приводит в своем «Пути владыки» разъясняющие аналогии, из которых следует, что середина, умеренность, мера являются условием оптимума всего — и силы, и здоровья, и нрава. В своеобразной декларации умеренности он пишет: «Мы утверждаем, что одна и та же вещь способна стать хуже из-за увеличения или уменьшения. С помощью вещей, видимых нам, можно сделать вывод о том, что скрыто от нас или уда-

лено. Так, избыточные или недостаточные телесные упражнения способны плохо повлиять на силу человека. Пища и питье тоже — если их больше или меньше, чем нужно, то они могут испортить здоровье. Мера же (*му'тадиля*) увеличивает и сохраняет его. Так же обстоит дело и с воздержанностью, и со смелостью, и со всеми другими чертами. Ведь тот, кто избегает всякой вещи и всего боится, не будучи способным ничего снести, становится трусом. Но тот, кто ничего не боится и смело бросается на все, становится отчаянным (*микдам*). Так и с тем, кто жаждет всех наслаждений, — он становится алчным. А тот, кто от наслаждений бежит, лишается способности к ощущению. И воздержанность и смелость утрачиваются от увеличения или уменьшения. Их сохраняет умеренность (*тавассут*)» ²⁶.

Известно, что идея добродетели как середина между двумя крайностями-пороками восходит к «Никомаховой этике» Аристотеля. Она была очень популярна у средневековых моралистов — Яхьи Ибн Ади, аль-Амири ан-Нисабури, Ибн Хазма, Мискавайха, аль-Газали, Ибн Аби-р-Раби ²⁷. Основываясь на такой характеристике добродетели, аль-Маварди, ат-Тартуши, Ибн Аби-р-Раби и др. определяют, например, смелость как середину относительного безрассудства (избыток смелости) и трусости (недостаток смелости), щедрость — как середину между расточительностью и жадностью ²⁸. Есть и незначительные различия. Если для аль-Маварди мудрость (*хикма*) — это середина относительно зла и невежества, то Ибн Аби-р-Раби говорит о невежестве и хитрости (*даха'*) как о двух крайностях, между которыми помещается мудрость ²⁹.

Списки добродетелей, зажатых с двух сторон крайностями-пороками, неодинаковы у различных авторов. Так, аль-Маварди, предлагая порой странные крайности-пороки, включает в него стыдливость (середина между нахальством и робостью), достоинство (середина между насмешливостью и ничтожностью — *сахафа*), спокойствие (середина между злобой — *сахт* и «слабогневностью» — *ду'ф аль-гадаб*), кротость (середина между излишней гневливостью и ничтожностью души), воздержанность (середина между алчностью и отсутствием аппетита), рвение (середина между завистью и дурной привычкой), остроумие (середина между распушенностью и грубостью), дружелюбие (середина между обольстительностью и благонравием — *хусн аль-хулюк*) и скромность (середина между заносчивостью и самоуничижением) ³⁰.

В глаза бросается одна важная деталь. При том, что теоретическая идея добродетели как середины между двумя крайностями-пороками была исключительно популярна, многие авторы (нередко те же, что упоминались выше) склоня-

лись к противопоставлению «добродетель-порок» при определении и первой, и второго. Это обусловлено, как кажется, внутренним недостатком самой трактовки добродетели, добродетельных нравов как середины. Не стоит, наверное, говорить о том, что в таком случае различие между пороком и добродетелью оказывается не качественным, не сущностным, а количественным.

Дело еще и в том, что многие добродетели не имели или не могли иметь двух противоположностей-пороков. Пусть все более или менее ясно со щедростью, смелостью — этими популярными примерами этических разделов в зеркалах. Но моралисты популяризировали и те добродетели, которым противостоял порок, как бы лишь с одной стороны. Скажем, ум (*акль*) — несомненная добродетель. И с недостатком ума вопрос ясен: речь идет о слабом уме, глупости, а как быть с избытком ума? Вести речь о «сильноумии» (как противоположности слабоумия) или дополнительными дефинициями ограничить возможности ума? (Это присуще обыденному сознанию. «Уж больно ты умен», — говорят с неодобрением о ком-то, кто показал себя ловкачом.) Часть авторов поучений шла по такому пути. Уму наряду с глупостью, т. е. недостатком, противопоставлялось в качестве порока-излишества «хитроумие», ловкость — *даха'*³¹. Но и здесь возникали проблемы. Некоторые авторы считали хитроумие достоинством. Аль-Муради, которого цитирует Ибн аль-Азрак, поместивший *даха'* в список добродетелей, писал, что это — «установление подобающих мест вещам, уклонение от проистекающего из них вреда и стремление извлечь из них пользу»³². (Отметим, что здесь возникает новая сложность — изыскание противоположности-избытка хитроумию как достоинству.) Другая проблема — трактовка ума, разума в произведениях философской направленности как некоего совершенства (*камаль*), завершенности (*тамам*), что обнаруживается и у самого Ибн аль-Азрака³³, причем это такие завершенность, полнота совершенства, которые не приемлют добавления, дополнения, избытка.

Свидетельства того, что вопрос был дискуссионным, обнаруживаются и у аль-Маварди (в его «Правилах должного мира и религии»), и у ат-Тартуши. Последний в своем «Светильнике владык» приводит факт «расхождения между людьми» во вопросу о «прибавлении (*зиййда*) ума» и утверждает, что большинство людей разумных приветствуют такое «прибавление знания о делах, догадливости, познании того, что было неизвестно». Приводит он и хадис «Больше ума — ближе к Господу». Что же касается хитроумия, то ат-Тартуши выводит его за пределы разума. «Хитроумие и козни, — заявляет он, — придавание других значений (понятию) „разум“; они же разуму не присущи». Порицаемо по-

этому обращение разума к хитроумию (*даха'*), козням (*ма-жар*), хитростям (*хийяль*) и обману (*хади'а*)³⁴. Подтверждением неполной операбельности тройственного деления пороков и добродетелей может быть и приводимое Ибн аль-Азрак в разделе о разуме суждение: «У ума (*зака'*) нет предела»³⁵.

Еще один характерный пример — справедливость как нравственная добродетель. Недостаток или отсутствие справедливости — несправедливость. А избыток справедливости? Возможно ли такое? Думается, что нет, ибо сама она рассматривалась как соблюдение меры в каждом деле и любой вещи. Нарушение меры — несправедливость. «Сверхсправедливость» в поучениях мы не встретим, — не потому, что не было соответствующего слова, не могло существовать такое понятие в рамках средневекового миропонимания арабов-мусульман.

В качестве проявления желания согласовать различные подходы к определению добродетелей и пороков мы рассматриваем оксюморон — выражение «совершенство умеренности» (*камаль аль-и'тидаль*), позаимствованное Ибн аль-Азрак у аль-Газали. Эта характеристика отнесена к Пророку: он единственный достиг такого совершенства (или такой умеренности?)³⁶.

Впрочем, соблазн количественной трактовки нравов преследовал авторов «поучений». Это обнаруживается, например, при рассмотрении разных «щедростей». Ат-Тартуши и Ибн Аль-Азрак, следуя Абу-Хамиду аль-Газали, пишут, что «степеней здесь три: щедрость (*саха'*), т. е. отдавание чего-то при сохранении чего-то; великодушие (*джуд*), т. е. отдавание большего, чем в первом случае; бескорыстие (*исар*), т. е. отдача всего»³⁷. Надо сказать, что здесь много материала для размышлений. Важно, в частности, то, что определяемое таким образом бескорыстие, в сущности, смыкается с расточительностью (*табзир*), хотя оно относится к явной добродетели (*исар* прославляется в Коране — 59:9), расточительность же традиционно трактуется как порок. Более того, и аль-Газали, и цитирующий его Ибн аль-Азрак говорят о бескорыстии (*исар*) как о том, «после чего нет иной, большей степени»³⁸. Да и откуда ей взяться, если отдается все? А раз так, то исключено существование порока, который мог бы занять свое место в триаде «жадность — щедрость — ...». Еще один пример низкой операбельности определения добродетелей как середины, меры, умеренности.

Подобное определение добродетелей было, по-видимому, достаточно острой проблемой для средневековых мыслителей, в том числе философов. Отзвук споров обнаруживается в философской литературе. Абу-Али Ибн Сина в недавно опубликованной «Книге обсуждений» («Китаб аль-мубаха-

сат») опровергает мнение некоего Абу-Хамида аль-Исфазари, который трактовал «мудрость» (здесь она синонимична «разуму», или «уму») как добродетель «несрединную» (*гайр васитийя*). Абу-Хамид спорил с теми, кто считал пороком увеличение знаний о вещах, практически необходимых. Сам Ибн Сина, сравнивающий «мудрость» в качестве синонима философии и «мудрость» как нравственную добродетель, считает, что последняя есть именно середина между глупостью (*габава*) и «зловредным обманом» (*джарбаза* — заимствование из персидского, в арабском не нашлось соответствующего слова) ³⁹.

Авторы зеркал широко обращались к бинарному противопоставлению добродетели и порока, причем последние получали достаточно четкие дефиниции без сбивавшего с толку элемента спорности, присущего тройственному делению. У того же аль-Маварди противопоставлены верность слову и вероломство, честность и лживость, гнев и умиротворенность (*рида*) ⁴⁰. Аль-Муради в «Книге указания» рассматривает такие положительные и отрицательные нравственные свойства, как гнев и умиротворенность, высокомерие и покорность, решительность и нерешительность, сохранение тайны и разглашение ее, щедрость и скупость ⁴¹. Правда, он же полагает, что и спешка и медлительность являются пороками, а добродетель — середина между ними ⁴².

Только стремлением выразить все многообразие нравственного мира человека можно объяснить и то, что в дополнение к «троичному» определению добродетелей и пороков (первые суть середина между двумя крайностями-пороками, вторые — доведенные до максимума или до минимума добродетели) и их «двоичному» определению (добродетель есть противоположность порока, и наоборот) вводились понятия составных, или сложных (*мураккаб*), добродетелей и пороков. По аль-Маварди, соединение ума и смелости дает стойкость ⁴³. Как составную, включающую дружелюбность (*вудд*) и заботливость, трактует Кудама Ибн Джаафара милосердие ⁴⁴. Беглое замечание, касающееся «сложных пороков», встречается у Ибн Аби-р-Раби ⁴⁵; неизвестный автор «Канона политики» говорит о «простом неведении» и «сложном неведении» ⁴⁶.

Интересна в этом отношении и мысль того же автора о мнимых добродетелях, или пороках, внешне подобных добродетелям. «То, что похоже на воздержанность», — отказ от наслаждения, чтобы затем предаться ему с большей силой, или же следствие пресыщенности. «То, что похоже на мудрость», — некритичное (*аля сабиль ат-таклид*) восприятие науки лишь ради того, чтобы считаться достойным человеком, принадлежащим к ученым мужам. «То, что похоже на щедрость», — трата денег для удовлетворения собственных

амбиций, для создания авторитета (*джах*), для приближения к владыкам. «То, что похоже на смелость», — преодоление ужаса ради денег, победа над страхом из-за опасения быть обвиненным в трусости и т. п.⁴⁷. Аналогичной цели — нюансировке в этической теории существующего в действительности разнообразия нравственных вариантов — могла служить и градуализация добродетелей (щедрости, смелости и т. п.).

Поскольку реальные нравы представляют собой сочетание добродетелей и пороков, постольку возникла достаточно важная практическая проблема, если можно так выразиться, минимального набора добродетелей (или проблема сочетаемости и приоритетности нравов). Так, жадность и глупость, убежден аль-Муради, могут быть «укрыты», т. е. преодолены, сведены на нет скромностью, тогда как щедрость и разумность оказываются скрытыми за высокомерием, заносчивостью, самомнением (*такаббур*)⁴⁸. Идея эта достаточно распространена в назидательной (адабной) литературе.

Авторы зеркал ставили вопрос о фундаментальных добродетелях — таких, которые либо являются источниками других, либо замещают их, делают излишними. Кудама Ибн Джаафар о справедливом владыке, который наказывает исключительно по заслугам, говорит, что он вполне может и не обладать милосердием⁴⁹. В уста Аристотеля вкладываются слова, что подданные могут обойтись без щедрости владыки, если он справедлив⁵⁰. Справедливость здесь не какая-то компенсация милосердия или щедрости, а, повторяем, добродетель, как бы включающая упомянутые и, возможно, другие положительные, благие качества. Своего рода фундаментальными добродетелями оказываются у автора «Канона политики» мудрость, храбрость, воздержанность, справедливость⁵¹. Он называет их «материями добродетелей» (*уммахат аль-фада'иль*). Тому, у кого они есть, гарантировано обладание несколькими десятками производных или зависимых добродетелей.

ИСТОЧНИКИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ НРАВОВ, ПРИЧИНЫ ИХ РАЗНООБРАЗИЯ И ИЗМЕНЧИВОСТИ

Достаточно важной для авторов зеркал была группа вопросов о причинах разнообразия нравов, их контрастности, об источниках добродетелей и пороков в душе одного и того же человека, наконец, о факторах их изменчивости. С решением этих вопросов связывались возможность влияния на человеческие нравы в желательном направлении, выбор форм, методов, приемов подобного воздействия.

Вот как излагает аль-Маварди «то, на чем стоят люди верующие»: «Всевышний Аллах поместил их (нравы.— А. И.)

в душу, вложил их в нее врожденными по воле Своей и такими, какие Он определил, чтобы соответствовали они обстоятельствам рабов Божьих. И сделал он различия нравов подобными различиям внешнего вида и обликов, чему есть причина, от воления человеческого не зависящая»⁵². Ясно без комментариев, что нравы тем самым выводятся из-под человеческого воздействия.

Аль-Маварди приводит далее и точку зрения «некоторых знатоков медицины», считающих, что нравы человека зависят от темперамента, т. е. смеси жидкостей, или «начал», в его теле. Гневливость и раздражительность, например, — следствие обилия желчи в организме (наше — «желчный человек»). Полнокровный человек горяч, смел, а то и нагл, нахален. Кротость и терпеливость зависят от количества флегмы («флегматичный» человек). Если все телесные жидкости уравновешены, то и нравы человека умеренны, и он в этом случае добродетелен. Отступления от меры — недостаток или излишество — имеют следствием превращение добродетелей в пороки. Эта концепция, своего рода гуморальная этика, восходит к Галену; она была широко распространена среди средневековых мыслителей, что свидетельствует о ее экспликативной ценности для них. Ее мы находим у Яхьи Ибн Ади в его «Очищении нравов» и в одноименной книге Мискавай-ха⁵³. В редуцированной форме просуществовала она и до нашего времени (учение о темпераментах).

У ряда авторов князьих зеркал прослеживается выраженное стремление рассматривать нравы как некие телесные состояния. Впрочем, идея темпераментов в ее этическом приложении исходит из того же — зависимости душевных свойств от состояний тела. Отдельные создатели зеркал предлагают даже телесную локализацию нравов, связывая их с определенными частями организма и их состояниями. Рассуждая о трусости, Ибн аль-Азрак прямо указывает на «место ее возникновения» (*маниша*⁵⁴) — средостение сердца и легкого. Когда легкое «утесняет» сердце, сдвигает его с привычного места, сердце поражает «трясение», и человек трусит, т. е. испытывает страх и совершает трусливые поступки⁵⁴ (вспомним, что в русском языке есть выражение того же плана: «поджилки трясутся», «сердце не на месте»). В таком случае «непоколебимость сердца» (*сабат аль-кальб*) (так определяется смелость у цитируемого мыслителя) нужно понимать буквально — как то, что у смелого человека сердце не «утесняется» ни легким, ни чем-то еще.

Локализовано у Ибн аль-Азрака и благочестие (благочестивость — *таква*). Он так и говорит: «место благочестия» — и, основываясь на буквальном понимании хадисов Пророка, находит его в сердце как части организма⁵⁵. У того же автора при перечислении «телесных совершенств», которые

должны наличествовать у министра, неожиданно упоминаются «искренность, или частность языка» (*сидк аль-лисан*), «молчаливость языка» (*самт аль-лисан*), причем язык — это телесный орган⁵⁶. Эти «совершенства» (*камалят*) языка дополняют «законченность», «завершенность» (*тамам*) частей и органов человеческого тела.

И у Ибн Аби-р-Раби в его «Пути владыки в устроении владений» мы находим достаточно подробную концепцию такого рода — назовем ее «органической этикой». Своеобразным эпиграфом к взглядам этого мыслителя могли бы стать его этико-философские размышления о том, что «нравы» (*ахлак*) именуются именно так потому, что существует связь между ними и телосложением (*хилька*)⁵⁷. Он не забывает упомянуть о том, что «большинство медиков считают, что нравы зависят от „темперамента тела“ (*мизадж аль-бадан*) и являются благими (букв. „прямыми“), если тело здорово, и изменяются, если в нем происходят нарушения»⁵⁸. Соединяя свой «этический организм» с популярной идеей меры, Ибн Аби-р-Раби одновременно увязывает нравы с отдельными органами человека и их состояниями. Если темперамент мозга умерен, то человеку присуща мудрость; в делах она обеспечивает успех. Если же мозг перегревается, т. е. выходит из состояния умеренного темперамента, то человек становится безрассудным, опрометчивым, легкомысленным. Охлажденность мозга приводит к тяжеловесности и медлительности в поступках. Умеренный темперамент сердца обеспечивает умеренную храбрость. А если сердце перегреется, то человеку свойственны дерзость, гневливость, заносчивость. Холодность сердца приводит к слабодушию (малодушие — *махана ан-нафс*) и лени. Наконец, темпераментная уравновешенность печени дает умеренность, неприхотливость, целеустремленность. Увеличение ее температуры обуславливает алчность, прожорливость и даже непомерное их увеличение, охлажденная печень — слабый аппетит и утомляемость⁵⁹. Умеренность, охлажденность, разгоряченность «нравственных» органов зависят от пневмы (*рух*), которая циркулирует во всем теле, а исходит из сердца⁶⁰.

Разнообразие и противоречивость, противопоставленность человеческих нравов автор книги «Приятный плод для халифов» (опубликована лишь частично) Ибн Арабшах объясняет фундаментальной неоднозначностью, противоречивостью самого мира, состоящего из четырех стихий (первозлементов) — воздуха, огня, воды и земли. Их двойственность реализуется в «пользе» (*манфа'а*) и «вреде» (*мадарра*), которые обнаруживаются в каждой стихии.

Взять хотя бы воздух. Ибн-Арабшах его не называет, а употребляет многочисленные названия, применяемые для обозначения движения воздушных масс, — просто ветер, ут-

ренный зефир, ветерок, разносящий весенние ароматы, ураган, вихрь, смерч, самум, суховей. И если одни ветры весной одевают деревья цветами, радуют глаз, ублажают тело, исцеляют недуги, то другие срывают листья и сбрасывают недозрелые плоды, а то и вырывают деревья с корнями, несут пыль и песок, здорового делают больным⁶¹.

Взаимно противоположными свойствами обладает вторая стихия — огонь. Он сжигает то, к чему приближается, уносит то, до чего дотянется, иссушает, губит прекрасное, пожирает с жадностью все, что ему попадает, все чернит своим дымом, тела заставляет страдать, обжигая их, уничтожает памятники и разрушает строения. Но он же и доводит пищу до готовности, делает ее годной к употреблению, дает свет, согревает продрогшего, выводит на верный путь того, кто заблудился в пустыне или в горах⁶².

Вода утоляет жажду, способствует росту, охлаждает грудь, возвращает посеянное, несет корабли со странниками и грузами. И сказал Всевышний, что всякая вещь живая — из воды. Но если разбушевалась вода, то она топит корабли и уносит пешего и конного, вырывает деревья и разбивает камни, уничтожает посевы и плодоносные растения, перекрывает проходы и размывает дороги. «Да упасет нас Всевышний от ночного селя»⁶³, — заканчивает Ибн Арабшах этот период.

Польза и вред слились и в последней стихии — земле. Она рождает виноград и кислый и сладкий, финики разных сортов и качества, из нее — цветы и чертополох, она дает и дрова на растопку, и пропитание людям. Но если поднялась пыльная буря, она ослепляет людей. Одним словом, «в ней сладость и горечь, сорные травы и пшеница, нежное и грубое, хорошее и плохое. Она — и постель для спящего, и смертное ложе».

«Эта польза и этот вред [одновременно] содержатся в четырех стихиях (*анасир*)», а они, и это нужно выделить особо, — «основа всего сущего (*асль аль-ка'инат*)». «А если дело обстоит таким образом, то этот величайший владыка (Орел, о котором речь в цитируемой главе. — А. И.) и все дети сынов Адамовых одновременно содержат в себе (*мураккабун мин*) спокойствие и гнев, кротость и резкость, величие и низость, стяжание и даяние, принуждение и угождение, ловкость и насилие, грубость и мягкость, движение и покой, жадность и щедрость, активность и расслабленность, верность и отчужденность, замутненность и чистоту»⁶⁴.

Нужно отметить, что эта, «стихийная» (от выражения *устукусат*, *аркан*, *анасир*, т. е. стихии, или первоэлементы) трактовка происхождения и различия нравов не нова. Просто Ибн Арабшах — известный нам автор княжьего зеркала, который изложил ее достаточно подробно. Сама же идея, значительно более лапидарно изложенная, встречается еще у

Ахмада Ибн ад-Дая в его «Греческих заветах» (IX в.). Он писал, что «пастырь человеческого царства», т. е. властелин, содержит в себе «взаимно враждебные первоначала (*аркан*) и различающиеся между собой силы, причем каждая составляющая перетягивает его к себе»⁶⁵. Именно этим Ибн ад-Дая объяснял необходимость поста министра, который уравновешивал бы верховного правителя: коль скоро тот мягок, везир должен быть тверд, если тот подвержен страстям, то министр обязан руководствоваться разумом, и т. п. Идея воспроизводится спустя полтысячелетия у Ибн аль-Хатиба (XIV в.), что свидетельствует о ее популярности⁶⁶. Кстати, и цитировавший выше Ибн Арабшах — достаточно поздний автор (XV в.).

По-видимому, одним из вариантов концепции «стихий» было противопоставление духа и души. Душа трактовалась как огнеподобная, ведущая свое происхождение от огня, а дух — от воды. Соответственно душа изображалась в этом случае как источник пороков, а дух — как источник добродетелей. Однако излагающий эти представления Ибн Арабшах называет их «словами неясными»⁶⁷ и от нее отмежевывается.

Большой интерес представляет достаточно влиятельная среди авторов зеркал идея зависимости нравов людей от меняющихся условий и обстоятельств жизни. Она не всегда ясно выражена, но проявляется уже в распространенных сетованиях на то, что нравы людей ухудшились, ибо изменилось время (*заман*) или даже темперамент (*мизадж*) времени. Кратко эта идея выражена в афоризме по поводу большего сходства людей с временем, чем с отцами. Ибн Арабшах несколько более развернуто излагает эту мысль. «Человек, да и все животные, — пишет он, — таковы, какими делает бытие (*кавн*) и место (*макан*), они следуют за различиями в нравах самого времени (*ахляк аз-заман*). Время же — как сосуд, а человек — как вода. Оно придает ему свои нравы: темные, если темное, светлые, если светлое. Поэтому говорят: цвет воды — цвет сосуда. И еще говорят: люди более похожи на свое время, чем на отцов»⁶⁸.

Это сравнение придумал не Ибн Арабшах. Оно встречается еще у ат-Тартуши, который писал: «Время — сосуд для людей, живущих в нем». Правда, Ибн Арабшах не поддерживает идею, что новое время хуже старого. А у ат-Тартуши она есть. Он разворачивает сравнение с сосудом и говорит, что верхняя часть его всегда лучше, чем нижняя. Ведь горлышко кувшина гладкое и чистое, чего не скажешь о нижней части⁶⁹.

Думается, что последняя из упомянутых концепций, объясняющих разнообразие нравов (зависимостью от условий времени), была в зеркалах если не самой авторитетной, то

наиболее операбельной — той, на которую реально ориентировались в нравственно-практической области. Проблематика времени-*заман* становится этической, и в княжьих зеркалах она увязывается с владыкой — его ролью в формировании нравов и т. п. В тесной взаимосвязи оказываются три элемента: время (=внешние условия), нравы (самого владыки и в особенности подданных), сам владыка (малик или чаще султан, рифмующийся со временем=заман).

Да, нравы (и не только они, но и, скажем, осадки, урожайность и т. п.) зависят от времени—заман. Но из этой зависимости исключается владыка; он стоит над временем. Ибн Арабшах утверждает, что «приходящее и преходящее время покорно тому, что замыслил султан»⁷⁰. Ат-Тартуши подбором псевдоисторических анекдотов вообще ставит знак равенства между правителем (султан) и временем (заман). Так, один правитель услышал, как некий человек хулил время. «Кабы знал он,— сказал правитель,— что есть время, то подверг бы его наказанию. Ведь время — это султан». Другими словами, «некий человек» возводил хулу прямо на султана. Еще одна история. Как-то Муавия, омейядский правитель, повелел, чтобы один из его приближенных описал время. «Ты и есть время,— без запинки ответил Ибн аль-Кава.— Ты в порядке, и оно в порядке, ты испортился, и оно испортилось»⁷¹.

Признаемся, нам не удалось обнаружить в зеркалах достаточно ясного и четкого объяснения тезиса зависимости времени от правителя. Подобные представления очень древние, их рассматривает Дж. Фрэдер в своей «Золотой ветви». Складывается впечатление, что все авторы зеркал были так очарованы рифмой султан—заман, что им и в голову не приходило ничего объяснять. Такое подобие объяснения обнаруживается у Ибн аль-Азрака, который цитирует Ибн Аббаса (дядю Пророка). Оно — в вере средневекового человека в единство природного и социального порядков, единство, восходящее к божественному всемогуществу, от которого зависит и природный мир, и социальный.

Дядя Пророка говорил: «Если распространились в народе пять [грехов], то падет на него пять [бедствий] — если давали деньги в рост, то земля затрясется и провалится; если султан учинит несправедливость, то настанет засуха; если он будет несправедлив по отношению к покровительствуемым (*зимма*), то держава перейдет к другому; если растрочена будет [собранная в общинную кассу] милостыня, скот падет; если распространится прелюбодеяние, то наступит смерть»⁷².

Ибн аль-Азрак всерьез утверждает, что долгая засуха в Кордове была вызвана несправедливостями халифа⁷³. Ибн Арабшах считает своим долгом поведать длинную историю, как стал тучнеть скот оттого, что персидский царь Бахрам-

Гор проникся идеалами справедливости⁷⁴. Перед нами несколько усложненная, но принципиально та же самая схема: вместо «владыка — приближенные — подданные» другая: «владыка — время-заман — приближенные и остальные подданные». В любом случае владыка с его благонаравием оставался ключевой фигурой, от которой зависело благо общины.

Рассуждения о разнообразии и изменчивости нравов не являются основой для авторов зеркал. Изменчивость предполагает возможность сознательного воздействия на нравы, их улучшения, т. е. то, ради чего эти авторы и обращались к этической проблематике. Ведь активизм — это безоговорочное кредо всех тех, кто стремился через просвещение преобразовать социум. «Нет вещи,— писал аль-Маварди,— которая, если ею заняться, не принесла бы пользы, пусть даже она до этого была вредоносной; нет вещи, которая, если пустить ее на самотек, не принесла бы вреда, пусть даже она была полезной»⁷⁵. И совсем порочного человека можно перевоспитать, коль скоро удастся дрессировка дикого слона⁷⁶, скоро оказывается возможным приучить к совместной жизни кота и мышь⁷⁷. Такой подход настраивает оптимистически относительно будущего состояния и владык и общества.

Пожалуй, нет ни одного произведения жанра зеркал, в котором не было бы, пускай беглого, замечания, как можно и нужно исправлять нравы. Кудама Ибн Джаафар рекомендует изучать деяния тех владык прошлого, которые прославились своими добродетельными поступками⁷⁸. Он же считает, что нравы могут очиститься, если человек будет стремиться к познанию неизвестного и уразумению пока непонятого⁷⁹. Разделяя, подобно другим моралистам, нравы на врожденные и приобретенные, Ибн аль-Азрак уверяет читателя, что тренировкой человек способен приобрести положительные черты. Так, совершая акты щедрости, он вырабатывает в себе щедрость⁸⁰. Смелость можно воспитать в себе, неоднократно преодолевая страх⁸¹. Аль-Газали в своем «Починении владыкам» советует правителю, если он излишне гневлив⁸², чаще прощать провинившихся.

К постепенности и своего рода дробности в улучшении нравов призывает аль-Муради. Он приводит поясняющий пример. Скажем, у человека есть привычка ежедневно съедать по десять ратлей пищи (примерно 4,5 кг). Чтобы изменить эту привычку на ту, которая согласуется с разумом и умеренностью, надлежит каждый день уменьшать количество поедаемой пищи на один дирхем (одна 144-я часть ратля, или 1440-я часть поедаемой вначале пищи), пока не дойдет до оптимального ежедневного рациона. Скупой пусть делает маленькие подарки и подает небольшую милостыню. Болтливый человек, неспособный хранить секрет, пусть тренируется в неразглашении даже незначительных, мелких вещей.

Таким образом создаются новые, в том числе и нравственные, привычки. А привычка — пятая натура⁸³.

И тут постепенно вырисовывается еще одна концепция, трактующая источники разнообразия нравов. В дополнение к деистической (зависимость от Аллаха), гуморальной (следствие равновесия жидкостей в организме или его нарушения), «органической» (локализация нравов в отдельных органах или частях тела человека и их зависимость от состояния этих органов), «стихийной» (зависимость от соотношения стихий, или первоэлементов, в теле человека), «заманной» от «времени-заман» (нравы как следствие окружающих условий) концепциям и гипотезам складывается теоретико-практическая установка, концентрирующаяся на зависимости нравов от целенаправленных действий человека. Эту трактовку вполне можно охарактеризовать как активистско-рационалистическую, ибо разум оказывается все преодолевающим (и волю Аллаха, и стихии, и темперамент) регулятором нравов.

«От действия к нраву» — так нужно назвать те приемы, которые предлагают авторы зеркал для осуществления морального совершенствования. Если хочешь быть щедрым, будь им, т. е. совершай поступки, присущие щедрому. Приемы группируются в зависимости от того, какое определение добродетелей и пороков имеет тот или иной автор. При опоре на принцип двух крайностей-противоположностей рекомендовались правила, ориентированные на совершение поступков и действий, противоположных обнаруженному пороку. Например, скупому рекомендовалась щедрость, при этом, как и другие добродетели — противоположности пороков, она должна была практиковаться с превышением меры, дабы увести человека от полюса порока и привести к полюсу добродетели.

В сущности, те же принципы «юстировки» нравов использовали те авторы зеркал, которые отталкивались от концепции «похвальной середины» при определении добродетелей и пороков. Впрочем, резкого противопоставления между первой и второй группами приемов не было. Нередко один и тот же автор обращался и к тем, и к другим. Сторонники добродетели как «похвальной середины» рекомендовали совершение поступков, по сути, порочных, но таких, которые противоположны пороку, имеющемуся у человека (скажем, безрассудных для труса). Тем самым нрав как бы «подталкивался» к середине относительно трусости и безрассудства, и человек становился просто смелым. Здесь требовались постоянный контроль (самоконтроль), непрерывное соотнесение приобретаемого качества с нравственными ориентирами. Из-за опасности перейти «похвальную середину» эти приемы сравнивались с употреблением ядов в лечебных целях⁸⁴.

Анализ достаточно обширного материала показывает, что авторам зеркал были присущи этический рационализм, сознательное и активное отношение к сфере морали, уверенность в необходимости и возможности нравственного совершенствования человека и человечества.

¹ Основные произведения жанра: VIII в.—«Завет Ардашира» («Ахд Ардашир»), «Послание о приближенных» («Рисали ас-сахаба») Ибн аль-Мукаффы, его же «Большая книга жизненных правил» («Аль-Адаб аль-кабир») и «Малая книга жизненных правил» («Аль-Адаб ас-сагир»), приписываемая ему «Редкостная драгоценность для султана» («Ятима ас-султан»), а также переложенная им на арабский язык «Калила и Димна»; IX в.—«Тигр и Лис» («Ан-Нимр ва-с-саалю») Сахля Ибн Харуна, «Книга политики, или Устроение предводительства» («Китаб ас-сийаса фи тадбир ар-рийаса») псевдо-Аристотеля, известная также под названием «Тайна тайн» («Сирр аль-асрар»), «Греческие заветы» («Аль-Ухуд аль-юнанийя») Ибн ад-Дая, «Книга короны, или Нравы владык» («Китаб ат-тадж фи ахляк аль-мулюк»), приписываемая Джахизу, введенные в основном в этот период многочисленные апокрифы — «Послания Аристотеля Александру Македонскому» и «Платониды» («Аль-Ифлятунийят», собрания афоризмов, приписываемых Платону); X в.—«Книга о поземельном налоге и искусстве секретарства» («Китаб аль-харадж ва синаа аль-Китаба») Кудами Ибн Джаафара; XI в.—«Книга о политике» («Китаб фи-с-сийаса») аль-Вазира аль-Магриби, «Книга указания, или Правила эмирской власти» («Китаб аль-ишара иля адаб аль-имара») аль-Муради, «Подарок везирам» («Тухфа аль-визара») ас-Саалиби, «Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа» («Тасхиль ан-назар ва тааджил аз-зафар») аль-Маварди, его же «Законы везирской власти» (Каванин аль-визара) и «Правила дольной жизни и религии» («Адаб ад-дунья ва-д-дин»), приписываемое аль-Маварди «Поучение владыкам» (Насиха аль-мулюк); XII в.—«Чистейшего золота поучение владыкам» («Ат-тибр аль-масбук фин асиха аль-мулюк») аль-Газали, «Светильник владык» («Сирадж аль-мулюк») ат-Тартуши, «Проторенный путь в политике владык» («Ан-Нахдж аль-малук фи-с-сийаса аль-мулюк») Абд-ар-Рахмана Ибн Насра, анонимный трактат «Лев и Шакал» (Аль-Асад ва-ль-Гаввас); XIII в.—«Путь владыки в устроении владений» (Сулюк аль-малик фи тадбир аль-мамалик) Ибн Аби-р-Раби, «О том, как древние управляли державами» («Асар аль-уваль фи тартиб ад-дуваль») аль-Хасана аль-Аббаси, «Драгоценность века, или Напоминание султану» («Джавахара аз-заман фи тазкира ас-султан») Ибн аль-Джавзи, его же «Сокровище владык, или О том, как себя вести» («Канз аль-мулюк фи кайфия ас-сулюк»); XIV в.—«Книга указания, или Правила везирской власти» («Китаб аль-ишара иля адаб аль-визара») Ибн аль-Хатиба, его же «Беседа о политике во время отдыха каравана» («Макама фи-с-сийаса»), «Жемчужина на пути, или Политика владык» («Васита ас-сулюк фи-с-сийаса аль-мулюк») Абу-Хамму, «Светозарные метеоры, или Приносящая пользу политика» («Аш-Шухуб аль-лямиа фи-с-сийаса ан-нафия») Ибн Ридвана, «Канон политики и правило предводительства» («Канун ас-сийаса ва дустур ар-рийаса») неизвестного автора; XV в.—«Чудеса на пути, или Природа владычества» («Бадаи ас-суль фи табай аль-мулюк») Ибн аль-Азрака, «Приятный плод для халифов» («Факиха аль-хуляфа») Ибн Арабшаха.

² Мы не ставим перед собой задачи дать очерк всей арабо-исламской средневековой этики. Для решения подобной задачи потребовались бы не одна публикация и усилия многих исследователей. Однако князья зеркал существовали не в вакууме, наоборот, они воспринимали из окружающей интеллектуальной жизни то, что было необходимо для целей, стоящих перед этим жанром словесности, причем не стоит видеть в авторах зеркал

примитивных компиляторов. Среди них были такие титаны средневековой мысли, как Ибн аль-Мукаффа, аль-Газали, аль-Маварди. И вопрос, который можно здесь наметить, заключается в следующем: что отбирали авторы из уже имевшихся в этике установлений и соответственно каков их оригинальный вклад в арабо-исламскую этику средневековья?

³ См.: *Джалинус (Гален)*. Книга аль-ахляк (Книга о нравах). — Аль-фальсафа ва-ль-улюм инд аль-араб (Философия и наука у арабов). Бейрут, 1981, с. 190; *Ибн Ади*. Тахзиб аль-ахляк (Очищение нравов). Бейрут, 1978, с. 70; *Мискавайх*. Тахзиб аль-ахляк (Очищение нравов). Бейрут, 1966, с. 31.

⁴ *Ибн-аль-Азрак*. Бадаи ас-сульк фи табаи аль-мульк (Чудеса на пути, или Природа владычества). Тунис, 1977, с. 398; см. также: *Ибн Аби-р-Раби*. Сулюк аль-малик фи тадбир аль-мамалик (Путь владыки в устройении владений). Бейрут, Париж, 1978, с. 104—105.

⁵ *Аль-Маварди*. Тасхиль ан-назар ва тааджил аз-зафар (Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа). Бейрут, 1987, с. 101.

⁶ Канун ас-сийаса ва дустур ар-рийаса (Канон политики и правило предводительства). Изд. Мухаммад Джасим аль-Хадиси. Багдад, 1987, с. 56.

⁷ См.: *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 101—105. Идея эта (идея «чистой» этики) не является оригинальным изобретением аль-Маварди. То же самое — и в отношении других авторов зеркал. Еще Ибн Ади в цитиrowавшемся выше «Очищении нравов» писал, что «нрав некоторых людей может быть врожденным свойством (*гариза*) и природой (*таб*), в других — только (следствием) упражнения и усилия» (*Ибн Ади*. Очищение нравов, с. 70). Правда, здесь, насколько можно судить, смещен акцент: Ибн Ади утверждает не то, что у одного человека есть и врожденные и приобретенные качества, а то, что у некоторых людей они врожденные, у других — приобретенные.

⁸ *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 105.

⁹ См.: *Ибн Аби-р-Раби*. Путь владыки, с. 127.

¹⁰ *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 136.

¹¹ Там же, с. 102.

¹² См.: *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 398.

¹³ См.: *Ибн Аби-р-Раби*. Путь владыки, с. 93.

¹⁴ Там же.

¹⁵ См.: *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 107, 117.

¹⁶ *Аль-Маварди*. Каванин аль-визара ва сийаса аль-мульк (Законь везирской власти и политика владычества). Бейрут, 1979, с. 125.

¹⁷ *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 132.

¹⁸ Там же, с. 104, 118, 127—129.

¹⁹ *Аль-Маварди*. Адаб ад-дуйн ва-д-дин (Правила дольней жизни и религии). Бейрут, 1987, с. 17, 40.

²⁰ *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 226.

²¹ Подробно см.: *Изнатенко А. А.* Общественно-политические воззрения Абу-аль-Хасана аль-Маварди. — Народы Азии и Африки. 1989, № 4, с. 62—63.

²² Канон политики, с. 54.

²³ Там же, с. 54—55.

²⁴ Там же, с. 59.

²⁵ См.: *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 111; *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 398, 407, 414, 420.

²⁶ *Ибн Аби-р-Раби*. Путь владыки, с. 85.

²⁷ См.: *Ибн Ади*. Очищение нравов, с. 82; *Мискавайх*. Очищение нравов, с. 25; *Мухаммад аль-Амири ан-Нисабури*. Ас-Саада ва-ль-исад фи-с-сира аль-инсаний (Счастье и осчастливливание человеческой жизни). Висбаден, 1957/58, с. 70; *Ибн Хазм*. Мудават-ан-нуфус (Излечение души). — Расаиль Ибн Хазм аль-Андалуси (Трактаты Ибн Хазма Андалусца). Ч. I. Бейрут, [б. г.], с. 401.

- ²⁸ См.: *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 112; *Ат-Тартуши*. Сирадж аль-мулюк (Светильник владык). Булак, 1319 г. х., с. 60; *Ибн Аби-р-Раби*. Путь владыки, с. 86; *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 420.
- ²⁹ Ср.: *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 112; *Ибн Аби-р-Раби*. Путь владыки, с. 86.
- ³⁰ См.: *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 112—113.
- ³¹ Там же, с. 111—112.
- ³² *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 478.
- ³³ Там же, с. 401.
- ³⁴ Ср.: *Аль-Маварди*. Правила дольного мира и религии, с. 25.
- ³⁵ *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 403.
- ³⁶ Там же, с. 856, 858, 916.
- ³⁷ См.: *Ат-Тартуши*. Светильник владык, с. 77; *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 421.
- ³⁸ *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 421.
- ³⁹ См.: *Ибн Сина*. Книга аль-мубахасат (Книга обсуждений).— Аристунд аль-араб. Дираса ва нусус гайр маншура (Аристотель у арабов). Исследование и неопубликованные тексты. Бейрут, 1978, с. 234—235.
- ⁴⁰ См.: *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 179, 148, 151.
- ⁴¹ См.: *Аль-Муради*. Книга аль-ишара иля адаб аль-имара (Книга указания, или Жизненные правила эмирской власти). Бейрут, 1981, с. 169—197, 205—210.
- ⁴² См. там же, с. 199—204.
- ⁴³ См.: *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 113.
- ⁴⁴ *Ибн Джаафар Кудам*. Книга аль-харадж ва синаа аль-китаба (Книга поземельного налога и искусства секретарства). Багдад, 1981, с. 445.
- ⁴⁵ См.: *Ибн Аби-р-Раби*. Путь владыки, с. 87.
- ⁴⁶ См.: Канон политики, с. 93—94.
- ⁴⁷ См. там же, с. 98.
- ⁴⁸ См.: *Аль-Муради*. Книга указания, с. 100.
- ⁴⁹ *Ибн Джаафар Кудам*. Книга поземельного налога, с. 445.
- ⁵⁰ См.: Фикар аль-Хукама... (Афоризмы мудрецов в назидание халифам и владыкам).— Расаиль фальсафий... (Философские трактаты аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Баджи и Ибн Ади). Бейрут, 1983, с. 231.
- ⁵¹ См.: Канон политики, с. 61—71.
- ⁵² *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 125; см. также *Ибн Аби-р-Раби*. Путь владыки, с. 88.
- ⁵³ См.: *Мискавайх*. Очищение нравов, с. 193—194.
- ⁵⁴ См.: *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 412.
- ⁵⁵ Там же, с. 848.
- ⁵⁶ См. там же, с. 194.
- ⁵⁷ См.: *Ибн Аби-р-Раби*. Путь владыки, с. 87; автор трактата употребляет однокоренные слова.
- ⁵⁸ Там же.
- ⁵⁹ См. там же, с. 96—97.
- ⁶⁰ Там же, с. 89—90.
- ⁶¹ См.: *Ибн Арабшах*. Факиха аль-хуляфа ва муфакаха аз-зурафа' (Приятный плод для халифов и развлечение для остроумцев). Рукопись. СПбО ИВ РАН, с. 211а.
- ⁶² Там же, с. 211б.
- ⁶³ Там же, с. 211б—212а. Кстати сказать, слово «сель» арабского происхождения, от *силь* — «бурный поток».
- ⁶⁴ Там же, с. 212а.
- ⁶⁵ *Ибн ад-Дая Ахмад*. Аль-Ухуд аль-Юнанийя (Греческие заветы). Умар Аль-ат-Мальки. Аль-фальсафа ас-сийясийя инд аль-араб (Политическая философия у арабов). Алжир, 1980, с. 97—98.
- ⁶⁶ См.: *Ибн аль-Хатиб*. Книга аль-ишара иля адаб аль-визара (Книга указания, или Правила визирской власти).— Маджалля Маджма аль-люна аль-арабийя. Дамаск, 1971, т. 47, вып. I, с. 79—80.

⁶⁷ Подробно см.: *Ибн Арабшах*. Приятный плод для халифов и развлечение для остроумцев. Отрывок.— Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., 1990, с. 249.

⁶⁸ *Ибн Арабшах*. Приятный плод для халифов, с. 184а.

⁶⁹ *Ат-Тартуши*. Светильник владык, с. 100.

⁷⁰ *Ибн Арабшах*. Приятный плод для халифов, с. 18б.

⁷¹ *Ат-Тартуши*. Светильник владык, с. 53.

⁷² *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 585.

⁷³ См. там же, с. 587.

⁷⁴ См.: *Ибн Арабшах*. Приятный плод для халифов, с. 17а—18б.

⁷⁵ *Аль-Маварди*. Облегчение рассмотрения, с. 104.

⁷⁶ См. там же, с. 127.

⁷⁷ См.: *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 408.

⁷⁸ См.: *Ибн Джаафар Кудам*. Книга поземельного налога, с. 445.

⁷⁹ Там же, с. 443.

⁸⁰ См.: *Ибн аль-Азрак*. Чудеса на пути, с. 399, 400, 408.

⁸¹ См.: *Аль-Газали*. Ат-Тибр аль-масбук фи насиха аль-мулюк (Чистейшего золота поучение владыкам).— *Ат-Тартуши*. Светильник владык, с. 26 (на полях книги).

⁸² Там же.

⁸³ См.: *Аль-Муради*. Книга указания, или Правила эмирской власти, с. 86. Здесь пятая натура — дополнение к четырем натурам (таба'и'): черной желчи, слизи, желтой желчи, крови (см., например: *Ас-Саалиби*. Ат-Тамсиль ва-ль-мухадара (Разъяснение на примерах и публичные доклады). Каир, 1961. В трактатах (или посланиях) «Братьев чистоты» пятая природа — это неизменная небесная сфера. См.: Расайль Ихван ас-Сафа (Трактаты «Братьев чистоты»). Т. 2. Дамаск, [б. г.], с. 46. В переводах эллинистических трактатов, приписывавшихся Платону, пятая натура интерпретировалась как разумная сила души. См.: Ифлятун фи-ль-ислям (Платон в исламе). Бейрут, 1980, с. 337. У аль-Муради выражение употреблено в смысле чего-то, столь же неотъемлемого от человека и важного для него, как и четыре природы. Мы бы сказали сейчас: «вторая натура».

⁸⁴ Подробно см.: Светильник благонравия, или Как обрести похвальные нравы и избавиться от порицаемых. Практические советы, почерпнутые в средневековых арабо-исламских «княжеских зеркалах». — Этическая мысль. Ежегодник, 1991. М., 1992.

Мишель Шодкевич
(Франция)

МОДЕЛИ СОВЕРШЕНСТВА В ИСЛАМЕ И МУСУЛЬМАНСКИЕ СВЯТЫЕ

«В посланнике Божиим есть прекрасный пример Вам» — этот стих Корана (33:21, пер. Г. Саблукова) недвусмысленно устанавливает высшую парадигму, с которой должна соотноситься любая форма совершенства в исламе. Разумеется, эта, столь часто используемая ссылка на Коран может быть выражением искренней веры, но в то же время и простым свидетельством конформизма, камуфлирующего интересы, расчеты или же страхи людей.

Как бы то ни было, историю мусульманских обществ нельзя понять, не принимая во внимание центральную роль этой парадигмы в становлении индивидуальных и общественных норм, а также в определении идеала, которому эти нормы подчинены, ибо *imitatio Prophetarum* (подражание Пророку) в любом своем проявлении — всегда асимптота: можно лишь стремиться к непревзойденному совершенству «прекрасного примера», никогда не достигая его.

Для большинства верующих (*амма*) подражание также часто носит относительно внешний характер; соблюдая обязательные для всех нормы, установленные практикой или вытекающие из высказываний Пророка, набожный мусульманин стремится избрать из равно узаконенных моделей поведения ту, которой отдавал предпочтение Пророк, и, дабы походить на него, предпочитает носить определенную одежду, есть определенную пищу и даже делать определенные жесты. В то же время он воздерживается иногда от выполнения тех действий, которые не указаны в жизнеописании Мухаммеда. Известны случаи, когда набожные мусульмане отказывались есть манго или другие фрукты, поскольку не знали, ел ли их пророк, и, если ел, то каким образом.

Но так как Мухаммед был послан Богом для того, чтобы довести до совершенства «благородные характеры», или «благородные свойства» (*макарим аль-ахлак*)¹ верующих, подражание ему не ограничивается лишь скрупулезным со-

блюдением правил внешнего поведения, зафиксированных традицией. Оно имеет целью привести, насколько это возможно, внутреннее существо верующего в соответствие с идеальной моделью. Из этого вытекает не система этических ценностей в собственном смысле слова (они изложены в Коране), а способ репрезентации этих ценностей, основанный на факте исторического существования человека, их воплотившего.

Такая форма приобщения к «прекрасному примеру» не исчерпывает, однако, скрытых в модели пророка возможностей истолкования. Согласно некоторым авторам, более или менее отчетливо вырисовывается, что духовные учителя (причем не обязательно принадлежащие поздним эпохам) создали доктрину, отождествляющую Пророка с Совершенным человеком (*инсан камиль*), Образом Божиим (*нухат аль-хакк*) — конечной целью творения. Нет нужды распространяться об этом понятии и о других, близких ему, как, например, «мухаммеданский свет» (*нур мухаммадий*) или «мухаммеданская реальность» (*хакика мухаммадийя*). Исследования на эту тему предпринимались уже давно, и, хотя, на наш взгляд, они далеко не закончены (ряд основополагающих текстов еще недостаточно глубоко проанализирован), работы таких авторов, как Никольсон, Тошихико Изутцу или его молодого соотечественника Масатака Такешита, вполне отчетливо выявляют главные черты этой священной антропологии². Совершенный человек, по формулировке Ибн Араби, — «перешеек» (*барзах*) между Богом и Универсумом³, «соединяющий божественные реальности, т. е. Имена Бога, и сотворенные реальности»⁴. Он является Совокупным Словом (*аль-калима аль-джами'а*)⁵, включающим в себя все слова Бога, т. е. все существа⁶. Понятие совершенства, о котором здесь идет речь, не следует рассматривать только в моральном плане, хотя оно, несомненно, охватывает (но как бы в подчиненном виде) стремление к высшим добродетелям. Это понятие носит метафизический характер, и, несмотря на то что любой представитель рода человеческого должен в принципе стремиться к столь возвышенному состоянию, «совершенным» может считаться лишь тот, в ком полностью осуществляется исконный теоморфизм человека, созданного Богом «по Своему образу и подобию»⁷, как гласит часто цитируемый хадис. Безупречное зеркало, в котором Бог созерцает себя⁸, и есть, строго говоря, сам Пророк⁹. Но в той, «последней трети ночи», в которую вошло мироздание со смертью Мухаммеда¹⁰, остается до скончания веков Совершенный человек в лице святых (*авлия*) — наследников Пророка¹¹.

Мы уже писали¹² о важности темы «наследования» (*вираса*) и ее месте в агиологии Ибн Араби, оказавшей гораздо

большее, нежели это обычно представляют, влияние на формирование всех следующих теорий святости в исламе¹³, на противников Ибн Араби и авторов, которые вроде бы не знакомы непосредственно с его произведениями. «Наследование» у Ибн Араби — не метафора, а технический термин, обозначающий в его словаре фактическую передачу хранилища святости. Каждый из святых — наследник одного или нескольких из 124 тысяч пророков, насчитываемых мусульманской традицией, и это наследование определяет конкретный духовный тип святого. Одни из них, скажем, будут принадлежать к типу Моисея, другие — к типу Авраама или Христа, гностик (*ариф би-л-лях*) без труда сможет обнаружить в их словах, делах и чудесах (*карамат*) отпечаток специфического заимствования. В свою очередь, все пророки — наследники Мухаммеда: будучи последним из них во временном отношении, он является первым *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности) и потому источником всякой пророческой миссии и любой святости.

Статус «прекрасного примера» во всей его полноте принадлежит только пророку. Но святые — его законные наследники, и на этом основании (а тем более в силу их близости) их можно рассматривать как непосредственных представителей моделей совершенства, столь необходимых общине. Для суфизма, как «элитарного», так и «народного», воспроизведение этих моделей является конечной целью. Функция данных моделей в духовной жизни общины верующих заслуживает внимательного изучения, которое, по нашему мнению, еще предстоит предпринять. В начале XX в. французский историк написал недрогнувшей рукой, что жизнь святых лишена всякой исторической ценности. Эта фраза была процитирована (разумеется, не без доли иронии) во введении к коллективному труду, вышедшему в Англии в 1983 г., — «Святые и их культы»¹⁴. Само существование этой книги является опровержением только что упомянутого мною утверждения, тем более что к ней прилагается библиография из 1350 названий. На смену историкам, видевшим в рассказах о святых лишь материал для изучения фольклора, пришли поколения ученых, открывших для себя в этой области обширное поле исследований. Марк Блок шестьдесят лет назад говорил о своем желании создать историю святости. Он был услышан. Хотя огромный обобщающий труд, о котором он мечтал, не появился (и, возможно, никогда не будет написан), но и в Европе, и в Америке выходит все больше работ о святых.

К сожалению, большинство этих работ посвящено христианству. Разумеется, есть и такие, что посвящены истории святости в исламе. Первая из них — статья, написанная Гольдциэром в 1880 г., которую продолжают цитировать до

сегодняшнего дня¹⁵. Однако эти работы пока еще относительно малочисленны и в методологическом отношении не всегда удовлетворительны, чему есть немало причин. Одна из них заключается в существенном различии между природой и объемом изучаемых источников христианского и мусульманского миров. В качестве аргумента приведу лишь один пример: недавно вышло второе издание фундаментального труда Андре Воше «Святость на Западе в позднем средневековье»¹⁶. Специалисты по исламу не смогли бы написать подобный труд по очень простой причине: он основан на анализе процесса канонизации. Ничего подобного нет в нашем распоряжении. Помимо проблемы источников просматривается и другая проблема, а именно — статуса святости: в исламе не институционализирован культ святых и отсутствует централизованная организационная структура, которая регулировала бы этот культ. Нет также и признанного теологического статуса святости — имеется в виду, например, разработка понятий *dulie*, *hyperdulie*, *latrie* и ее практические следствия — церковный штат, ономастика крещеных — все то, что дает столько информации нашим коллегам. Нет и того изобилия образов, витражей, статуй, которое наблюдается в христианстве и дает пищу исследованию; память ислама — слепая память.

Отсутствие централизованных и доступных архивов, таких, как архивы Папской курии, епископств, монашеских орденов, отсутствие иконографии — не единственное препятствие для нас. Традиции жизнеописания святых в христианстве и исламе кажутся сравнимыми, но это верно лишь отчасти: в исламе нет ничего похожего на систематические усилия болландистов (верующих, но не легковверных), которые начиная с XVII в. пытаются очистить позолоченную легенду от нескольких крупинки неподлинной позолоты, а римский синклит — от нескольких святых, попавших туда контрабандой. Когда погружаешься в обширнейшую энциклопедию Набхани¹⁷, написанную и опубликованную в XX в. (не говоря уже о более старых работах), где насчитывается 1400 святых и более 10 тыс. чудес, начинаешь сожалеть об отсутствии хотя бы нескольких мусульманских болландистов. Что касается нелитературных источников, которыми могут пользоваться исследователи христианского мира, то помимо уже упомянутой мною иконографии следует еще назвать археологические и эпиграфические источники, более многочисленные, в целом более доступные и гораздо лучше изученные.

Несмотря на все сказанное, изучение проблемы святости в исламе представляется возможным. Необходимо, правда, еще иметь для этого средства. Существует филологическая традиция, внесшая значительный вклад в исламоведение. Однако, интересуясь святыми, эта традиция отдавала пред-

почтение главным образом тем, кто оставил о себе письменные свидетельства, забывая святых, которые ничего не поведали нам о своих приключениях и учении. Кроме того, основное внимание в ней уделяется «золотому веку», другие же столетия характеризуются как мрачные и темные и не удостоиваются изучения. Наконец, представители этой традиции занимались преимущественно переводом и комментированием текстов, а святые в их глазах слишком часто оказывались чем-то вроде бумажных змеев, унесшихся в гиперпространство или в метаисторию. Многое изменилось, разумеется. Но необходимая историческая критика может также нанести ущерб. Говорить о святых, не упоминая о сверхъестественном, как это иногда пытаются делать, — все равно что пробовать написать биографию Моцарта, не слышав его музыки.

Что касается социологов или этнологов, то мы часто бываем обязаны им весьма полезной информацией. Однако их горизонт не всегда достаточно широк, что нередко приводит к изоляции изучаемого феномена от культурного континуума, которому он принадлежит, и к поискам чисто локальных интерпретаций, зачастую совершенно недостаточных. Лишь соединение всех этих подходов может привести — медленно, очень медленно — к панорамному видению многообразного клана святых и его связи с общиной верующих (*умма*). Исламоведение очень выиграет, если такая работа будет вестись. Немалое место в нем занимает то, что английский историк Питер Браун, говоря о культе святых в христианстве, называет «двухуровневой моделью», противопоставляющей «элитарный» и «народный» ислам. Нельзя сказать, что такая модель полностью лишена смысла: это было бы неверно с исторической точки зрения. Но думается, что ее применение чаще всего приводит к тривиальным или абсурдным результатам. Мы еще вернемся к этому.

Два предварительных вопроса требуют ответа, который будет весьма лаконичным. Первый касается употребления слова «святой» для перевода слова «вали». Один из британских коллег весьма остро критиковал использование этого слова в недавно вышедшей книге¹⁸. Такой перевод, безусловно, представляется спорным, и прежде всего с этимологической точки зрения. Семантика этих слов («святой» и «вали») отсылает к диаметрально противоположным ценностям: трансцендентность, недоступность воплощены в первом, близость во втором. Далее. С теоретической точки зрения мусульманская концепция природы *вилая* не идентична в трех пунктах христианской концепции природы святости. Некоторые христианские святые не считались бы таковыми в исламском мире, и противоположное утверждение, несомненно, тоже верно. Тем не менее представления о святом и о вали, а также понимание их функций в области священного до-

статочно сходны, чтобы узаконить привычный и удобный перевод.

Кого же имеют в виду, когда говорят о святых в исламе? Историк христианства может приблизительно определить группы такого рода индивидов, объединив канонизированных святых с теми, кто, не будучи канонизирован, является тем не менее объектом почитания. У исламоведа такой возможности нет, поскольку официальный синклит отсутствует; что же касается «учета» народных «культов», то в нем большие пробелы. Поэтому мы остановимся пока на критерии, который, хотя и не может считаться строгим, тем не менее доказал свою практичность: имеется в виду «канонизация» в литературе. Святые — это лица, считающиеся таковыми в агиографической традиции, и в частности те, имена которых часто упоминаются в объемных компиляциях. Поскольку многие из агиографов сами впоследствии оказывались канонизированными более поздними агиографами, нельзя не увидеть здесь некую систему кооптирования. Как бы то ни было, не будем забывать, что даже в самом большом из известных нам списков святых, в энциклопедии Набхани, содержится лишь часть этой огромной армии.

Хотя при чтении жизнеописаний святых часто возникает чувство, будто все время предстает один и тот же святой, только в разном обрамлении и под разными именами, со своими чудесными способностями (*карамат*), которые кажутся заимствованными из довольно скудного магазина театральных принадлежностей, нет ничего более своеобразного, чем святой. Каждый член огромной армии святых черпает из многообразного генетического пула — избыточно богатой «мухаммеданской реальности». Можно лишь наблюдать определенные перегруппировки, повторение отдельных типов, вариант которых демонстрирует каждый святой.

Критерии, используемые Ибн Араби для идентификации этих типов, не могут, к сожалению, пригодиться историку. Они не являются для последнего ни верифицируемыми, ни фальсифицируемыми. Типология Великого шейха, восхищающая нас своей теоретической тонкостью и почерпнутая из собственного богатого мистического опыта, также не является по большей части очевидным или доказательным отражением образа святого, которого могли знать его современники или которого помогают нам увидеть документы. Придется прибегнуть, следовательно, к более грубым средствам, использовать более простые различия.

Могут ли быть полезны нам формальные категории, взятые на вооружение в христианстве? Некоторые параллели здесь, несомненно, просматриваются. Первые святые, упоминающиеся в христианской агиографии, — это мученики. Первые святые в мусульманской агиографии — сподвижники (*са-*

хаба) и последователи (*таби'ун*) Пророка. Мученик (*martyros*) — это, собственно говоря, «свидетель». Умирают они (в собственном значении слова) или нет, сподвижники и их последователи предстают перед нами как героические «свидетели» веры. Не будет также лишено смысла приравнять к «исповедникам» таких людей, как Ибн Ханбал или Бухари, фигурирующих во многих списках святых. Многочисленные христианские святые более позднего периода были правителями или принадлежали к княжеским родам, что весьма характерно и для ислама. В этой связи можно вспомнить Омара бен Абд аль-Азиза, а также Мулай Идриса, Саладдина, «канонизированного» среди прочих яфиитами, Муавию бен Язида, царствовавшего лишь несколько недель, которого Ибн Араби помещает на вершину иерархии святых своего времени; Ахмада ас-Сабти, сына Гаруна ар-Рашида, который забавлялся на жизнь, трудясь каждую субботу, а всю остальную неделю посвящал любимому делу; Яхью бен Югана ас-Санхаджи, берберского принца, оставившего трон, чтобы предаться аскезе. Основателям религиозных орденов, столь многочисленным в христианской агиографии, вполне могут соответствовать основатели суфийских тарикатов — Абд аль-Кадир аль-Джилани, Абу-ль-Хасан аш-Шазили, Баха ад-Дин Накшбанд.

Однако подобные параллели имеют тот недостаток, что в большей мере основываются на статусе индивидов, чем на собственных особенностях тех модальностей святости, которые их жизнь лишь демонстрирует. Более интересным кажется выявить доминирующие черты, придающие специфический облик различным моделям святых, предлагаемым правоверным для почитания. Было бы также весьма желательно изучить, как распределяются во времени и в пространстве исторически известные персонажи, в которых воплощаются эти модели. Говоря «исторически известные», мы имеем в виду не только пробелы в нашей документации, но и случай «*sanctus absconditus*», который в историографии то же, что черная дыра в астрофизике, но невидимое присутствие которого находится в центре мусульманской агиологии. Нетрудно заметить, что подобное распределение не гомогенно, но тонкий анализ и тем более истолкование его неупорядоченности требуют длительной работы. Сегодня нет возможности вывести кривую, позволяющую определить с какой-либо долей точности формы святости, особо почитаемые в тот или иной момент истории или же теряющие своих почитателей. Составлению такой сводной таблицы должно предшествовать значительное число монографических исследований. Еще менее поддается точному измерению расстояние, отделяющее простой факт включения некоего лица в какой-либо агиографический сборник от той грани, за которой он вызывает массовое благого-

вание как святой, чего, кстати говоря, обычно не удостаиваются наиболее интериоризированные модусы мусульманской святости.

«Все, что ни есть, мы создали четами» (51:49, пер. Г. Саблукова). В мире, отмеченном печатью дуальности, не будет странным констатировать, что модели святости предстают обычно в исламе, как и повсюду, в форме серии биномов: святые бродящие, не имеющие ни кола, ни двора, и святые «оседлые»; атлеты аскезы и святые «умеренных взглядов», святые-«политики», погруженные во все дела города, и святые, бегущие от суеты общественной жизни. Однако начать хотелось бы с другого случая — со случая обратной симметрии.

В своей последней книге, вышедшей несколько лет тому назад и получившей знаменательное название «Ободрять и покровительствовать»¹⁹, Жан Делюмо много говорит о роли святых в христианстве. В этой книге перед нами предстают две дополняющие друг друга фигуры (иногда они воспринимаются как один персонаж), символами которых могли бы служить щит и меч. Один святой защищает от болезней, голода, несправедливости. Другой смущает безбожника, уничтожает неверного или тирана: его прототипом может служить святой Георгий. Каждый из них по-своему доказывает верующим, что, согласно формуле, столь дорогой сердцу христианских агиографов, «рука Господа достигает каждого». Два этих лица или две эти функции можно встретить в исламе, где они предстают как два аспекта божественного проявления: Милосердие и Суровость, Величие и Красота. Речь идет, разумеется, не об абсолютном разделении, ибо каждая святость имеет два лика: соболезнающий и ужасающий, а о превалировании у того или иного мусульманского святого одного из этих аспектов. Проиллюстрируем очень кратко контраст между двумя типами святых.

Двенадцать лет назад Ж. Гарсэн опубликовал статью под названием «Два народных святых Каира в начале XVI в.», где он рассказывает об аль-Ярихи по прозвищу «султан Абу Сууд». Этот святой внушал, по-видимому, уважительный страх эмирам-мамлюкам и играл значительную, хотя и не всегда удачную, роль в политике. Как подчеркивает Гарсэн, Абу Сууд был близок духовной линии Мухаммеда аль-Ханафи. Последний, также живший в эпоху мамлюков, но гораздо раньше (он умер в 1443 г.), заслуживает нашего внимания. Он тоже получил прозвище «султан» и до сих пор чаще всего упоминается как «султан аль-Ханафи». Шарани посвятил ему заметку, но, подобно большинству, если не всем, текстам, повествующим о нем, эта заметка представляет собой резюме работы, написанной пятьдесят лет спустя после смерти Ханафи, а именно «Китаб ас-сирр ас-сафи» Али аль-Батануни²⁰.

Шарани²¹ критикует мимоходом (и с полным правом) Батануни, который довольствуется собранием анекдотов, отнюдь не являясь при этом глубоким интерпретатором духовного мира Ханафи.

То, что можно извлечь из жизни этого «султана», с честью носящего свое имя, все же весьма поучительно, прежде всего потому, что его биография дает возможность проанализировать связь между *'улама'* и святыми: в школе он учился вместе с великим юристом Ибн Хаджаром аль-Аскалани, и они поддерживали отношения в течение всей жизни. Переплетение двух этих судеб — знаменитого юриста и не менее знаменитого святого — прекрасный сюжет для размышления. Ханафи был также близок с другими известными *'улама'*, такими, как Сирадж ад-Дин аль-Булкини и его сын Джаляль ад-Дин. Еще один *'алим'*, чье имя хорошо знакомо в западном мире, также находился в Каире во времена молодости Ханафи; мы имеем в виду Ибн Халдуна. Параллельное изучение их судеб не было бы лишено интереса, но здесь нет возможности этим заняться.

Когда изучаешь жизнь этого «султана» без армии и оружия, поражает, что на самом деле он не был лишен оружия — духовного, причем оружия грозного. И он им пользовался. Вот несколько примеров: Ханафи отправляет ученика ходатайствовать перед несправедливым судьей, а тот отвечает оскорбительной запиской. Ханафи рвет записку и сообщает судье, что с ним поступят так же, как с его посланием. И вот дом судьи разрушен по приказу султана, его богатства конфискованы, а сам он брошен в тюрьму. «Хранитель печати» (*катиб ас-сирр*) удивлен, видя святого в окружении впечатляющего кортежа сановников: это обычай правителей, говорит он, а не святых. Подобная дерзость дорого ему стоила: он был смещен и приговорен к смерти. Эмир Судун оказался причастным к подлогу в деле о вакфе в ущерб Ханафи, и на его голову пали многочисленные несчастья.

Такая суровость при наказании несправедливости или даже простой дерзости распространялась не только на знатных мамлюков или египтян: кара настигала и близких Ханафи. Служанка суфийского монастыря (*завия*) по имени Барака неосторожно разоблачает чудо, свидетелем которого она оказалась. Ее разбивает паралич, и она остается прикованной к постели до конца своих дней. Вместе с тем примечательно, что многословный Батануни ничего не сообщает о чудесах своего персонажа в главе, где можно было бы ожидать описания блистательных проявлений его святости: время, в которое жил Ханафи, отмечено эпидемиями и голодом (его друг Ибн Хаджар потерял двух своих дочерей во время эпидемии 1417 г.). Во время подобных бедствий обращаются обычно к святым с просьбой о заступничестве, но в рассказе

о жизни Ханафи нет и намека на факты подобного рода. Создается впечатление, что в его функции входило главным образом «соггестіо», наказание. Эта модель святости (в противоположность слащавому единообразию представлений о набожности) имеет в исламе хорошо известный прототип в лице Омара бен аль-Хаттаба, одно лишь присутствие которого на дороге, как говорил Пророк, обязывало сатану идти другой дорогой. Следует, однако, отметить, что Ханафи, который в течение всей своей жизни появлялся с атрибутами господствия (*рубубийя*), предпочел смерть униженного раба (*'убудийя*): он умер на улице покрытый вшами, сопровождаемый лишь собакой.

В противоположность этому городскому святому, являющему собой образец воинственной мужественности, изберем (дабы проиллюстрировать другой тип святости) святого полей или, скорее, болот, ибо речь идет об Ахмаде ар-Рифаи, который жил в XII в. в Батаихе, болотистом районе Ирака, простирающемся между низовьями Тигра и Евфрата. Мы располагаем огромным количеством литературы о нем. Самая ранняя работа, посвященная ему, — «Савад аль-'айнейн» Абдель Карима ар-Рафии²² — была написана только десять лет спустя после его смерти. Ар-Рафии, который умер в 1183 г., через год после рождения святого Франциска Ассизского, и сам был фигурой францисканского типа. Его любовь к животным была безграничной, что подчеркивается множеством историй: он здоровался с животными при встрече (включая собак и свиней), позволял блохам пить свою кровь; когда пришло время молитвы, предпочел отрезать рукав своей одежды, чтобы не побеспокоить кошку, уснувшую у него на руках, и т. д. Он говорит с птицами; его слушаются львы, тигры, змеи, скорпионы. Главное в его учении, о котором можно судить по приписываемым ему проповедям, представляющимся аутентичными, — любовь (*махабба*). В преддверии отъезда он собирает дрова для вдов и сирот своей деревни, и дровосеки жалуются, теряя клиентуру. Он снисходителен к ворам, терпелив к противникам, великодушно прощает оскорбления. Когда офицеры правителя Васыта, не узнавшие его, заставляют быть гребцом на судне, он не протестует, и лишь позднее обнаруживается, кто он. Легко можно вообразить, что Ханафи уничтожил бы эту нахальную солдатню. Уже упоминалось о противопоставлении понятий «Величие» — «Красота» (*джалаль* — *джамаль*); в связи с этим интересно отметить, что биографы ар-Рифаи писали о нем: он был «красив, как Иосиф Прекрасный».

Контраст между двумя аспектами святости — *timor* и *atmos*, — ярко выявленный с помощью тех образов, о которых только что говорилось, весьма удобен для типологизации. С позиции убежденного номиналиста хочется повторить, что

эти типы представляют собой лишь концептуальный инструмент и что пользоваться им следует с осторожностью; многочисленные святые предстают перед нами попеременно то в одном, то в другом качестве. То же самое относится и к другой паре, а именно к паре «святые-безумные» и «святые-мудрецы», а также к классическим суфийским понятиям «опьяненных» и «трезвых» святых, примерами которых могут служить соответственно Шибли и Джунейд. «Божий человек», юродивый — персонаж, хорошо известный в мировой агиографии.

Не исключено, однако (хотя глубокое сравнительное исследование не входит в нашу компетенцию и мы не беремся утверждать это окончательно), что у мусульманских авторов можно найти более точную феноменологию и более обширный перечень примеров по сравнению с традициями других религий. «Маджзуб», «маджнун», «бухлюль», «муваллах» (и многие другие слова из неарабского мира), не являясь в принципе синонимами, обозначают ту парадоксальную форму святости, которая у ряда индивидов приобретает перманентный характер (таков был Абу Икал аль-Магриби, проживший в Мекке четыре года закованным в цепи без еды и питья), у иных же лишь перемежающееся состояние (к Шибли возвращался разум лишь во время законоустановленных молитв). Каттани²³ повествует о святом Касеме аль-Хассасе, который находился в состоянии экстаза (*джазба*) пять дней в месяц, и о святом Абу Бакре аш-Шарифе, сознание которого, как и у Шибли, прояснялось во время молитв²⁴. Наконец, у других экстаз — это лишь предварительный этап духовной реализации. Впрочем, традиционно считалось, что совершенен тот учитель, который познал состояние экстаза до того, как вступил на путь ученичества (*сулюк*). Чтобы осветить доктринальную разработку этого типа святости и его внутреннюю классификацию (а об этом написано немало), ограничимся еще одним обращением к трудам Ибн Араби, посвятившего данной проблеме 44-ю главу «Мекканских откровений».

Мусульманская агиография кишит, если можно так выразиться, историями лиц, охваченных экстазом; в данном случае речь идет почти всегда о людях, «погруженных» до конца своих дней (мы не говорим о случаях, когда святые симулировали безумие, чтобы скрыть свои совершенства). Шарани в своем труде «Ат-Табакат аль-кубра», подчеркивая отличительную черту внешнего поведения такого человека, приводит несколько примеров: для него, пишет он, время остановилось. «Погруженный» в какое-либо состояние, он остается в нем навсегда, или если иногда из него выходит, то тотчас же возвращается в него обратно. Это объясняет случай с шейхом Ибн аль-Биджаи, не перестававшим повто-

рять правила падежных окончаний, потому что он внезапно впал в состояние экстаза, когда изучал книгу по грамматике.

Так же объясняется случай с судьей (*кади*) по имени Ибн Абд аль-Кафи, который даже в отхожем месте продолжал произносить сентенцию, высказанную им в момент такого духовного «похищения»²⁵. Отметим мимоходом, что присутствие этого и других известных *кади* в перечне *маджзубов* (охваченных экстазом) показывает, что было бы неправильно полагать, будто *маджзуб* — это индивид, обреченный благодаря своему социальному происхождению на маргинальность, для которой состояние экстаза служит всего лишь религиозным проявлением.

Существа, принадлежащие к этой категории святых, описываемые Шарани, обладают необыкновенным даром расшифровки знаков (*фираса*) и предсказания будущего: один из них предсказал автору «Табакат», причем с подробностями, скорую женитьбу, в то время как у того не было еще никаких планов на этот счет. Другой отправил утром к Шарани слугу, который комментировал сны, увиденные тем ночью. Третий объявил ему о покорении Египта султаном Селимом за год до того, как это произошло, добавив, где именно поставит ногу лошадь султана, что Шарани впоследствии смог подтвердить. Некто Шабан, также наделенный сверхъестественной способностью предугадывать события, был почитаем всеми, несмотря на свою странность: этот маджзуб, ходивший почти голым, устраивался каждую пятницу в мечети и там читал во весь голос суры, которых нет в Коране. Никто не упрекал его за это, самое страшное с экзотерической точки зрения, богохульство.

Из-за своей экстравагантности и своих речей *маджзуб* часто предстает перед нами как правдивый и тем самым безжалостный обличитель могущества всесильных и надменных ученых. Само его существование ставит под вопрос нормы общественного конформизма, обманчивое спокойствие установленного порядка. Но если смотреть глубже, то маджзуб — живое напоминание о непредсказуемом и неконтролируемом характере всемогущества Бога. «Окаменев» (как бы ни выглядело это смехотворно на взгляд обывателя) в то неповторимое мгновение, когда Бог «похищает» его, он на самом деле переживает состояние вечности, которое для общины правоверных не более чем пустой звук. Будучи антимodelью (поскольку его поведение скандально), немоделью (поскольку нельзя стать *маджзубом* по своему выбору), он все же является моделью, поскольку, «управляемый Богом», лишенный собственной воли, свободный от своего эго, он «подобен трупу в руках служителя, обмывающего мертвых», — а именно к этому и должен стремиться всякий кандидат в святые.

Маджзуб — эксцентричная фигура, парадигма мнимой духовной анархии, какой он предстает перед нами, — находит тем не менее свое законное место в системе святости и свою пророческую референцию. Не случайно же, что в начале 44-й главы «Мекканских откровений»²⁶, еще до того, как проанализировать феномен «похищенных», Ибн Араби прежде напоминает о первой фазе откровения — той, когда дрожащий, раздавленный Божьим словом Пророк спасается около Хадиджы, а уж затем о тех моментах озарения и экстаза, о которых Мухаммед говорил, что тогда «один лишь Господь смог бы его сдержать». Ибн Араби действует очень точно: ссылка на «прекрасный пример» узаконивает якобы отклоняющийся от этой высшей модели статус маджзуба. Все формы святости, включая самые странные, неизбежно воссоздают на определенном уровне какой-то из аспектов личности и какой-нибудь эпизод земной судьбы того, кто является для мусульман «прекрасным примером». Проявление в том или ином святом сострадания или суровости укоренено, как уже показано на первых примерах, в соответствующих атрибутах Бога. Но можно сказать (и это в конечном счете будет означать то же самое), что Ханафи и ар-Рифаи представляют своего рода два аспекта (мединский и мекканский) пророческой модели, в которой проявляются все божественные имена: Пророк сражающийся и побеждающий, Пророк смиренный и терпеливый во время испытаний.

Есть, однако, и другая фигура святого, о которой желательно сказать, поскольку благодаря ей выявляется специфический аспект мухаммеданского совершенства, присущий всем моделям святости, какими бы разными они ни были. Знаменитый теолог Фахр ад-Дин Рази пришел однажды к не менее знаменитому святому Наджм ад-Дину Кубре и попросил разрешения вступить на Путь под его руководством. Кубра поручил своему уполномоченному (*накиб*) устроить Рази в келье и наказал последнему предаться в уединении молитве. Однако Кубра не остановился на этом — направив на Рази свою духовную энергию (*тавадджух*), он лишил его всех приобретенных им книжных знаний. Осознав, что из его памяти стираются все знания, которыми он так гордился, Рази вскричал: «Я не хочу, я не хочу!» Опыт прекратился. И тогда Рази вышел из своей кельи и покинул Наджм ад-Дина Кубру²⁷.

Иной пример подобного рода касается Газали: автор «Воскрешения науки о вере», более настойчивый, чем Фахр ад-Дин Рази, не скрывает, что, вступив на Путь и делая первые шаги, долго боролся со своим слишком жадным к знаниям интеллектом, дабы его разум был чист и мог воспринимать знание (*ильм*), которое находится не в книгах, а проистекает непосредственно от Того, Кто является Знающим.

По контрасту с этими примерами рассмотрим феномен святого «умми». Данное слово, которое обычно переводят как «неграмотный», несколько раз встречается в Коране; в единственном числе оно относится к самому Пророку, во множественном — употребляется для обозначения членов общины, к которой он был послан. Не стоит пытаться интерпретировать здесь соответствующие аяты Корана, так как это завело бы нас слишком далеко. Не стоит также настаивать на том понимании феномена «неграмотности» (*уммийя*), которое было выработано в суфизме. Ибн Араби в 289-й главе «Откровений» ясно объясняет, что можно быть *умми*, не будучи неграмотным, когда интеллект способен приостановить свою деятельность и по примеру Пророка, непорочного восприимчика откровения, существо целиком раскрывается навстречу свету благодати; в этом смысле, впрочем, можно сказать, что всякий святой есть *умми*. Кроме того, дабы опровергнуть мысль о том, что «интеллектуальная» деятельность несовместима с предрасположенностью к сверхъестественному озарению, следует сказать, что другой великий последователь Ибн Араби, святой Абд аль-Карим аль-Джили, настаивает на важности книг, считая их опорой благодати и инструментами духовного совершенствования²⁸. Еще один известный последователь Великого шейха, Набулуси, отстаивает ту же точку зрения в одной из своих рукописей²⁹.

Однако, когда в жизнеописании святых говорится о святом *умми*, обычно имеется в виду неграмотный святой. Примеры многочисленны. Великий берберский святой Абу Яза, почитаемый и сегодня, был одним из них. Он выучил из Корана лишь «Открывающую» и три последние суры и при беседе с арабоязычными посетителями нуждался в переводчике. Это не мешало ему распознавать чудесным образом ошибки в чтении Корана, которые делал имам — председатель молитвы. Абу Джафар аль-Урьяби, первый и любимый учитель Ибн Араби, был андалузским крестьянином, не умевшим ни читать, ни считать; можно вспомнить также в связи с этим, что другому известному святому, Абу Язиду аль-Бистами, пришлось, по его словам, научить своего шейха Абу Али ас-Синди, который преподавал ему *тавхид*, минимуму, необходимому для свершения обязательных ритуалов; можно по этому поводу вспомнить и об Абу Аббасе аль-Кассабе, одном из величайших духовных учителей.

В окружении Мухаммеда аль-Ханафи, о котором недавно шла речь, также фигурировал святой *умми* Шамс ад-Дин Мухаммед, прозванный аль-Баба, который, как утверждают, стал «полюсом своего времени» (*кутб аз-заман*) за несколько мгновений до смерти. Среди учителей Шарани тоже встречаются два святых *умми*, о которых он с большим почтением говорит во многих своих произведениях, — Ибрагим аль-Мат-

були и Али аль-Хаввас. К числу самых интересных святых (поскольку о его жизни сохранилось больше всего документов) относится Абдель Азиз ад-Даббаг, могила которого в Фесе, на кладбище Баб аль-Футух, регулярно посещается по пятницам. Его ученик Ибн аль-Мубарак, записавший в «Китаб аль-ибриз» переданное ему устно учение своего шейха, не скрывает восхищения этим святым, знавшим, «хоть он и был неграмотным (умми)», ответы на все вопросы.

Его рассказ о ниспосланном Абдель Азизу ад-Даббагу откровении³⁰ — исключительный документ как благодаря точности описания и даже хронологии (действие датировано очень точно 8 раджабом 1125 г. х.), так и благодаря весьма выразительной простоте языка. Переведем несколько строк, повествующих о рождении святого. «Я вышел из дома, — рассказывает Абдель Азиз, — и через посредство одного из своих милостивых слуг Бог наградил меня четырьмя монетами, на которые я купил рыбу. Когда я принес ее домой, жена сказала: „Иди к мечети святого Али бен Хирзихима и принеси мне масла, чтобы поджарить эту рыбу“. Я пошел и, когда дошел до Баб аль-Футух, почувствовал дрожь, и меня начало с большой силой трясти. Потом мое тело (букв. «моя плоть») стало сильно раскачиваться. В таком состоянии, которое все усугублялось, я дошел до могилы святого Яхья бен Аллала, находящейся по дороге к могиле святого Али бен Хирзихима. Это состояние становилось все сильнее и сильнее... Я подумал: „Вот смерть, в этом нет никакого сомнения“. Тогда вышел из меня как бы пар, похожий на пар, поднимающийся над котлом с кускусом. У меня возникло чувство, будто я вырастаю сверх всякой меры. Все вещи этого мира раскрылись передо мной, мне показалось, что они совсем близко от меня... Я увидел все моря и все семь земель, а также зверей и другие существа, там обитающие. Я увидел небо, и мне показалось, что я нахожусь над ним и вижу все, что находится там.

И вот со всех сторон заструился яркий свет, подобный свету молнии; он шел одновременно справа и слева, сверху и снизу, навстречу и сзади; и он сотворил во мне ледяной холод, и я подумал, что умираю. Мне пришла мысль лечь лицом вниз, чтобы не видеть его больше, но когда я растянулся на земле, все мое тело стало глазом — мои глаза видели, моя голова видела, мои ноги и все мои члены видели. Даже моя одежда не могла помешать видеть всему моему существу. Я понял, что ни лежа, ни стоя мне этого не избежать».

Такое состояние (далее мы резюмируем) продолжалось в течение часа, потом оно возобновлялось несколько раз и в конечном счете сделалось перманентным вплоть до третьего дня праздника жертвоприношений того самого 1125 г. х., когда видение Пророка стабилизировало наконец душевное со-

стояние Абдель Азиза. Но в сердце этого молодого невежественного человека откровение (*фатх*) отверзло все двери мудрости, и он говорил отныне *de omni re scibili* (обо всех вещах, доступных познанию) с уверенностью учителя.

Ибн аль-Мубарак, его ученик и будущий последователь, был грамотен. Он много читал и был не прочь щегольнуть своими знаниями. Именно в 1125 г. х. — году, когда снизошло упомянутое откровение, он встретил Абдель Азиза ад-Даббага. В течение четырех лет, вплоть до смерти святого, он не переставал расспрашивать его о множестве вещей: об эзотерическом толковании стихов Корана, достоверности сомнительных хадисов, тайнах науки о буквах, об описании «Собрания святых» (*диван аль-авлия*) и, конечно, о правилах духовной жизни. Штудирруя труды Великого шейха, он подвергал иногда своего учителя испытанию, предлагая ему трудные для толкования пассажи сочинений Ибн Араби. В свойственной ему фамильярной манере Абдель Азиз разгадывал все загадки и разрешал все противоречия, не прибегая ни к чьим авторитетам и используя лишь те возможности, которые дало ему божественное откровение.

В данном, экстремальном случае неграмотных святых, чье духовное знание, однако, всегда оказывается полным и безошибочным, мы затрагиваем принципиальную сторону дела. Часто говорят о могуществе святых. Хочется сделать акцент на их знании. У всех этих, столь разных святых, о которых было коротко рассказано, смиренных или могущественных, безумных или мудрых, ученых или неграмотных, есть одно общее — Знание (*ильм*). По примеру Ибн Араби этот термин, являющийся кораническим и соответствующий одному из божественных имен, мы предпочитаем термину «ма'рифа», которым обычно пользуются суфии. Могущество, подчас столь наглядно свидетельствующее об их сверхъестественном даре, — это могущество знающих.

Та же мысль выражена в весьма распространенной среди учителей суфизма поговорке (которую, кстати, часто повторял Мухаммед аль-Ханафи): «Бог никогда не делает невежественного святым». То же самое подтверждает Абдель Азиз ад-Даббаг, когда, сожалея, что слишком много говорят о чудесах святых, он обращается к своему ученику: «Святой отличается от обычных людей лишь одним — знаниями и духовными откровениями, которыми Бог его удостоил». Мысль, что знание и святость неразделимы или, лучше сказать, являются двумя сторонами одной реальности, может показаться банальной. Однако это утверждение, которое, наверно, относится уже к первым святым ислама (сподвижникам Пророка) и к природе приписываемых им харизматических свойств (в этой связи можно упомянуть имена Али бен Аби Талиба, Абу Хурейры, Худхейфы), применимо к Римской

церкви лишь в сравнительно поздний период, начиная с XIV в., что Андре Воше хорошо показал в уже упоминавшейся работе.

Это не значит, разумеется, что христианские святые, жившие в предшествующую эпоху, не обладали сверхъестественными знаниями, признаваемыми за их последователями. Жизнеописания пустынников — достаточное доказательство обратного. Но в представлениях о святости (и в критериях канонизации) данному аспекту святости уделяется мало места в течение длительного периода. Об этом свидетельствует, в частности, ограниченная концепция «даров святого Духа», господствовавшая вплоть до конца средних веков. Церковники не были склонны приветствовать «частные откровения», которые могли быть направлены против догм; право интерпретировать Слово Божье и беспокойство по этому поводу, бесспорно, решающий фактор в преуменьшении роли знания святых за счет восхваления их добродетелей и чудес. Совсем иное положение в исламе, где отсутствует канонизированный, непогрешимый учитель. Уже говорилось о крайней неудовлетворительности двухуровневой модели. Эта редукционистская схема, вовсе не выдуманная ориенталистами (она уже отчетливо видна у Ибн Таймийи и Ибн Халдуна), в которой противопоставляются друг другу «ислам Писания» и «ислам народный», имеет, по нашему мнению, лишь весьма ограниченную эвристическую ценность.

Представляется, что более плодотворно обратить внимание не на противопоставление образованных и невежественных, а скорее на соперничество на протяжении всей истории мусульманских обществ двух типов знания и двух типов учения: знатоков (*улама*) и святых (*авлия*). Они представляют собой два полюса, между которыми выбирает община, два источника, в которых власть ищет (альтернативно или одновременно) оправдание своей законности. Сила святого (и институтов, которые упрочивают созданную им модель) заключается в том, что его ученость вызывает больше доверия, чем ученость «знатока», в принципе — потому, что его знание — от Бога; на практике — потому, что сверхъестественные способности (*карамат*), которыми он наделен, подтверждают его непосредственную связь с небом.

Абу Яза в полный голос говорил о скрытых пороках посещавших его людей, которых он видел первый раз в жизни. Мухаммед Ханафи, когда он вышел из своей кельи после семи лет затворничества, под безобразными формами животных узрел мусульман с греховной душой, совершающих религиозные омовения (он даже попросил Бога избавить его от этой тягостной способности). Святой — тот, кому нельзя лгать, от кого нельзя ничего скрыть. Будь он самым мягким, самым великодушным из людей (каким был ар-Рифаи), его

суд — это предвосхищение Страшного суда. Однако способность святого видеть скрытое (*фираса*), что является не результатом каких-то его технических приемов, но непосредственным постижением реальности, стоящей за явленностью (тем, что христианские авторы называют даром ясновидения), есть не что иное, как наиболее яркая демонстрация простым смертным дарованного ему знания. То же относится и к откровению (*кашф*), в котором святому предстают грядущие времена и дальние страны. Все эти способности (подчас гибельные и всегда второстепенные) суть лишь демонстрация *ad usum populi* того, что они обладают единственно значимым знанием — тем, что называется *ильм би-л-лях*, знанием о Боге и знанием через Бога, знанием, унаследованным от того, кто, будучи источником и проводником всякой святости, получил «знание изначальных и конечных» (*ильм аль-аввалин ва-ль-ахирин*). Благодаря этому знанию человек познает себя в Боге так же, как Бог познает себя в человеке. Именно с помощью этой бесконечной игры зеркал Совершенный человек и его наследники осуществляют функцию, возложенную на род человеческий в те времена, «когда Адам еще был прахом и водой».

¹ Ссылки к этому хадису см.: *Wensinck. Concordance*, II, с. 75.

² См., в частности: *Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921 (Chapter 2); *Ajifi A. A. The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*. Cambridge, 1983 (Chapter 3); *Massignon L. L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique*.— *Opera minora*. Beirut, 1963. I, с. 107—125; *Shaeder H. H. Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen*. 2. D. M. G. 79, 1925, с. 192—268; *Izutsu T. Sufism and Taoism*. Tokyo, 1966 (Chapter XV—XVII); *Arnaldez R. El* (об инсан камиль); *Masataka Takeshita. Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man*. Tokyo, 1987; *Chodkiewicz M. Le Sceau des Saints*. P., 1986 (Chapter IV).

³ *Ибн Араби. Аль-Футухат аль-маккийя*. (Мекканские откровения). Т. 2. Каир, 1856, с. 391.

⁴ Там же, с. 396.

⁵ Там же, с. 446.

⁶ Согласно Ибн Араби, все существа суть «слова Бога» (см., например: *Аль-Футухат*. Т. 1. с. 366; Т. 4, с. 5, 65 и др.). Ссылки к основополагающим формулировкам Ибн Араби относительно Совершенного человека см.: *Хаким Суад. Аль-Муджам ас-суфий*. Бейрут, 1981, с. 157—168.

⁷ *Ибн Ханбал*. Т. 2, 244, 251, 315; *Бухари* (исти'зан, I).

⁸ О символике зеркала у Ибн Араби см.: *Аль-Футухат*. Т. 1, с. 112; Т. 3, с. 80, 116, 131, 134, 290; Т. 4, с. 316; *Ибн Араби. Фусус аль-хикам* (Геммы мудрости). Ч. I. Бейрут, 1946, с. 49.

⁹ *Ибн Араби. Аль-Футухат*. Т. 3, с. 186.

¹⁰ Там же, с. 188.

¹¹ Там же, с. 270.

¹² *Chodkiewicz M. Le Sceau des Saints*, гл. 5.

¹³ Об этом см. наше сообщение «The Diffusion of Ibn Arabi's Doctrine» на семинаре в Принстоне (апрель 1989) на тему «Transmission of Religious Culture in Islam».

¹⁴ *Saints and their Cults*. Cambridge, 1983.

- ¹⁵ *Goldziher I. Saints Worship in Islam — Muslim Studies. Chicago, 1973, vol. 2, с. 254—341 (Muhammedanische Studien. Vol. 2. Halle, 1888).*
- ¹⁶ *Vauchez A. La Sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen âge. Rome, 1988.*
- ¹⁷ *Набхани. Джами' карамат аль-авлиа (Сборник чудес святых). Каир, 1911.*
- ¹⁸ *Baldick J. Mystical Islam. L., 1989, с. 7—8.*
- ¹⁹ *Delumeau J. Rassurer et protéger. P., 1989.*
- ²⁰ *Аль-Батануни А. Китаб ас-сирр ас-сафи (Чистейшая тайна). Каир, 1306 г. х.*
- ²¹ *Аш-Шарани. Ат-Табакат аль-кубра (Великая иерархия). Т. 2. Каир, 1945, с. 89.*
- ²² *Ар-Рафии А. К. Савад аль-'айнейн. Каир, 1301 г. х.*
- ²³ *Каттани. Салват аль-анфас. Т. 2. Фес, 1316 г. х., с. 282—283.*
- ²⁴ Там же, Т. 3, с. 139—140.
- ²⁵ *Аш-Шарани. Ат-Табакат, с. 137.*
- ²⁶ В этой главе Ибн Араби анализирует феномен «одержимых разумников» (*аль-'укаля аль-маджанин*). Этой теме посвящен весьма интересный труд Абу-ль-Касима Нисабури (ум. в 1015 г.), который так и называется (Дамаск, 1934). Уже упоминалась проблема распределения типов святости в пространстве и времени. В этой связи интересно отметить, что агиографические сборники констатируют особенно частое появление *маджзубов* в критические эпохи, накануне или во время глубоких политических перемен (например, в Марокко в конце правления Меринидов, в Египте накануне колониальных экспедиций XIX в.). Действительно ли в подобные эпохи маджзубы более многочисленны, или же агиографы просто более склонны фиксировать их появление? Представляется, что верно второе предположение (и, следовательно, речь идет о естественноисторическом факте), хотя мы не рискнули утверждать это более определенно.
- ²⁷ Об источниках этого повествования см.: *Meier F. Die fawa ih al-gamal wa fawatih al-galal. Wiesbaden, 1957, с. 45—46.* По другой версии, о которой сообщает Т. Кабризаде (Мифтах ас-са'ада. Т. I. Хайдарабад, 1911, с. 450—451), на Рази, уединившегося в соответствии с указанием Кубры, напротив, снизошло сверхъестественное вдохновение, которое в дальнейшем руководило им при составлении комментария к Корану.
- ²⁸ *Аль-Джили. Маратиб аль-вуджуд (Уровень бытия). Каир, [б. г.], с. 8—12.*
- ²⁹ *Набулуси. Китаб ар-русук фи макам аш-шйукх. Ms. Berlin We 1631, 189b ss.*
- ³⁰ *Ад-Даббаг А. А. Китаб аль-ибриз. Т. 1. Каир, 1961, с. 14—16; Дамаск, 1984, с. 53—55.*

Перевод Е. А. Гроссман

М. Т. Степанянц

РЕФОРМАТОРСТВО КАК АНТИТЕЗА ТРАДИЦИОННОСТИ

(об одном из возможных методологических подходов
к изучению концепции человека
в традиционном восточном обществе)

Претендовать на понимание мира прошлого через анализ представлений человека о себе, смысле своего существования, предназначении в соотнесенности с Абсолютом, космосом, природой, обществом можно лишь с определенными оговорками. Сколь бы тщательны и непредвзяты были наши старания, нам не под силу представить прошлое таким, каким оно было в действительности. Вот почему «надежнее и скромнее» отказаться от претензий на полную объективность собственных выводов и признать: самое большее, на что есть основания рассчитывать,— это описать, по словам Пьера Тейяра де Шардена, прошлое таким, каким оно раскрывается наблюдателю, «стоящему на выдающейся вершине, куда мы поставлены эволюцией», каким его можно представить сегодня, «чтобы мир был истинен для нас в настоящий момент»¹.

Известно, что среди «наблюдателей» есть лица, органически связанные со своей культурной традицией, в определенном смысле ее продолжатели. Есть и «посторонние» — представители иных традиций. Чьи наблюдения более достоверны? Однозначного ответа не существует. И те и другие имеют как преимущества, так и слабые стороны. Компаративисты высказывают по этому поводу самые различные суждения.

Хотелось бы обратить внимание на то, что в описании и тем более понимании прошлого полезными могут быть не только заключения исследований, специально направленных на его изучение, но и такие, к которым возможно прийти косвенным путем. Скажем, о концептуальном видении человека в традиционных обществах допустимо судить, как опираясь на данные конкретно посвященных указанной проблеме работ, так и используя своего рода обходной метод, именно он может быть весьма достоверным: заинтересованность способна снижать степень субъективности.

Для демонстрации возможностей подобного методологического подхода обратимся к истории религиозного реформаторства на Востоке, в частности в исламском мире XIX—XX вв. Известно, что потребность в переосмыслении догматов и предписаний вероучения была продиктована необходимостью подведения идеологического, в том числе и этического, обоснования радикальной трансформации традиционного общества. О восприятии мусульманскими реформаторами происходящих в обществе процессов свидетельствует высказывание Мухаммеда Икбала². «Сегодня,— писал он в 30-е годы,— мы переживаем время, сходное со временем протестантской революции в Европе»³. Настрой, характерный для конца прошлого — начала нынешнего столетия, сохраняется до наших дней. Следует уточнить, что речь далее будет идти не о возрожденческо-фундаменталистском варианте религиозного реформаторства, предусматривающем преодоление социально-экономической отсталости мусульманских народов через возврат к идеализированному «золотому веку» правления Пророка и первых четырех праведных халифов, а о действительно реформаторском направлении, озабоченном поиском путей прорыва к социальному прогрессу, преследующем цель трансформации традиционного, в основном феодального общества в современное, включенное в цивилизованный мир.

Отправным положением реформаторского подхода является признание исторической обусловленности пророчества Мухаммеда, а следовательно, и согласующихся с ним представлений. «Коран,— заявляет Фазлур Рахман⁴,— это пропущенный через сознание Пророка, божественный ответ на морально-социальную ситуацию Аравии времен Мухаммеда... Коран в большей своей части состоит из моральных, религиозных и социальных предписаний, отвечавших на специфические проблемы, которые возникли в конкретных исторических обстоятельствах»⁵. Задача мусульман поэтому состоит в том, чтобы, сознавая временную обусловленность коранических предписаний, вместе с тем воплотить в современном частном социально-историческом контексте «общее», т. е. дух, пафос святого писания⁶.

Реформаторы, согласно Мухаммеду Икбалу, «реконструируют религиозную мысль ислама» в разнообразных ее проявлениях — в политике, экономике, культуре, идеологии и т. п. При этом в основание «реконструкции» кладется пересмотр традиционного представления о человеке, ибо он предстает в качестве субъекта общественного прогресса⁷. Вот почему реформаторские построения могут быть весьма достоверными источниками знания о наиболее укорененных, влиятельных представлениях, касающихся человека в традиционном мусульманском обществе: это именно те воззрения, которые подвергаются «реконструкции».

Как и в любом другом вероучении, в исламе соотношение Бога и человека стержневое. Реформаторы, не отказываясь от монотеизма — главной характеристики пророческого слова Мухаммеда, в то же время переосмысливают онтологические основания ислама, выдвигая, например, идеи «спиритуалистического плюрализма» (М. Икбал), «диалектической монадрологии» (М. Шариф) и т. д. М. Шариф, президент Пакистанского философского конгресса, автор многочисленных трудов, из которых особенно значима изданная под его редакцией двухтомная «История мусульманской философии»⁸, считает, что существуют три уровня бытия: конечное бытие, или конечная реальность, — Бог; духовные сущности — монады; пространственно-временной мир ощущений⁹. Бог — причина и источник всех остальных форм бытия. Производное от Него «бытие второго порядка» — духовные монады представляют собой «самоидентичное, постоянное и устойчивое единство, активный и реагирующий сознательный центр энергии, обладающий свободной волей»¹⁰. Таким образом, Бог одновременно является источником детерминированности и свободы монад.

Известны и другие варианты реформаторских онтологических построений: для них в целом характерна интенция — не отрицая основополагающий исламский догмат о божественном всемогуществе, признать за человеком свободу воли. В противовес доминирующему в традиции представлению о том, что человек и червь состоят из одной и той же субстанции, что индивид лишен внутренних потенций и совершает лишь предписанное свыше¹¹, реформаторы так возвышают человека, что позволяют считать его даже соучастником творения. «Человек, — писал М. Икбал, — обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений Бога только он способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего Творца»¹².

Акцентирование мысли о *сознательном* участии в процессе творения не случайно. Именно рациональность позволяет переосмыслить догматы, на которых зиждется прошлое. Человек как существо разумное, согласно реформаторам, претерпел длительную эволюцию, апогеем которой явился пророк Мухаммед, «Печать пророчества», т. е. последний и самый совершенный из всех пророков. Получив как бы «сполна» пророческое откровение, человек отныне должен руководствоваться в своих делах и поступках собственным разумом (М. Икбал, Ахмад Амин и др.)¹³.

Реформаторы не приемлют «слепую веру», безоговорочное подчинение авторитету догмы, богословский диктат. Осуждая традиционалистов «за то, что они сначала верят, а затем уже

требуют доказательств», выдающийся арабский реформатор, главный муфтий Египта Мухаммед Абдо писал: «Вера в авторитет без разума... отличает безбожника, потому что верующим становятся только тогда, когда религиозное учение осознается разумом»¹⁴. Закрытые в течение веков «врата иджтихада» (самостоятельного суждения) применительно к толкованию святого писания, предания и закона Божьего — шариата объявляются открытыми для каждого мусульманина, более того, спасение верующих усматривается в отказе от «ложной религии традиционалистов» (Г. Парвез)¹⁵.

Учитывая важность восприятия современного знания, без которого невозможен научно-технический прогресс, обеспечивающий преодоление экономического отставания, религиозные реформаторы стремятся поднять значимость рационального знания, примирить религию и науку. Они утверждают, что их учение «ни в коей мере не противоречит современной науке» (Хусейн Алатаас), напротив, в нем «наука, техника и религия всегда дополняют друг друга». Противники научного знания рассматриваются как враги ислама и уммы. Еще в 1870 г. Джелал ад-Дин Афгани в одном из первых своих публичных выступлений сравнил ученого с пророком. Пророчество — такое же ремесло (*синаа*), как медицина, философия, математика и т. п. Различия между ними заключаются в том, что пророческая истина — плод вдохновения, а научная — продукт разума.

Предписания пророков меняются с изменением времени и условий, научная же истина — универсальна. Вот почему не все эпохи нуждаются в пророчестве, но «всегда требуется научное руководство, способное вывести человечество из болота обскурантизма и метаний на путь процветания и благосостояния»¹⁶. Спустя сто лет, развивая, по существу, ту же идею Джелал ад-Дина Афгани, современный мусульманский реформатор Фазлур Рахман придает столь большое значение рационалистическим способностям человека, что говорит даже о необходимости «интеллектуального джихада». «„Священная война“ такого рода должна быть направлена на изменение правил прошлого в соответствии с новой обстановкой (при условии, что эти изменения не нарушают общих традиционных принципов и ценностей) и одновременно на изменение современной ситуации там, где это требуется, чтобы привести ее в соответствие с этими общими принципами и ценностями»¹⁷.

Под «правилами прошлого» реформаторы понимают нормы, регулирующие общественные отношения. С точки зрения рассматриваемой нами темы особый интерес могут представлять правила, по которым в традиционном обществе строились человеческие взаимоотношения в зависимости от пола или вероисповедания. В первом случае наблюдалась явная

дискриминация женщин. Укорененность их неравноправности в мусульманском обществе была столь велика, что многие реформаторы не осмеливались подвергнуть критике сложившуюся практику. Ни Абдо, ни Икбал, скажем, не решались открыто осудить многоженство или условия мусульманского развода, право на который признавалось за мужем. Коранические предписания, касающиеся женщин, слишком прямолинейны, чтобы допускать разночтение. Единственная возможность поэтому пересмотреть данные предписания — объяснить их исторической обусловленностью позиции Мухаммеда, оправданной в прошлом, но более неприемлемой сегодня, поскольку в принципе «женщина в исламе не считается низкой по своей природе. Ее обязанности и права в обществе такие же, как и у мужчин»¹⁸.

В соответствии с духом времени пересматривается и отношение к иноверцам. Известно, что одно из главных предписаний ислама — требование джихада. Ведение «священной войны» признается долгом мусульманина, исходя из представления о том, что человечество делится на праведных — мусульман и неправедных — иноверцев, подлежащих обращению любыми путями, не исключая и насильственный. Реформаторы, напротив, утверждают, что ислам — религия универсального гуманизма (*инсания*), проповедующая общечеловеческое братство (разве не гласит Коран: человек — творение Божье, все люди — дети Аллаха). *Инсания* противопоставляется национализму как идеологии, разделяющей человечество, а не способствующей его единству.

Исходя из этого, реформаторы настаивают на том, что религиозная терпимость — основополагающий принцип ислама¹⁹. Отсюда «джихад» толкуется либо как исключительно оборонительная война (Сайид Ахмад-хан), либо как «битва» за экономическое процветание (Бургиба) или борьба за «духовное обновление» (Мухаммед Натсир).

* * *

Позиции, согласно которым религиозные реформаторы осуществляют реконструкцию ислама, косвенно дают представление о концептуальном видении человека в традиционном мусульманском обществе. Конечно, это представление не является всеобъемлюще полным, но все же оно высвечивает наиболее важные составляющие концепции человека, доминировавшей в прошлом. Ясно, что любая культура содержит многообразие традиций, в том числе взаимоисключающих. Исламский мир знал абсолютный фатализм джабаритов и утверждение свободы воли муртазилитов, воинственный антирационализм богословской «ортодоксии» и свободомыслие фалсафа или суфизма, агрес-

сивную нетерпимость религиозных фанатиков и способность к плодотворной ассимиляции, мирному сосуществованию с другими вероучениями.

Религиозные реформаторы подвергают пересмотру именно те положения, которые образуют как бы остов традиционной концепции человека, опираясь при этом на такие, которые не смогли получить развития и нередко находились в оппозиции к господствующим в обществе установлениям. Иными словами, религиозное реформаторство XIX—XX вв. может служить источником вполне объективного знания о преобладающих в прошлом воззрениях, касающихся в том числе и представлений о человеке.

¹ Шарден П. Т., *де. Феномен человека*. М., 1987, с. 40.

² Неоднократное обращение в настоящей статье к Мухаммеду Икбалу объясняется тем, что именно его из всей плеяды мусульманских реформаторов «исламский мир рассматривает в качестве единственно серьезного знатока философии» (см.: *Rahman F. Islam and Modernity*, Chicago, London, 1982, с. 73).

³ *Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore, 1962, с. 163.

⁴ Ф. Рахман — бывший директор Института исламской культуры в Лахоре (1962—1968), в последующем — профессор Университета Чикаго.

⁵ *Rahman F. Islam and Modernity*, с. 5.

⁶ Там же, с. 7.

⁷ Возражая против безоговорочного признания характерного для религиозной ортодоксии принципа «телеологичности», М. Икбал писал: «Мир, рассматриваемый как процесс реализации заранее установленной цели, не является миром свободных, морально ответственных агентов; это только сцена, на которой играют куклы, управляемые извне» (*Iqbal M. The Reconstruction*, с. 54).

⁸ A. History of Muslim Philosophy. Vol. I—II. Wiesbaden, 1963—1966.

⁹ См.: *Sharif M. Islamic and Educational Studies*. Lahore, 1964, с. 99.

¹⁰ *Sharif M. Dialectical Monadism. The Contemporary Indian Philosophy*. L., 1952, с. 505.

¹¹ См.: Маймонид М. Путеводитель колеблющихся. — Григорян С. Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII—XII вв.). М., 1960, с. 298.

¹² *Iqbal M. The Reconstruction*, с. 72.

¹³ См.: *Shepard W. The Faith of a Modern Muslim Intellectual. The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin*. Delhi, 1982, с. 118.

¹⁴ Цит. по: *Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt*. L., 1933, с. 132.

¹⁵ См.: *McDonough S. The Authority of the Past. A Study of Three Muslim Modernists*. Chambersburg, 1970, с. 46.

¹⁶ *Pakdaman H. Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani*. P., 1969, с. 47. Из выступления на конференции «Прогресс науки и ремесла» в новом стамбульском университете Дар-ул-Фунун.

¹⁷ *Rahman F. Islam and Modernity*, с. 7.

¹⁸ *Alatas H. The Democracy of Islam*. Hague, Bandung, 1956, с. 26.

¹⁹ См.: *Shepard W. The Faith of a Modern Muslim Intellectual*, с. 132.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М. Т. Степанянц.</i> Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода)	3
<i>Э. Дойч</i> (США). По поводу сравнительного анализа «самости» . . .	21

Даосско-конфуцианская традиция

<i>Г. А. Ткаченко.</i> Хаос и космос в традиционной китайской космологии и антропологии	30
<i>Р. Эймс</i> (США). Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус-поле»)	39
<i>Франсуа Жюльен</i> (Франция). «Пресность» как добродетель: от эстетики к политике в китайской традиции	66

Индуистская традиция

<i>Мишель Юлен</i> (Франция). Природа и культура в индийской теории стадий жизни (ашрама)	72
<i>В. В. Меликов.</i> Понятие «субъект» традиционного индийского общества	86
<i>О. В. Мезенцева.</i> Проблема деятельности человека в индийской философии нового времени	106

Буддийская традиция

<i>В. Г. Лысенко.</i> Будда как личность или личность в буддизме . . .	121
<i>А. А. Михалев.</i> Отношение «мир — человек» в хиньяне и махаяне .	134

Исламская традиция

<i>Е. А. Фролова.</i> Человек — мир — Бог в средневековой исламской культуре	144
<i>А. В. Смирнов.</i> Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма	156
<i>А. А. Игнатенко.</i> Проблемы этики в «княжых зеркалах»	176
<i>Мишель Шодкевич</i> (Франция). Модели совершенства в исламе и мусульманские святые	199
<i>М. Т. Степанянц.</i> Реформаторство как антитеза традиционности (об одном из возможных методологических подходов к изучению концепции человека в традиционном восточном обществе) . .	218

Научное издание

БОГ—ЧЕЛОВЕК—ОБЩЕСТВО В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА

Утверждено к печати Институтом философии РАН

Зав. редакцией *Я. Б. Гейшерик*. Редактор *Л. Ш. Фридман*. Младший редактор *Л. В. Исаева*. Художник *Б. Л. Резников*. Художественный редактор *Э. Л. Эрман*. Технический редактор *Г. А. Никитина*. Корректор *Е. В. Карюкина*

ИБ № 17238

Сдано в набор 02.10.92. Подписано к печати 04.02.93. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 14,0. Усл. кр.-отт. 14,25. Уч.-изд. л. 14,85. Тираж 3000 экз. Изд. № 7463. Зак. 402. «С»—1

ВО «Наука». Издательская фирма «Восточная литература»
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография ВО «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

