

Министерство образования Республики Беларусь
БЕЛОРУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
Кафедра философских учений

В.А. Семенюк

Восточная философия: индийская и китайская традиции

**Учебное пособие по курсу философии для студентов,
магистров и соискателей**

Учебное электронное издание

Минск  **БНТУ**  **2008**

Рецензенты:

В.С.Вязовкин, доцент кафедры философии и методологии университетского образования РИВШ,
кандидат философских наук, доцент;
С.А.Радько, заведующий кафедрой философии и политологии БИП – института
правоведения,
кандидат философских наук, доцент

Рекомендовано кафедрой философских учений БНТУ

Учебное пособие содержит основные теоретические сведения и практические рекомендации по одному из разделов дисциплины «Философия Древнего Востока». Пособие посвящено изложению философской мысли Востока с древности до наших дней. В нем дано краткое изложение важнейших философских учений Индии и Китая. Автор анализирует воззрения индийских и китайских мыслителей, чьи труды создали самобытные, автохтонные традиции философствования, сопоставимые по силе воздействия на мировую философию с европейской традицией мышления. Акцентируя внимание на общих моментах, присутствующих в их работах, автор в тоже время отмечает и значительные различия, которые отличают индийскую мысль от китайской.

В I части здания рассмотрены отличительные особенности индийской философии, ее исторические периоды и школы. Завершает эту часть исследование современной индийской философии, в частности анализ ее места и роли в рамках сложившейся в XX веке современной компаративистики.

Во II части пособия прослежены место и роль философии в китайской цивилизации, подробно проанализированы шесть основных философских школ (конфуцианство, даосизм, легизм, моизм, школа «инь-ян», «школа имен»), рассмотрены проникновение в Китай из Индии буддизма, его адаптация к местным условиям и возникшие на его основе самобытные формы философии, религии и культурной практики. В заключении автор исследует современную китайскую философию, уделяя особое внимание постконфуцианству, его основным центрам и ключевой ориентации на сближение с достижениями западной мысли.

Пособие рассчитано на студентов, магистрантов и соискателей, интересующихся актуальными вопросами философии.

Белорусский национальный технический университет
пр-т Независимости, 65, г. Минск, Республики Беларусь
Кафедра «Философские учения» БНТУ
Тел. (017) 292-39-22
Регистрационный № _____

Оглавление

Введение	- 5 -
Философия Востока: индийская и китайская традиции	- 5 -
Индийская философия	- 10 -
1. <u>У истоков древнеиндийской культуры: от Хараппской до ведийской цивилизации</u>	- 10 -
2. <u>Отличительные особенности индийской философии</u>	- 14 -
3. <u>Исторические периоды философской мысли Индии</u>	- 19 -
4. <u>Упанишады: становление философского мышления</u>	- 26 -
5. <u>Эпический период</u>	- 32 -
6. <u>Неортодоксальные школы индийской философии</u>	- 36 -
а) <u>Материализм</u>	- 36 -
б) <u>Джайнизм</u>	- 44 -
в) <u>Буддизм</u>	- 47 -
<u>Основные базовые идеи буддийской мысли</u>	- 60 -
<u>Основные направления и школы в буддизме</u>	- 65 -
7. <u>Ортодоксальные школы древнеиндийской мысли: шесть систем брахманизма</u>	- 68 -
<u>Ньяя и вайшешика</u>	- 70 -
<u>Санкхья и йога</u>	- 73 -
<u>Миманса и веданта</u>	- 76 -
8. <u>Современная индийская философия в компаративистской перспективе</u>	- 80 -
Китайская философия	- 88 -
1. <u>Место и роль философии в китайской цивилизации</u>	- 88 -
2. <u>Отличительные особенности китайской мысли</u>	- 107 -
3. <u>Место и роль религиозных идей в китайской философии</u>	- 122 -
4. <u>Шесть основных школ китайской философии</u>	- 135 -
а) <u>Конфуций и конфуцианство в истории китайской философии</u>	- 135 -
<u>Философская мысль</u>	- 143 -
<u>Учение о нравственности</u>	- 148 -
<u>Социально-политическое учение</u>	- 150 -
<u>Систематизация конфуцианства и превращение его в государственную идеологию</u>	- 151 -
б) <u>Даосизм и его философская мысль</u>	- 156 -
<u>"Столпы" даосизма</u>	- 156 -
<u>Философская доктрина даосизма</u>	- 159 -
<u>Социально-политическая мысль даосизма</u>	- 163 -
в) <u>Легизм в политической истории Китая</u>	- 172 -
г) <u>Мо-цзы и моизм</u>	- 183 -
д) <u>Школа "инь-ян"</u>	- 188 -
е) <u>"Школа имен"</u>	- 192 -
5. <u>Современная китайская философия. Постконфуцианство</u>	- 193 -
Литература	- 199 -

Введение

Философия Востока: индийская и китайская традиции

Изучая сложившиеся на Востоке стили и способы мышления, исследователи обычно выделяют Индию и Китай, чьи культуры создали вполне самостоятельные, или «автохтонные», философские традиции, сопоставимые по силе воздействия на мировой философский процесс лишь с европейской традицией философствования.

Восточную философию всегда высоко ценили за глубину, мощь и самобытность мышления. Она побуждает людей в западных странах взглянуть на мир иными глазами. Греческая мысль, давшая импульс западной традиции философствования, немало, к примеру, сделала для утверждения в мире науки и научного стиля мышления. Ради этого культивировалась логика, приветствовались в основном рационалистические методы познания и разрабатывался системный подход к получению знания.

Восточная же философия переносит акценты в иное измерение: в область интуитивного, а нередко и просто парадоксального постижения истины, в область, которую мыслители Запада нередко определяют как загадочную мудрость Востока. Эта мудрость не всегда предполагает, что строгость и логическая обоснованность являются непременно обязательными характеристиками человеческого мышления. В силу этого восточная мысль многим на Западе кажется замысловатой и уклончивой, а нередко и просто темной и запутанной. Для самих же философов Востока она – отнюдь не прихоть досужего мудрствования, а скорее попытка задействовать наряду с разумом другие, скрытые возможности человеческого познания – интуицию, догадку и фантазию.

Восточная философия культивирует непосредственное восприятие мира, не втискивая мысль в те жесткие логические и рационалистические формы, в которые обычно облекается философская мысль Запада. Восточными мыслителями цель жизни и жизнь не рассматриваются в отрыве друг от друга. Они не просто провозглашают истину, но одновременно стремятся указать путь к ней. Причем, этот путь не является результатом только умозрительного рассуждения, а нередко предстает результатом мучительных поисков, в процессе которых мыслитель на собственном примере демонстрирует окружающим высший образец жизненной мудрости.

Восточному способу мышления присущи определенные особенности, которые наиболее отчетливо проявляются в том, что у мыслителей Востока мы встречаем свежий взгляд на, казалось бы, давно уже набившие оскомину проблемы, а также принципиально иные, нежели принято на Западе, подходы в области познания. Как отмечает Питер Ли, американский автор целого ряда работ по Востоку, «восточные философы пользуются особыми приемами изложения и обоснования своих мыслей. Крайне редко вы встретите у них прямолинейное доказательство, какое принято у западных мыслителей. Мудрость Востока более замысловата и уклончива, вполне в позитивном

смысле этих слов. Зачастую она кажется темной и запутанной; длинное рассуждение часто возвращается к тому же с чего начиналось... И если вы в итоге так и не постигните смысла сказанного, восточный наставник бывает вынужден прибегать к шоковой терапии например, приверженец учения Дзэн вполне может ударить вас палкой. Более мягкий последователь даосизма примется бить по вашему рассудку... Философы Востока пытаются заставить задействовать скрытые возможности нашего ума – а не только использовать навык критического анализа и исторического обоснования, на которые приходится 95% нашего традиционного мышления. Речь идет о тех умственных задатках, или – за неимением лучшего термина – о том сознании, которое присуще нам, когда мы спим, дремлем или пребываем в медитации. Восточная философия побуждает использовать этот сегмент сознания полнее и по-новому. Как мы ощущаем «пустоту» или «небытие»? Как мы воспринимаем хлопок одной ладони? Восточные мудрецы стремятся перенести нас в другое измерение бытия. Если вы полагаете, что, читая буддийскую «Сутру сердца», вы находитесь в одномерном пространстве, – значит, лень ума еще не преодолена»[\[1\]](#).

Правда, какие бы схожие моменты не присутствовали в мышлении восточных философов, тем не менее, нельзя не заметить значительных различий, которые отличают индийскую мысль от китайской. Определяет характер и степень этих различий в первую очередь неодинаковая социально-политическая ситуация, в рамках которой формировались и набирали силу идеи индийских и китайских мыслителей.

Сложившаяся в Древней и Средневековой Индии система ценностей побуждала философов рассматривать историю и политические события в качестве бледного и малозначительного фона, оттенявшего главное и самое существенное в их жизни – санкционированный религиозно-мистическими обычаями и традициями образ жизни. Основное внимание индийских мыслителей направлялось на религиозные проблемы, прежде всего на поиск спасения и избавление от тягот земного бытия.

В индийской философии, начиная главным образом с Упанишад, высшим идеалом человеческих стремлений объявлялся в основном индивидуалистический путь спасения, адепты которого старались обрести истину внутри себя в мистическом опыте, который должен привести человека к обретению спасения. В этом деле ему не могут помочь ни государственные, ни какие-либо другие социальные институты. В значительной мере такой способ мышления соответствовал ситуации, когда традиционное индийское государство было слабым и неустойчивым. От контроля с его стороны можно было легко уйти, спрятавшись в лесных ашрамах, в мистических общинах или за стенами монастырей, на которые не распространялась юрисдикция светских властей.

«Интересно также, что в индийской философии (в полную противоположность китайской) практически отсутствовала социальная мысль: для брахманистских школ вся социальная доктрина была дана в Откровении и не могла быть никаким образом пересмотрена, а буддисты и джайны

критиковали сакрализацию сословно-варнового строя, принимали в свои общины людей любого происхождения, но никогда не отвергали традиционный порядок как таковой и не предлагали никаких проектов переустройства общества (за исключением того, что часто ставили правящих воинов-кштариев выше жрецов-брахманов). Едва ли не единственным вкладом индийской мысли в социально философию была буддийская доктрина происхождения государства, аналогичная теории Мо-цзы в Китае; вместе с последней она может считаться самым ранним прообразом договорной теории государства в истории мировой мысли. Знаменитый же «макиавеллизм» «Артхашастры» имел отношение скорее к политической, а не социальной мысли»[2].

Не то мы видим в Китае. В трудах его мыслителей корпоративный коллективизм явно превалирует над индивидуалистическими склонностями человека, а высшей целью общества провозглашается достижение социальной гармонии в рамках мудро управляемого государства. Несмотря на периодически наступавшие в истории Китая этапы хаоса и дезорганизации, стабильное государство здесь оставалось высшим идеалом, к реализации которого призывали почти все китайские философы и их учения.

Традиционная китайская мысль, кроме того, не проводила четкой границы между природой и космосом, а общество рассматривала как интегральную часть космоса. Природа и общество в ней образуют единое целое, оказывая друг на друга влияние: поступки человека воздействуют на космос, откликающийся на эти поступки небесными знаменами или иными природными явлениями.

«Китайский способ мышления, – отмечает французский китаист Иван Каменарович, – сформируется с учетом постоянной заботы о всматривании в мир, наблюдении за ним, чтобы распознать в нем основные законы, которым подчинено все – государство, семья, отдельные люди, силы природы, произведения искусства и принципы морали... Так мы (представители западной системы мышления – В.С.) знаем, что тело и дух не подчиняются единым законам, материя и сознание следуют своим собственным правилам. Еще мы помним, что между этим низшим миром и миром высшим, к которому мы относим религию и философию, расстояние очень значительно и, возможно, для нас, людей особого склада, непреодолимо. Китайский же взгляд, каким он сформировался с конца древнего периода, не признает четкой грани между духом и материей, он отвергает существование высшего мира, который был бы принципиально отличен от нашего мира заблуждений и иллюзий. Он утверждает наличие непрерывной связи между физической жизнью и жизнью ментальной, интеллектуальной, духовной; тело и дух различаются лишь плотностью потоков энергий, которые пронизывают их. По западным представлениям существует непреодолимая преграда между двумя мирами – живым (боги, люди, животные и растения) и неживым (скалы, горы, картины). Такой границы в китайской реальности нет. Одним словом, то, что нам представляется резко обозначенным, разделенным, в Китае понимается как находящееся в вечной связи. Все находится в непрерывной связи со всем, и вечное движение оживляет совокупность всех вещей. Там, где наш взгляд

стремится изолировать то, что он хочет понять, китайская мысль пытается поместить каждый элемент в свой контекст – в лоно непрерывно вибрирующей среды тонких волн, циркулирующих по всей Вселенной» [3].

Индийская философия

1. У истоков древнеиндийской культуры: от Хараппской до ведийской цивилизации

Прослеживая историю Индии с древности до наших дней, нельзя не заметить в ней несравненно больше особенного и даже уникального, нежели сходного с другими странами. По мнению российского востоковеда Л.С. Васильева, «Индия уникальна и не идет ни в какое сравнение, ни с ближневосточно-средиземноморским миром, ни с китайско-дальневосточным». И хотя, по его словам, «многие важные культурные импульсы для своего первоначального развития она явно получила извне (достаточно вспомнить об ариях)», однако «не только самобытность и сравнительная удаленность Индии от других очагов мировой культуры, но также и условия, в которых она развивалась, дают основания считать эту цивилизацию уникальной как в плане самостоятельности и независимости ее развития, так и тем более с точки зрения уникальности ее облика и характера, неповторимости некоторых ее исходно-структурных принципов» [4].

Древнейшая в истории Индостана цивилизация – Хараппская. Название ее появилось после того как индийские археологи Д.Р. Сахни и Р.Д. Бандержи в 20-х гг. XX в. раскопали то, что осталось от древних городов в Хараппе и Мохенджо-Даро (ныне это территория Пакистана). Поскольку оба поселения располагались на реке Инд (Мохенджо-Даро – недалеко от ее впадения в Аравийское море, а Хараппа – на одном из ее северо-восточных притоков). Эту цивилизацию называют еще Индийской. В дальнейшем поселения этой культуры были открыты и в верховьях Ганга и Ямуны (современная Джамна). Это позволяет современным исследователям утверждать, что Хараппская цивилизация была распространена на огромной территории: с севера на юг более 1100 км и с запада на восток более 1600 км.

Возникнув приблизительно в середине 3 тыс. до н.э. Хараппская цивилизация просуществовала около восьми столетий. Это была культура урбанистического типа: вереница городов протянулась от Хараппы, расположенной на одном из притоков Инда, через Мохенджо-Даро к Лотхалу, лежавшему на берегу Аравийского моря, ближе к дельте реки.

Одной из самых больших загадок в истории Южной Азии, до сих пор так и не разгаданной, остается вопрос о том, что произошло с цивилизацией долины Инда и каков был ее конец. На этот счет в исторической литературе высказывалось много предположений, но ни одно из них не может быть признано вполне обоснованным из-за отсутствия достаточно убедительных доказательств.

Долгое время считалось, что Мохенджо-Даро и Хараппа пали под натиском пришедших в Индостан ариев, но новейшие исследования показали, что задолго до их прихода Индийская цивилизация пережила глубокий внутренний кризис. Арийские племена стали проникать сначала в Пенджаб, а затем в долину Ганга примерно к тому времени, когда основные центры Хараппской культуры уже находились в упадке.

Это дает основание некоторым исследователям утверждать: «Хараппская культура долины Инда исчезла, почти не оказав особого влияния на пришедшую ей на смену с разрывом в несколько веков культуру индоариев, положивших практически заново начало древнеиндийскому очагу цивилизации» [5].

Однако на основании новейших изысканий большая часть индологов сегодня склоняется к выводу о том, что было бы неправильным отрицать значительное воздействие Хараппской культуры на материальную и духовную жизнь более поздних эпох древнеиндийской истории. В частности, по мнению академика РАН Г.М. Бонгард-Левина, «традиции Хараппской цивилизации оказали немалое влияние на развитие ведийских племен». Этот же ученый считает, что «традиционный вывод о непосредственной связи упадка Хараппской цивилизации с приходом индоариев должен быть в настоящее время кардинально пересмотрен» [6].

Появление на территории Индостана арийских племен и создание им здесь ведизма – древнейшей религиозной системы Индии, которая оказала существенное воздействие на более поздние религиозные направления и философские учения страны, – факт, конечно бесспорный, никем из ученых сегодня не оспариваемый. Правда, это вовсе не значит, что по другим вопросам «арийской проблемы» ведущие споры наконец-то решены. Напротив, до сих пор не ясно, когда, откуда и какими путями индоарийские племена пришли в Индию. Соответственно выдвигаются предположения о том, что, во-первых, прародина ариев, скорее всего, находилась в Передней или Средней Азии, и, возможно, даже в южнорусских степях, а, во-вторых, что проникновение ариев в Индию шло двумя или несколькими путями и несколькими волнами.

Расселение индоариев в разных районах Индостана происходило неодинаково. В одних районах они вступали в тесный контакт с местным населением, в других их ассимиляция с местными народами проходила не так интенсивно (к примеру, в долине ГанАга). Постепенно создавалась новая культура, вобравшая в себя достижения индоарийских и местных племен, ставшая общей для значительной части населения Древней Индии. В этой культуре центральное место занимали священные тексты ариев – Веды, отчего эта культура называется ведийской (в свою очередь название этих текстов дало наименование ведийским сочинениям, ведийскому обществу и даже самой ведийской эпохе).

Веды приблизительно в 6 раз превышают Библию. В своих основных чертах Веды окончательно сложились к V веку до нашей эры. Их создание относится к эпохе расселения ариев и распространения их культуры в Индостане.

Поскольку большая часть изменений в индийской философии была связана с комментированием основных, признанных авторитетными священных текстов Вед, то понятно, что наибольшую ценность в индийской традиции получили Упанишады, заключительная часть Вед, в которой содержатся различные философские и религиозно-философские толкования ведийской мифологии и ритуала.

Столкнувшись с неведомыми культурами и их носителями, подчинив последних своей власти, арии так и не смогли полностью сохранить свою национально-этническую и культурную самобытность. Из кочевников-скотоводов, до прихода в Индостан обрабатывавших землю лишь изредка и в небольших количествах, они в конце концов превратились в оседлый народ, создали общество со сложным социально-кастовым устройством. Экономическая база этого общества поддерживалась трудом земледельцев и ремесленников (вайшьев), а также слуг (шудр). Политическая власть находилась в руках воинского сословия кшатриев; отправление же религиозных культов и обрядов принадлежало варне брахманов.

В своей книге «Древнеиндийская цивилизация» Г. Бонгард-Левин на основе изучения огромного числа исторических свидетельств пришел к выводу, что ведийская цивилизация возникла в результате взаимодействия, а в конечном итоге и слияния двух традиций – индоариев и покоренных ими аборигенных племен Индостана. Вступая в тесный контакт с местным населением и ассимилируя его, индоарии, несмотря на искусственно создаваемые барьеры изоляции, ощущали влияние местных верований. Изменялась функциональная направленность прежде крайне «замкнутых» священных текстов.

В долине Ганга возникают первые государственные образования, оформляется сословно-кастовая система; на основе ведизма складывается брахманизм, ассимилировавший верования различных «автохтонных» этнических групп. Однако даже в этот период местные племена остаются во многом еще изолированными, их «вхождение» в общую политическую, социальную и культурную систему имеет особый характер, что получает отражение в брахманских сочинениях – сутрах и шастрах. Им отводят низшее место в социальной иерархии, их причисляют к разряду шудр, дасью, презираемых смешанных каст, приписывают им неприятие священных брахманских норм и ритуалов. Но и эти создаваемые жреческой верхушкой перегородки не могли прервать контакты между различными этнокультурными зонами...

Ко второй половине I тысячелетия до н.э. материальная и духовная культура ведийских индийцев приобрела качественно новые черты, подверглась столь сильному «местному» воздействию, что вклад неарийских племен уже не осознавался. Закономерности исторического процесса неизбежно вели к постепенному стиранию установившихся ранее барьеров; хотя даже в эпоху возвышения Магадхи доарийские образования сохраняли значительную самостоятельность, они втягивались в общую систему социально-экономического и политического развития [7].

2. Отличительные особенности индийской философии

При изучении индийской философии следует постоянно иметь ввиду два важных обстоятельства, ибо именно они предопределили ее национальное своеобразие, столь резко отличающее присущую ей манеру мышления от античной и в целом западноевропейской.

Во-первых, в Индии философия, хотя и ограниченная в своих высших сферах избранным кругом мыслителей, получила более широкое распространение в народной массе, чем в других странах, и благодаря этому смогла оказать мощное влияние на формирование национального склада ума и мировоззрение индийцев.

Еще в глубокой древности в Индии сформировался общий фонд идей, своеобразный «резервуар» народной мудрости. Подобно языку он не принадлежал никому в особенности, а был похож на воздух, которым дышал всякий живой и мыслящий человек. Из этого древнего источника каждому мыслителю дозволялось «черпать» для своих собственных нужд все, что ему представлялось полезным. Практически почти во всех системах индийской философии присутствуют идея сансары, т.е. мысль о переселении душ людей после их смерти в тела других людей или даже в животных и растения, и идея бессмертия души (единственное исключение - материалистическая система чарваков, отрицавших загробную жизнь; все же другие школы настолько непоколебимо верят в будущую и вечную жизнь, что для их последователей сама мысль о конечном уничтожении их истинного «я» после смерти представляется самопротиворечием). Следующая идея, нашедшая выражение во всех философских системах Индии, - это идея кармы (всеобщего закона причинно-следственных связей, пронизывающих не только эту жизнь, но имеющих начало в прошлых жизнях и влияющих на последующие; в соответствии с этим нравственным законом, все дела, добрые и злые, влекут за собой соответствующие результаты при последующих перевоплощениях души. И, наконец, еще одна общая всем индийским философам идея - понятие мокши: возможность добиться освобождения от череды перевоплощений и кармических связей посредством кардинального изменения сознания человека и достижения иного типа сознания, главными характеристиками которого являются всеведение, безмятежность, спокойствие и блаженство.

Во-вторых, в Индии по-иному, чем в Европе, устанавливалось взаимоотношение между религией и философией. Здесь отсутствует то четкое их различие, которое мы преимущественно встречаем на Западе. Европейская философия старается по возможности не смешивать рациональные и теологические доводы и, даже защищая определенную религиозную позицию, тем не менее, остается все же в рамках философской доктрины. В Индии, прежде всего в индуизме, уживаются и причудливо сочетаются философия и религия, а границы между умозрением и верой оказываются чаще всего сильно размытыми.

Как и для других сфер духовной деятельности, для философского творчества Индии характерна своего рода «безликость»: индивидуальное начало в нем, во всяком случае в древний и средневековый периоды, постоянно нивелируется, растворяясь в мощном потоке коллективного творчества многочисленных школ и направлений.

Еще одна отличительная особенность древнеиндийской философии – ее слабая, значительно меньшая, чем, к примеру, в Древней Греции, связь с собственно научной мыслью. Это обстоятельство, на первый взгляд, представляется трудно объяснимым. Ведь древние индийцы заложили основы математики и механики, научились измерять земельные участки, подразделили год, составляли карту неба, при помощи созвездий Зодиака прослеживали путь солнца и планет, анализировали строение материи, изучали птиц и животных, растения и семена. Вполне возможно, что изобретение алгебры и ее применение к астрономии и геометрии восходит к индусам. От них перешли к арабам не только первые представления об алгебраическом анализе, но также неопределимые цифровые символы и десятичная система исчисления, которые оказали громадную услугу прогрессу арифметики.

Однако, все эти выдающиеся достижения в области научной мысли не находили применения на практике в силу застойности социально-экономических порядков. В Древней Греции, научные достижения которой по масштабности и глубине уступают тому, что было достигнуто древнеиндийской наукой к первым векам нашей эры, философия все же имела то известное преимущество, что с самого начала она стремилась аккумулировать весь объем накопленных другими науками знаний о мире и человеке. В Индии же, напротив, исходным пунктом развития философии стала религиозно-мифологическая мысль. Хотя здесь отдельные элементы естественнонаучных знаний вплетались в религиозно-мифологическую идеологию, а жрецы, эти профессиональные служители религиозных культов, одновременно выступали главными носителями учености и знаний, все же более тесная и органичная связь с научной мыслью для индийской философии была не свойственна. В лучшем случае речь может идти лишь об использовании индийскими философами накопленного в течение тысячелетий житейского опыта в отдельных областях знаний, например, логических разработок системой ньяя или медицинских наблюдений школой йоги.

Начиная с древнейших времен, индийская философия развивалась без крутых поворотов, подобных тем, какие пережила часто менявшая направление своих творческих поисков западная философия. Это, конечно, не означает, что за почти три тысячи лет в индийской философии не появлялось ничего потенциально нового. Просто, как никто другой, индийские мыслители обладали удивительным умением творить новое, сохраняя одновременно глубочайшее почтение к древности, к многовековым традициям.

Эта приверженность традиционным подходам оказалась столь сильна в индийской философии, что даже современные ее представители, несмотря на сильное влияние, оказываемое на них западной мыслью, прилагают все усилия к тому, чтобы найти подтверждение своим собственным концепциям в

каком-либо древнем учении. Порой они столь усердно стремятся к этому, что бывает сложно понять их в полной мере, не располагая хотя бы некоторыми знаниями из области древней и средневековой философии.

Традиционность индийской философии не следует понимать упрощенно. Она – традиционность особого рода, т.е. такая, которая не только не сдерживает развитие мысли, окружая ее труднопроходимым частоколом догм, но, напротив, прямо предполагает, что эта мысль не может выжить и принести плоды без постоянного обновления, без внедрения в нее новаторских и даже революционных элементов. Если принять во внимание масштабность, туманность и противоречивость ведийских текстов – этого «древнего резервуара мышления, из которого все могли черпать и пить», станет понятным, что приверженность «древней мудрости» в Индии не могла быть ни безусловной, ни слепой. Традиционализм здесь не воспринимался как непреодолимая преграда к свободному полету фантазии, к оригинальному творчеству. Преклоняясь перед авторитетом Вед, индийские мыслители не боялись вносить в свои учения новшества, не только далеко выходящие за рамки ведийского мировосприятия, но и во многом враждебные последнему по духу и содержанию.

Естественным результатом такого отношения к древним традициям стало параллельное существование в недрах индийской философии ее основных систем мышления (даршан). Последние, несмотря на существенные различия в основополагающих подходах к истолкованию мира, все же никогда полностью не замыкались в себе, а, напротив, постоянно искали пути к сглаживанию различий, а нередко – и к согласованию позиций, к нахождению общих точек соприкосновения. Ни одна из философских систем не была изолирована от других. Традиционность, таким образом, сохранялась и даже упрочивалась за счет своеобразного сочетания преемственности с новаторством.

В этом плане исторический путь развития индийской философии резко отличался от магистральных путей движения философской мысли не только в Европе, но и в Китае. В европейской философии каждое из основных течений мысли стремилось к максимально возможной, завершенной форме самовыражения. Исчерпав возможности в каком-либо направлении – в одной из систем или школ мышления, философская мысль европейцев переходила к поискам на других путях. Это, конечно, не означает, что у европейских философов отсутствовала или играла слабую роль тенденция к преемственности, к учету и восприятию накопленного предыдущими поколениями опыта. Просто эта тенденция здесь постоянно нарушалась острейшей борьбой идей, претензиями противоборствующих сторон на исключительное, монопольное обладание истиной. Из-за этого традиционные идеалы и ценности периодически подвергались основательным переоценкам. В конечном итоге в этом столкновении идей еще в древности верх взяли платонизм и аристотелизм, которые и в дальнейшем в значительной мере определяли развитие философии в Средние века и в эпоху Возрождения.

В Китае, как и в Европе, соперничество борющихся философских школ привело к победе нескольких из них – конфуцианства и даосизма. Практически на два тысячелетия конфуцианство обрело в Китае статус официальной

государственной идеологии. Даосизм же сохранился в качестве конкурирующей с ним системы мышления.

В Индии, напротив, соперничество, зачастую весьма острое, различных направлений философской мысли уравнивалось куда более сильным стремлением к нахождению общих точек соприкосновения; в результате намечалось определенное, пусть и зыбкое, равновесие. Последнее оказывалось возможным благодаря тому, что здесь различные воззрения всегда рассматривались как ветви одного и того же дерева, что позволяло трактовать эти воззрения не как взаимоисключающие системы мышления, а как части единой философии, которые с различных точек зрения подводят человека к познанию многогранного и сложного бытия. Отсюда столь часто наблюдавшееся в истории индийской философии использование приверженцами одних систем теоретического багажа, накопленного другими системами, что на практике приводило их к частичному слиянию и образованию т.н. «пар систем» (ньяя и вайшешика, санкхья и йога, миманса и веданта).

Еще одной особенностью индийской философии следует признать преобладающий интерес ее представителей к субъективному, интерес, выражающийся в стремлении познать мир главным образом через проникновение в глубины человеческого сознания, посредством исследования психических процессов и методического упражнения воли. В осознании того, что степень приближения к истине зависит от способности стремящегося к этой истине сделать ее результатом своего непосредственного личного опыта, — одно из величайших достоинств индийской философии.

Правда, повышенное внимание индийских мыслителей к внутреннему миру человека нередко оборачивалось невниманием к тому, что их окружало, — к проблемам государственного и политического устройства, к условиям внешней жизни, к быту и т.п.

3. Исторические периоды философской мысли Индии

Рассматривая индийскую философию в историческом развитии, прослеживая ее связь с определенными этапами жизни индийского общества, мы постоянно наталкиваемся на трудности хронологического порядка. И связано это прежде всего с тем, что подлинно научный взгляд на историю, в частности на историю национальной философии, в Индии стал формироваться сравнительно недавно, практически на рубеже XIX-XX столетий. В дошедших до нас от древней и средневековой эпох источниках царят самый настоящий хаос и хронологическая неопределенность, из-за чего датировка этих памятников мысли у историков колеблется нередко в довольно значительных временных диапазонах.

Для древних индейцев не имело принципиального значения, когда была написана та или иная рукопись, когда появилась определенная философская школа; важно было лишь то, какая при этом прозвучала истина и как ее можно постичь.

Касаясь сложившейся в Индии традиции трактовки исторического процесса, Дэвид М. Найп отмечает: "Это традиция, которая гораздо лучше помнит накопленный опыт веков, чем конкретные события какого-либо десятилетия или столетия. О вторжении армий Александра Македонского в Индию упоминают только греческие источники, и лишь записи китайских путешественников доносят до нас важные детали времен зарождения буддизма в Индии. Эта традиция, которая предпочитает жить космическим временем, а не по отсчетам календарей человеческого общества... Это традиция, которая редко запоминает имена своих древних поэтов и не любит собирать политические детали, одновременно сохраняя в памяти самую длинную из всех известных в мире эпических поэм, повествующую о войне, которой, быть может, никогда не было. До настоящего времени множество людей, ежедневно цитирующих на память имена ста восьми мужских или женских божеств, не могут назвать имени ни одного индийского политического лидера, правившего страной до того, как в 1947 году Джавахарлал Неру занял пост премьер-министра Индии"[8].

Из-за этого сейчас практически невозможно точно установить даты жизни виднейших представителей древней и средневековой философии и даже время, когда появились и оформились в ней те или иные течения и системы мышления. Имена большинства мыслителей безвозвратно канули в лету. То же, что пробилось к нам сквозь толщу веков, настолько скудно и неопределенно, настолько окутано плотной дымкой различного рода мифических домыслов, что поручиться за его достоверность сегодня вряд ли осмелится сколь-нибудь серьезный ученый.

"В большинстве стран, – замечал в этой связи выдающийся знаток древнеиндийских текстов, профессор Оксфордского университета Макс Мюллер, – история философии нераздельна с историей философов, а в Индии мы обладаем достаточным материалом для изучения происхождения и роста философских идей, но навряд ли имеем какие-либо данные для изучения жизни и характера людей, создавших и поддерживавших философские системы этой страны. Их дело осталось и живет до настоящего времени, но от самих философов не осталось ничего, кроме их имен. Невозможно даже с какой-либо достоверностью определить время, когда они жили, В Греции с самых древних времен простейшие взгляды на мир и на человеческую судьбу, даже народные поговорки, правила нравственности и мирские мудрости, мудрые изречения всякого рода, хотя бы в них не было ничего оригинального и личного, всегда цитировались как изречения известных личностей или, по крайней мере, приписывались отдельным лицам, как, например, семи мудрецам, что давало им известное историческое освещение. Мы имеем некоторое представление о том, кто был Фалес или Платон, когда и где они жили и что они делали, а о Капиле (предполагаемом основателе философии санкхьи), о Патанджали (основателе йоги), о Готаме и Канаде, о Бадараяне и Джаймини мы не знаем почти ничего; да и то, что знаем, не основано на современных и достоверных показаниях. Жили ли эти индийские философы в одно время и в одном месте, были ли они друзьями или врагами, были ли одни из них

учителями, а другие учениками – все это нам неизвестно, и нет никаких шансов, чтобы мы узнали об этом больше того, что нам известно в настоящее время. Мы читаем, что Фалес увещевал царя Креза, нам рассказывают, что Эмпедокл закончил свою жизнь, бросившись в кратер Этны; мы знаем, что Сократ выпил яд и что Анаксагор был другом Перикла; но мы не имеем никаких данных для установления связи имен древних индийских философов с каким-либо историческим событием, с какой-либо политической личностью или с какой-нибудь эпохой, предшествующей эпохе Будды"^[9].

Единственно возможный и более или менее надежный способ разобраться в этом хронологически и биографически недифференцированном материале, пожалуй, состоит в том, чтобы рассматривать историю индийской философии не столько как историю отдельных мыслителей, сколько как историю мышления, начиная с его несистематизированных форм в ведийской литературе и заканчивая развернутыми религиозными и философскими системами. Разумеется, и в этом случае придется оперировать не вполне безупречными данными: о том, когда и как, под влиянием каких обстоятельств появилась та или иная идея или система мышления, через какие этапы в своем развитии она прошла, какие претерпела модификации и т.п. Сделав эти предварительные замечания, исторический путь развития индийской философии можно разделить на ряд этапов:

- 1) ведийский период (XV-VI вв. до н.э.);
- 2) эпический период (VI в. до н.э. - II в. н.э.);
- 3) период сутр и комментариев (со II в. до приблизительно 1700 г.);
- 4) эпоха Возрождения и европейского влияния (с XVIII в. по настоящее время).

1. *Ведийский период* охватывает эпоху приблизительно в девять столетий, в течение которых арии постепенно расселялись на индостанском субконтиненте, насаждая и распространяя свою культуру и цивилизацию. В развитии мысли в это время можно выделить такие, следующие друг за другом слои: мантры, или гимны, Ригведы; брахманы, т.е. руководства ведического ритуала; и, наконец, Упанишады, созданные в конце ведийского периода (около VIII-VI вв. до н.э.). Выдвинутые в ведийский период, преимущественно в Упанишадах, идеи и намеченные в них подходы к решению целого ряда мировоззренческих проблем заложили основу для развития философской мысли Индии в последующие периоды.

2. *Эпический период* своим названием обязан тому, что теперь создаются две эпические поэмы – Рамаяна и Махабхарата. В это время появляются разнообразные течения мысли, которые достигают полной силы в конце этого и в следующем за ним периоде. Эпический период начинается с поздних Упанишад и заканчивается оформлением даршан, или систем философии.

"В этот период, – считает С. Радхакришнан, – некоторые умозрительные души стремились проложить новые пути в философии. Появились зачатки систематической философии. Системы санкхья и йога в их первоначальной форме, а также системы ньяя, вайшешика развивались на

независимой основе, хотя все они пытались подкрепить свои позиции ссылкой на веды. Обе школы мимансы непосредственно основывались на толковании ведийских текстов. Все эти системы окончательно оформились к концу эпического периода. Во враждующих философских системах, каждая из которых представляла собой ту или иную фазу духовной жизни века, проявлялись противоречия того времени. В этом периоде необходимо отличать три различные ступени в развитии мысли, которые и хронологически и логически следуют одна за другой:

- системы, восстававшие против авторитета вед; это теории чарваков, джайнистов и буддистов (VI век до н.э.);

- теистическая реконструкция Бхагавадгиты и более поздние упанишады (V век до н.э.);

- умозрительное развитие шести систем (III век до н.э.), которые окончательно оформились примерно в конце II века н.э." [10].

3. *Период сутр и комментариев* отмечен острым критическим подходом к обсуждаемым философским проблемам. Такой подход стал жизненно необходим, поскольку ко II веку н.э. масса материала, которым оперировали философы, стала столь громоздкой, что разобраться в нем было крайне сложно. Сутры, т.е. краткие, легко запоминающиеся изречения, писались с целью прояснить суть философских учений. Они предлагали обобщенную, афористичную форму этих учений, нечто вроде их краткого резюме. В свою очередь это привело к тому, что и сами сутры стали столь же трудны для понимания, как и те тексты, которые они призваны были объяснять. К тому же в силу своей предельной краткости они допускали множество различных толкований.

Поэтому вскоре к сутрам стали писать комментарии, которые приобрели даже большее значение, чем сами сутры. Эта практика получила столь широкое распространение, что каждая из ортодоксальных и неортодоксальных школ имела свои сутры и своих комментаторов, а все дискуссии по важнейшим вопросам, как правило, начинались с комментариев.

Правда, и здесь дали о себе знать издержки определенного плана. Интерпретация сутр не всегда оказывалась достаточно четкой. В результате были посеяны новые зерна споров и противоречий. Некоторые комментаторы давали столь хитроумные объяснения, что чаще запутывали, чем просвещали. Комментарий превращался в простую игру слов, а философия – в досужее резонерство. Неясность мысли, отсутствие логики, нетерпимость – характерные черты наихудших комментаторов.

Однако не эта "шумная кучка спорщиков-схоластов" определила в конечном итоге лицо этого периода в индийском философском творчестве. Лучшие из комментаторов внесли столь же значительный вклад в философию, как и сами древние мыслители. Шанкара (788-822), Рамануджа (1056-1137) и Мадхва (1197-1276), хотя и видели свое призвание в основном в разъяснении, интерпретации древних текстов, главным образом Упанишад, давали тем не менее новое изложение старых учений, которое, по мнению С. Радхакришнана, так же ценно, как и самостоятельное открытие в интеллектуальной области.

4. *Период эпохи Возрождения и европейского влияния* в развитии индийской философии приходится на Новое и Новейшее время. Важнейшим политическим фактором, оказавшим огромное влияние на судьбу Индии, ее культуру и философию явилась борьба европейских держав (Англии, Франции, Португалии и Голландии) за контроль над страной. В конечном итоге победу в этой борьбе одержал наиболее сильный на то время соперник – Британия. Вытеснив из Индии своих европейских конкурентов, затем, беспощадно подавив в 1857 году восстание наемных индийских солдат – сипаев, Англия установила свое безраздельное владычество над всей страной. В 1877 г. к многочисленным колониальным титулам английской королевы прибавился еще один: «императрицы Индии».

В своем стремлении привить индийцам западные идеалы и ценности отдельные представители колониальной власти нередко доходили до крайностей. Они питали надежды, что со временем им удастся «перековать» туземцев в народ, живущий по европейским стандартам. Они энергично поддерживали миссионеров, которые, стремясь разрушить «царящие в стране суеверия», отстаивали лозунг «великой войны против индуизма» и без устали трудились над обращением местного населения в христианство.

Однако британское правительство довольно скоро убедилось в бесперспективности подобного рода усилий и в конце концов склонилось к более прагматичной политике. В основу ее были положены принципы невмешательства и терпимого отношения к образу жизни, обычаям и религиозным верованиям индийцев. Во время британского правления индийские принципы дхармы применялись к таким вещам, как брак, наследство, кастовая система, религиозная практика и религиозные институты. Учитывая значительный удельный вес приверженцев ислама в населении страны, англичане применяли и мусульманское право. Во всех же других сферах общественной жизни англичане опирались на созданную ими систему гражданской службы, в которую набирались индийцы, окончившие английские университеты. Эта служба начала вводить длинную серию преобразований, которые, как полагали их инициаторы, должны были реформировать индийское общество и на максимально длительный срок сохранить страну в качестве сырьевого придатка для метрополии.

После прихода ариев и мусульман проникновение европейцев и их культуры в Индостан стало третьим по значимости фактором, оказавшим сильное влияние на развитие индийской философии. Воздействие этого фактора не смогли поколебать такие исторические события, как обретение Индией независимости в 1947 году, разделение Индостана на мусульманский Пакистан и секулярную Индию и вступление их позже на путь научно-технического прогресса.

Знакомство с мощной традицией западного мышления не могло не вызвать острых противоречий в индийском философском лагере. Приверженцы традиционализма и изоляционизма ратовали за сохранение в первозданной чистоте философского наследия своей страны, стремились в оглядке на прошлое обрести противовес новым веяниям, проникающим с

"развращенного", "безбожного" Запада. Их рьяные противники, жаждущие во всем подражать Западу, намереваясь с корнем вырвать древнюю цивилизацию, предлагали во имя процветания и благополучия Индии выбрать для нее "духовной матерью" Англию, а "духовной бабушкой" - Грецию.

В конечном итоге в процессе исторического развития индийской философии большая часть ее мыслителей отвергла эти два крайних подхода и выбрала третий, наиболее ярким выразителем которого стал С. Радхакришнан (1888-1975). "Если общество, – заявлял он – перестает верить в свои идеалы, оно утрачивает ориентиры и руководство". Но, предлагая строить жизнь "на уже заложенном фундаменте" национальной культуры, он в то же время заявлял, что подобная ориентация не исключает, а напротив, обязательно предполагает усвоение ценных элементов западной цивилизации.

Присущие древним и средневековым мыслителям Индии пренебрежительное отношение к общественной практике и политике, сосредоточенность в основном на проблемах индивидуальной судьбы человека в творчестве наиболее оригинальных индийских мыслителей XIX-XX вв. все чаще заменяются ориентацией на активное участие в общественно-политической жизни страны. Многие из них связаны с национально-освободительным движением: всю жизнь, как М. Ганди (1869-1948) и Д. Неру (1889-1964), или в определенных периодах и эпизодах своей биографии, как Шри Ауробиндо Гхош (1872-1950) и Рабиндранат Тагор (1861-1941). Не аскеза, не мирская отрешенность и поиск индивидуального спасения, а земной труд и борьба за переустройство общественной жизни на новых гуманистических началах являются главными этическими идеалами индусских реформаторов – Свами Вивекананды (1863-1902) и др. исламских гуманистов – Мухаммада Икбала (1873-1938) и др., приверженцев "философии науки" – Дживан Чаудкури (1916-1961) и др.

4. Упанишады: становление философского мышления

Начиная приблизительно с VIII в. до н.э. в жизнь ведийского общества привносятся новые идеи. Их активными проповедниками становятся муни – бродячие аскеты-отшельники. Они намеренно удаляются от мира, поселяются в джунглях, в лесных шалашах и пещерах, чтобы там, вдали от суеты городской или деревенской жизни, беспрепятственно предаваться молитвам и размышлениям. Наиболее активные из них своим подвижничеством и мудростью завоевывают небывалый авторитет среди последователей: их станут называть гуру – учителями, наставниками.

Самое поразительное: среди них почти нет людей преклонного возраста, для которых уход из мира перед смертью в принципе не представлял бы ничего необычного. В большинстве своем это лица среднего возраста и даже молодежь. Встречаются здесь даже брахманы и кшатрии, для того времени – люди довольно образованные и состоятельные.

Хотя эти отшельники не выступали против авторитета Вед и даже продолжали совершать древние обряды, все же избранный ими образ жизни был своеобразным вызовом традиционным устоям, свидетельствующим о их неудовлетворенности верой и обычаями дедов и отцов.

Мы, видимо, так никогда и не узнали бы о том, что подвигло этих правдоискателей на путь поиска той истины, ради которой они отказались от привычного для людей их круга образа жизни, если бы они не сохранили записей своих бесед и размышлений, которые впоследствии были включены в Веды под общим названием Упанишады.

Слово «Упанишады» состоит из трех частей: предлога упа – "рядом, поблизости", предлога ни – "вниз" и корня шад – "сидеть". Эти небольшие труды в стихах или прозе названы так от обычая учеников сидеть у ног учителя, который в разговоре с глазу на глаз передавал им свой опыт, посвящая в сокровенные тайны бытия. Это были беседы, которые ученики запоминали наизусть. Они происходили вне деревень, в лесах, в безлюдной местности, т.е. в так называемых ашрамах, "местах уединения", где, как считалось, существуют наиболее благоприятные условия для духовного пробуждения. Постепенно слово «упанишады» получило новый оттенок смысла: оно стало обозначать нечто вроде тайного, эзотерического учения, передающегося устно из поколения в поколение и образующего доступную лишь немногим традицию священного знания. Иногда это означало способность устранять ошибку и приближаться к истине.

Упанишады – последняя, заключительная часть Вед, отчего их иногда называют окончанием Вед – ведантой. Позже такое же название получит одна из ортодоксальных философских школ индуизма, поскольку ее приверженцы считали тексты Упанишад кульминационным пунктом ведийской мудрости.

В Упанишадах еще сильны ведийские традиции. В них, как и в первых трех частях Вед, отсутствует цельная, завершенная система взглядов. "Этот период, – считал М.Мюллер, – самый ценный для понимания развития индийского философского мышления, хотя в нем было мало или совсем ничего в смысле систематической философии, как мы понимаем это слово... Для нас философия означает всегда нечто систематическое, тогда как упанишады скорее философская рапсодия, чем последовательные трактаты. Но именно поэтому упанишады так и интересны для изучающего философию. Нигде кроме Индии мы не можем наблюдать этого периода хаотического мышления, наполовину поэтического, наполовину религиозного – периода, предшествовавшего, по крайней мере, в Индии так называемому веку настоящей философии"[\[11\]](#).

Кроме того, у авторов Упанишад не возникает даже мысли о том, чтобы подвергать сомнению, а тем более – критиковать Веды. Их намерения – куда как скромнее: внести определенный порядок в тот невероятный хаос взглядов, на который они постоянно наталкивались в процессе изучения и комментирования ведийских текстов. Их расплывчатость, неясность, свойственный им известного рода догматизм, т.е. провозглашение определенных принципов без достаточно четкого теоретического обоснования

– все это рано или поздно должно было породить потребность в философском истолковании Вед. Как и в Китае, где философская мысль зарождается как комментарий к древним книгам, прежде всего к "Канону перемен" ("И-цзин"), в Индии философия выступает на авансцену в роли первичного способа осмысления священных текстов через их комментирование.

Остановись здесь творцы Упанишад, посчитай на этом свою миссию завершенной, сегодня нам нечего было бы сказать о них как о великих зачинателях индийской философской традиции. Но они пошли дальше. Завороженные величественным зрелищем неожиданно открывшихся им мировоззренческих проблем, они уже не могли довольствоваться довольно примитивной, несовершенной логикой ведийского мышления. Тем более что для решения этих проблем старые подходы оказались непригодны. Необходимы были новые методологические решения. Найдя их, творцы Упанишад произвели своего рода духовную революцию в индийском мышлении. Их творчество стало прорывом к новым мировоззренческим горизонтам, заложив прочный фундамент под большинство позднейших философских систем и религий Индии.

Пожалуй, первой по значимости среди новаторских идей Упанишад следует назвать постановку проблемы всеединства. По сравнению с тремя другими частями Вед здесь наблюдается поворот от гимнов богам и религиозных ритуалов к поиску неизменного, вечного первоначала в непрерывном потоке изменений, происходящих в мире. Этот порыв мысли к неумирающему, вечному, непреходящему составляет самую суть, ядро философских поисков авторов Упанишад. Все они, как правило, ставят перед собой один и тот же вопрос: на чем зиждется мироздание?

Сдвиг, происшедший благодаря им в индийском мышлении, аналогичен сдвигу мысли, происшедшему в древнегреческой философии под влиянием досократиков, которые на место гомеровской политеистической картины мира ставили тот или иной универсальный, вечный принцип бытия (первовещество, число, атом).

Но в отличие от досократиков, у которых поиск первоосновы бытия не связан с этикой и в основном призван утолить жажду бесстрастного познания окружающего мира, у авторов Упанишад стремление к обнаружению неизменного, вечного начала в непрерывном потоке преходящего продиктовано в первую очередь религиозно-этическими соображениями. Они жаждут разгадать великую тайну мироздания не ради праздного любопытства, а потому, что осознали, что за завесой этой тайны скрывается разгадка тайны их собственного бытия. Они стремятся обрести высшее знание о мире, ибо ничто временное, преходящее не в силах дать успокоения их душе, жаждущей бессмертия. Наиболее ярко это стремление выражено в мольбе, с которой (в одной из Упанишад) ученик взывает к своему гуру: "Веди меня от нереального к реальному, веди меня из тьмы к свету, веди меня от смерти к бессмертию" ("Брихадараньяка", 1,3,27).

Второй революционный сдвиг, закрепленный в индийском мышлении Упанишадами, выразался в том, что отныне религиозная энергия адептов

индуизма направлялась внутрь себя, к освобождению, даруемому скорее изучением собственной души, чем поиском сокровенного знания в старых книгах, совершением ничего не дающих жертвоприношений бессильным богом и использованием столь же бесполезных обрядов. Древние ритуалы и даже бесчисленные боги ведийской мифологии бессильны указать человеку путь к бессмертию, открыть ему Непреходящее. "Для того, кто не знал этого Непреходящего, – говорит Брихадараньяка – кто совершает возлияния и жертвоприношения в этом мире, предаётся воздержанию в течение многих лет, все это становится конечным. Поистине жалок тот, кто, не зная Непреходящего, покидает этот мир" (111,8,10).

В Упанишадах делается акцент на критику ритуализма Вед, главным образом – на отрицание содержащегося в них представления, будто внешние дела благочестия могут принести окончательное освобождение. Ритуал привязывает человека к потоку существования, запутывая его в тенетах чувственного мира. Упанишады указывают человеку иной путь к спасению – не движение в направлении внешнего мира, а путешествие в глубь самого себя, напряженнейшее внимание ко всему тому, что переживается при самоанализе. Только в процессе самопознания достигшая просветления личность способна избавиться от беспокойства и обрести душевный покой.

Плодом новых интеллектуальных исканий явилось переосмысление философией Упанишад старых ведийских терминов, в основном за счет все более значительного наполнения их идеалистическим содержанием. Высшая реальность, именуемая в этой философии Брахманом, есть трансцендентное чистое сознание. Но таким же чистым сознанием является и сущность человека – Атман. В результате получается, что Брахман и Атман тождественны. В силу неведения люди принимают за Атман тело и полагают, что с физической смертью прекращается и человеческая жизнь. Праведные и дурные поступки, совершаемые человеком, создают его карму. Хорошая карма приносит добрые плоды в этой жизни или в будущем перерождении. Плохая карма чревата дурными последствиями в будущем воплощении. Мир кармы и перевоплощений называется сансарой. Высшая цель, высшее благо, – вырваться из круга сансары к окончательному освобождению, мокше.

В дальнейшем эти идеи Упанишад получают своё развитие в даршанах. Правда, преимущественная ориентация на самопознание в каждой из этих философских школ обосновывалась по-разному. Но конечный результат неизменно оказывался одним и тем же: убеждением, что познать истину – значит стать истиной, ибо сущность личности и состоит в осознающей себя божественности. Эта сущность выше солнца, луны и звезд, выше нашей земли, выше Вселенной; она превосходит нашу ничтожную физическую природу, предоставляя человеку поистине безграничное поприще для благой деятельности на пути предельной самоуглубленности духа. Через свой Атман, через свое "я", человек приближается к мировому Атману, который есть внутренняя субстанция, принцип единства сокровенное "Я" Вселенной: когда человек в акте самоуглубления познает самого себя, он одновременно постигает и всю Вселенную, а заодно – и постигает в себе божественное, вечное

начало. Но одного этого, утверждают авторы Упанишад, еще недостаточно для обретения спасения: соединиться со всемирным "Я" способен лишь тот, кто отрешился от чувственных образов и представлений, кто поборол в себе не только чувства, но и саму мысль. Достигнув такого уровня, человек переживает слияние с Атманом, побеждает смерть, возвышается над тлением.

"Здесь, – замечает А. Мень, – мы касаемся самых смелых свершений человеческого духа: бесстрашно проникает он туда, где смолкают голоса бытия, где царит нерушимое Молчание вечности...

Следуя по пути, проложенному созерцанием, индийские брахманы приходят к тому же, к чему приходили все мистики, в какое бы время и в каком бы народе они ни жили".

Упанишады, считает Мень, составляют знаменательную веху в истории поисков истины. «После веков язычества они провозгласили единство Божественного Начала, признали второстепенность внешних обрядов, указали людям на бесценный дар, магический кристалл, которым они владеют, – сокровенную глубину Духа. В эпоху, когда человек наделял богов не только низменными страстями, но и телом, Упанишады учили, что Абсолют превосходит все тварное, зримое, мыслимое»[\[12\]](#).

5. Эпический период

Название этого этапа в развитии индийской философии, сменившего ведическую эпоху, происходит от двух эпических поэм - «Махабхараты» и «Рамаяны». Начало их создания относится примерно к VI веку до н.э. В дальнейшем в них вносились изменения, и лишь ко II веку н.э. эти эпосы окончательно приобрели тот вид, в котором сегодня известны всему миру. Их воздействие на все стороны жизни индийцев, преимущественно на их духовную культуру, оказалось столь значительным, что они по праву считаются энциклопедиями древней Индии.

Применительно к философии эпическую эпоху называют классической, поскольку её итогом стало оформление учений, ставших классическим образцом для дальнейшего развития индийской мысли. Из этих учений обычно выделяют три неортодоксальные системы (буддизм, локаята и джайнизм) и шесть ортодоксальных школ (ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта). В основу их различия положен принцип отношения к ведийским традициям. Три первые системы обычно считаются неортодоксальными, поскольку их последователи отрицали священный характер Вед и особый, привилегированный статус брахманов, как единственных законных хранителей священного знания. Шесть же систем брахманизма причисляются к ортодоксальным, поскольку они стремились преобразовать разрозненные ведические идеи в строго систематизированные системы брахманизма.

Отношение к Ведам и ведическим традициям, бесспорно, крайне важный, но далеко не единственный ориентир в различении школ индийской философии. Некоторые мыслители, принадлежащие к неортодоксальным системам, разделяли основополагающие воззрения ведийского воззрения, а

большинство ортодоксальных школ выдвигали собственные идеи, иногда расходящиеся с Ведами. «Возможно, будет точнее сказать, что нетрадиционные системы были обозначены как нетрадиционные потому, что они окончательно и бесповоротно потеряли надежду на поддержку со стороны жрецов – брахманов. И, наоборот, ортодоксальные системы были признаны брахманами, хотя многие их идеи опровергают важнейшие положения ведийской мысли»[13].

Какими бы ни были различия между ортодоксальными и неортодоксальными системами, всех их, однако объединял критический дух по отношению к старым схемам мышления, прежде всего к тем, что были зафиксированы в Ведах. Критические настроения первоначально дают о себе знать в неортодоксальных школах. Выступление буддизма, джайнизма и материализма против господствующей религии, их нападки на ведийское мировоззрение в конце концов опрокинуло догматический метод ведизма и способствовало установлению критической точки зрения, освобождающей разум от сковывающего действия древнего образа мышления.

Под воздействием критических веяний, привнесённых в философию неортодоксальными школами, вынуждены были существенно изменить свою тактику и приверженцы ортодоксальных идей. Потребность в более глубоких обоснованиях привела к великому движению в философии, породившему шесть ортодоксальных систем мысли, в которых трезвый критицизм и анализ заняли место поэзии и религии.

Последние приступили к пересмотру ведических традиций с принципиально иных, нежели неортодоксальные школы, позиций: не с целью отрицания этих традиций, а с целью их реформирования и максимального приспособления к изменившимся требованиям жизни. Насущнейшими из этих требований были, во-первых, остро осознаваемая потребность в соединении критицизма с систематическим мышлением, во-вторых, необходимость чётко определить место и роль каждой из даршан в общей системе брахманистской философии.

Это способствовало своеобразному «разделению труда»: каждая из даршан ставила перед собой вполне определённые задачи, акцентируя внимание на каком-то одном аспекте истины; в целом же все они рассматривались как одинаково действенные средства на пути к достижению спасения – освобождению души от пут кармы и цепи перерождений. В итоге на первый взгляд изолированные и независимые друг от друга системы оказывались частями единого, более широкого исторического плана. Их же подлинная сущность не могла быть до конца понята, пока они рассматривались как самодовлеющие дисциплины, без учёта их места и роли в исторической взаимосвязи.

Хотя в области философии эпический период отмечен главным образом созданием ортодоксальных и неортодоксальных систем, все же и эпосы внесли определённый вклад в индийскую мысль.

В огромном наследии, оставленном двумя индийскими эпосами, наиболее популярной является та часть Махабхараты, которая включена в нее в виде небольшого эпизода из шестой книги. Ее называют Бхагавадгитой, т.е.

Божественной песней, или сокращенно Гитой. Ядро поэмы, скорее всего, создавалось приблизительно в период с IV века до нашей эры по II век до нашей эры. Незадолго до того, как стала создаваться Гита, в мировоззрении индийского общества происходят существенные перемены. Жизнеутверждающие мотивы, до этого преобладавшие в ведийской религии, сменяются жизнеотрицающими. Земная жизнь начинает расцениваться, как неудовлетворительная в самой своей основе. Возрастает пессимизм, чему в немалой степени способствует пропагандируемая в поздних Упанишадах вера в карму и переселение душ.

Ответом на этот отрешённый идеал Упанишад, стало учение Гиты. В нём ставится вопрос: если самое лучшее – это отказ от деятельности, то как общество способно выжить? В противовес Упанишадам, Гита выдвигает и отстаивает иную перспективу жизни: следуя своей дхарме, человек тем не менее может избежать новых рождений.

Основная сюжетная линия Гиты – рассказ о братоубийственной войне между двумя родственными племенами Кауравов и Пандавов. Арджуна, возглавляющий Пандавов, накануне сражения оказывается в состоянии своеобразного экзистенциального кризиса. Он понимает, что в битве, независимо от неё исхода, погибнут близкие ему люди. Он отбрасывает оружие и предаётся унынию. И тогда в диалог с ним вступает возничий его колесницы, которым на поверку оказывается сам бог Кришна, принявший на время человеческий облик. Желая устранить одолевающие Арджуну сомнения, Кришна предлагает ему целый ряд аргументов, наставляя его в том, что отказ от участия в битве недопустим с различных точек зрения. Прежде всего, Кришна призывает Арджуну отбросить сомнение, ибо оно «для арийца позорно» и «к бесчестью ведёт». Как принадлежащий к варне воинов (кшатриев), Арджуна не имеет права уклониться от битвы: ведь «для кшатрия лучше нет ничего иного, чем справедливая битва». Другими словами, здесь излагается учение, в основе которого лежит принцип подчинения чувств требованиям сословного долга.

Когда Арджуна всё же и после этого продолжает пребывать в нерешительности, Кришна раскрывает ему тайну божественного замысла относительно бытия человека. Суть этой тайны в том, что самое существенное в человеке – не тело, а дух. Познавшие истинное учение бога, «не скорбят ни о живых, ни от ушедших», ибо «тела преходящи», а «вечным является лишь носитель тела», его душа – «не рождённый, постоянный, вечный» Атман. Погибших – а после битвы ждёт возрождение в новых телах в будущей жизни. Поэтому Арджуне не стоит скорбеть из-за погибающих. Он должен сознавать, что выпавший на его долю жребий – биться до конца за правое дело. Ведь он – сын царя и царство принадлежит ему. Сражаться – значит к тому же исполнять ещё и священную обязанность, поскольку от этого, как и от любых других поступков, зависит карма, создающая в конечном итоге предпосылки для будущего перевоплощения.

Из-за своей вовлечённости в дела мира человек обречён исполнять предначертанные ему свыше действия, которые выпадают на его долю. Тем

самым он может содействовать божественным планам, причём не только одними жертвами, из которых собственно и состоит ведический культ, но и любыми своими праведными деяниями, какова бы не была их природа.

Правда, при этом участие человека в делах мира должно, по Гите, стать незаинтересованным, бескорыстным, лишённым всяких эгоистических привязанностей. Это участие в мирской деятельности Гита обозначает как «йогу деяния», как деятельность ради общего блага, свободную от какой-либо личной заинтересованности. Осуществляющий эту йогу человек становится помощником бога в деле совершенствования мироздания.

«Такая трансмутация мирских дел в ритуалы, – отмечает Мирча Элиаде, – возможна через йогу. Кришна говорит Арджуне, что «человек деяния» может спастись или, другими словами, избежать последствий своего участия в жизни мира, даже продолжая действовать. Ему необходимо соблюдать одно единственное правило: отделить себя от своих дел и их последствий: «отказаться от плодов своих дел», действовать безлично, бесстрашно и равнодушно, как если бы он действовал за кого-то другого. Если он будет строго следовать этому правилу, то его дела не посеют семена новых кармических потенциалов и не овладеют им в кармической цепи... Ибо впрямь каждому человеку позволено надеяться на спасение... Даже тогда, когда по разным причинам он будет обязан и дальше участвовать в социальной жизни, иметь семью, заботы, занимать те или иные должности и даже совершать «безнравственные» вещи (как, например, Арджуна, который должен убить своих противников на войне). Действовать отстранённо, не волнуясь и «не желая результата», значит достичь самообладания и спокойствия, которые в состоянии сообщить лишь йога. Кришна говорит: «Хотя он действует непрестанно, но остаётся верен йоге»... Такое толкование техники йоги характерно для «Бхагавадгиты», тяготеющей к грандиозному синтезу, в котором примирились бы все призвания: аскетическое, мистическое и призвание жить и трудиться в мире»[\[14\]](#).

6. Неортодоксальные школы индийской философии

а) Материализм

Для обозначения системы материализма в древней Индии употреблялись два термина – локаята и чарвака. Локаятиками материалистов называли потому, что они утверждали, что существует только этот мир, или лока. Чарваками же их называли по имени Чарваки – одного из предполагаемых основоположников этой школы. Однако многие историки сомневаются в реальности существования такой личности, как Чарвака, полагая, что, возможно, название школы происходит от глагола "чарв" – жевать, глотать, так как ее приверженцы "проглотили", т.е. проигнорировали, такие признаваемые другими школами категории, как Бог, дхарма, добродетель, грех и т.д.

До сих пор остается невыясненным вопрос о том, что скрывается за этим двойным обозначением: одни историки говорят о существовавшей в древней и средневековой Индии единой системе, а другие считают чарваку более поздней

разновидностью локаяты – системы, существовавшей в древнеиндийской философии и тяготевшей к материализму. Скорее всего, ближе к истине первая точка зрения, поскольку в дошедших до нас от древности и средневековья свидетельствах термины «локаята» и «чарвака» чаще всего употребляется как синонимы.

Как никакому иному течению индийской мысли системе локаяты не повезло в историческом плане. Ни одно из написанных локаятиками сочинений не дошло до нас. Сведения о философах этой школы приходится буквально по крупицам извлекать в основном из полемических упоминаний, сделанных представителями соперничавших и часто враждебно настроенных к ним школ, что крайне затрудняет реконструкцию их подлинного учения.

Уже в древности вокруг учения локаятиков образовался частокол из разного рода предубеждений и измышлений. Простой люд называл их «обжорами», поступки и мысли которых продиктованы воздействием демонических сил – асуров. Локаятиков нередко откровенно третировали представители различных философских школ, даже тех, в учениях которых содержались элементы материалистических и атеистических взглядов, поразительно напоминая то, чему учили локаятики, а, возможно, и просто заимствованные у них.

Подобное отношение представляется на первый взгляд необъяснимым. Особенно если принять во внимание, что в Индии издавна существовала довольно мощная традиция терпимого отношения к многообразию высказываемых мнений, что, наконец, заметные материалистические тенденции обнаруживаются во многих текстах ведийской и эпической эпох, в большинстве философских систем, как ортодоксальных, так и неортодоксальных.

Причины практически единодушного неприятия учения локаятиков в древней и средневековой Индии следует искать, прежде всего, в самом характере их философской доктрины, резко отличавшейся от всех других систем индийской мысли своим бескомпромиссно враждебным отношением к религиозно-мистическим традициям ведийского мировоззрения. М. Мюллер, одним из первых выдвинувший это предположение, писал: «Конечно, брахманы называли и учения Будды скептическими и атеистическими; чарвака, а также настака – имена, которые часто давали буддистам. Но учения Брихаспати, насколько они нам известны, шли гораздо дальше буддизма и, можно сказать, были враждебны всякому религиозному чувству, тогда как учение Будды было и религиозным и философским, хотя в Индии довольно трудно отделить философское от религиозного... С точки зрения брахманов... оппозиция, представителями которой были Брихаспати и другие, может казаться незначительной, но само имя, даваемое этим еретикам, по-видимому, указывает на то, что их учения были сильно распространенными (локаятики). Другое имя (настика) им дали вследствие того, что они отрицали (говорили: нет) все, кроме показаний чувств, и в особенности отрицали показания вед, которые ведантисты называли пратьякшей, т.е. самоочевидным, подобным чувственным восприятиям...

Настика – название, не применимое к простым еретикам, а только к полным нигилистам... Признанные школы индийской философии могли выносить многое, они относились терпимо... даже к очевидному атеизму, подобному атеизму санхьи. Но к настикам они чувствовали ненависть и презрение...»[15].

При всех издержках, неизбежно сопутствовавших гедонистическим установкам локаяты, ее приверженцы имели перед другими школами индийской философии то несомненное преимущество, что в явно неблагоприятных условиях, пусть примитивно и догматически, они отстаивали право человека на счастье и благополучие в этой жизни, снимая с простых земных радостей то клеймо проклятия, которое на них пытались поставить приверженцы сурового аскетизма и крайнего мистицизма.

Еще одна историческая заслуга локаятиков состоит в том, что они первыми осмелились подойти к анализу ведийских текстов с чисто рационалистических позиций, трактуя эти тексты не как божественное откровение, а как творение человеческого ума. Тем самым были заложены основы критического подхода к исследованию религиозной литературы.

В стремлении низвергнуть жреческую монополию на истину и утвердить в противовес ей, материалистическо-атеистическое понимание действительности локаятики вступили в острейший конфликт с догматами брахманизма. Они заявили, что реально существует лишь материя в ее различных формах, т.е. этот мир. Никакого иного, потустороннего мира, с его раем и адом не существует. Нет и не может быть души отдельно от тела, а рассудок и сознание возникают из сочетания отдельных физических элементов. Разъединение же этих элементов в результате наступающей смерти неизбежно приводит и к смерти души. А посему «не существует ни Бога, ни освобождения, ни дхармы»; «также нет воздаяния ни за добродетельное поведение, ни за порочное».

Разоблачение ведийского мировоззрения локаятики считали своей первой задачей. В этих целях ими были выработаны как теоретические, так и практические аргументы.

В теоретическом плане философия локаятиков исходила из чистейшего сенсуализма. По их убеждению, «существует только этот мир, воспринимаемый чувствами». А то, что внушают своим последователям «знатоки» из жреческого сословия, привыкшие рассуждать о сверхъестественном, можно проиллюстрировать следующей притчей. Некто захотел показать своей возлюбленной, как можно обмануть легковверных людей. Выйдя ночью на окраину деревни, он сделал на песке несколько отпечатков волчьих следов. Утром он стал кричать что в деревню приходил волк. Люди взволновались и начали горячо обсуждать, как уберечь от него свой скот. Тот же, кто сделал все это, пришел к жене и сказал: «Дорогая, походи посмотри на волчий след»[16]. Основанный на этих сенсуалистических посылах практический вывод сводится к призыву отбросить как «глупость» всю идеологию «отказа от видимого во имя невидимого», другими словами, «все, что установлено брахманами», «творцами вед», которые являются

«плутами и мошенниками». «Все эти церемонии для умерших», «все непристойные обряды» – обман чистой воды; все это «является не чем иным, как только способом добывания средств к жизни». А посему подлинная, а не мнимая мудрость заключается не в отказе от «наслаждений, которые по самой природе присущи нам», а в умении «разумно пользоваться наслаждениями в чистом виде и избегать страданий, которые неизбежно сопутствуют наслаждениям».

Необузданный гедонизм, таким образом, становится важнейшим этическим идеалом в философии локаятиков. Надо есть, пить и наслаждаться, ибо смерть, прекращающая жизнь, приходит ко всем. «Пока есть жизнь, пусть человек живет счастливо, пусть он кушает все с топленным маслом, если он даже задолжает из-за этого».

Эти откровенные высказывания нередко используются для обвинения локаятиков в том, что они придерживались вульгарной философии наслаждения, будучи неспособными возвыситься до более значимых жизненных идеалов. Во всяком случае, по сведениям, содержащимся в некоторых древних источниках, можно предположить, что не все локаятики были последовательны в проведении и отстаивании гедонистической точки зрения, что в их школе наблюдалось известное размежевание на «тонких» и «грубых» чарваков.

Исторические оценки творческого наследия школы древнего индийского материализма у современных ее исследователей колеблются в довольно значительном диапазоне. Те, кто подходит к этому вопросу с религиозно-идеалистической позиции, усматривают в теоретических построениях данной школы «мировоззрение, которое во все времена служило знаменем людей, сузивших картину бытия до пределов чувственного, осязаемого». «И можно сказать, что первые материалисты, – считает А. Мень, – были куда последовательнее их преемников в будущих столетиях. Они не говорили о самопожертвовании, о служении человечеству, о гуманности, а без всяких обиняков утверждали, что «единственная цель человека – радости чувственного удовольствия». Они не задумываясь избирали себе лозунг: «Пока есть жизнь, пусть человек живет счастливо; пусть он наслаждается радостью, даже если он войдет в долги!»

Нет никаких проблем, никаких вопросов, не нужно искать истину, не существует ничего, кроме окружающего нас мира, вливающегося в нас через глаза, уши, ноздри. Нет ни Бога, ни духовного бытия. Все истинно человеческое отбрасывается в этой философии, и остаются лишь побуждения, общие для людей и бессловесных.

Чтобы иметь возможность беспрепятственно осуществлять на практике свой жизненный идеал, локаятики усваивали некоторые отвратительные древнеязыческие ритуалы и на своих тайных собраниях предавались разнузданным оргиям. Таким образом, первобытный культ Тантры, в котором человек через пищу, вино и обладание женщиной считал себя приобщающимся к космическим стихиям, послужил подходящим залогом для родоначальников мирового материализма»[\[17\]](#).

Приверженцы материализма, напротив, убеждены, что было бы весьма рискованно браться за воссоздание истории индийского материализма, имея против него явное предубеждение. Д. Чаттопадхья, к примеру, убежден, что «все то, что сохраняется от системы локаята, сохраняется... в той форме, в которой она осмеивалась и отвергалась. При таких обстоятельствах всякая предвзятость по отношению к материализму легко может привести к тому, что карикатурное изображение локаяты будет принято за ее настоящее изображение. Фактически так и случилось с большинством современных авторов по индийской философии несмотря на их большую эрудицию в области текстологии». Чаттопадхья сожалеет, что «большинство современных ученых, чьи симпатии отнюдь не на стороне материализма, как философии, удовлетворено такими карикатурными изображениями и не предпринимает никаких серьезных усилий для того, чтобы восстановить утраченную материалистическую традицию древнеиндийской философии».

К числу «самых значительных положений», высказанных в древности локаятиками, Чаттопадхья относит:

- 1) преодоление давнего суеверия о душе, отдельной от тела;
- 2) утверждение примата материи над духом;
- 3) отстаивание чувственного восприятия, как источника достоверного познания;
- 4) критику концепции переселения душ и отрицание тесно увязанных с этой концепцией идей об ином мире, прежде всего идеи о загробном воздаянии и возмездии (закон кармы).

«С точки зрения этики и практической деятельности, – отмечает Чаттопадхья, – самый существенный вклад наших материалистов состоит, по видимому, в том, что они восстали против доктрины кармы, которая фактически была и до сих пор остается краеугольным камнем индийской реакции»^[18].

Предлагаемые А. Менем и Д. Чаттопадхья оценки философии локаяты являются в своей основе полярно противоположными. Для первого из них эта философия представляется примитивной и даже вульгарной, сводящей смысл человеческого бытия к «чувственному удовольствию» и игнорирующей более возвышенные духовные побуждения, т.е. то, что по его выражению, является «истинно человеческим». Второй, в принципе не отрицая историческую ограниченность учения локаятиков, считает крайне важным отметить: «решающее значение имеет все же то обстоятельство, что нашим ранним материалистам удалось по-своему и несмотря на недостаточность научных данных, которыми они располагали, отстоять те основные истины, которым грозила опасность оказаться затемненными в связи с растущим влиянием спиритуализма и идеализма»^[19].

Еще одна попытка исторической оценки творческого наследия локаятиков, предпринятая С. Радхакришнаном, может быть охарактеризована как компромиссная. «Материалистическая теория, – пишет он, – должна была многое сделать для развенчания старой религии, обычаев и таинств. Любые усилия, направленные на улучшение существующих институтов,

санкционированных временем и вошедших в жизнь людей, не дадут результатов, если пассивность и предрассудки, существовавшие веками, не будут потрясены какой-нибудь взрывной силой, подобной учению чарваков.

Материализм провозглашает духовную независимость индивида и отрицание всего, что является для него внешним и чуждым. Философия чарваков представляет собой фанатическое усилие, направленное на освобождение современного ей поколения от бремени прошлого, которое довлело над ним. Устранение догматизма, происходившее с помощью этой философии, было необходимо для того, чтобы освободить место для конструктивных усилий умозрения... Несмотря на все очевидные недостатки, эта школа оказала огромное влияние на современные умы и разрушила очарование прошлого. Ее суждения, свободные от вымыслов теологии и диктата авторитета, направляли мысль на основные вопросы философии»[20].

Как видно до этого момента оценки философии локаяты у Радхакришнана в основном совпадают с оценками Чаттопадхьяи. Но конечный вывод, к которому он приходит, – вполне в духе суждений А.Меня: «Когда люди, освободившись от предрассудков и религиозных суеверий, начинают размышлять, они легко принимают материалистическое учение, но при более глубоком размышлении они отходят от него. Материализм является первым ответом на вопрос, до какой степени наш невооруженный разум помогает нам разобраться в трудностях философии»[21].

Как бы не относиться к приведенным выше оценкам, бесспорным остается одно: в учении древнего индийского материализма были (возможно, впервые в истории мировой философской мысли) с предельной четкостью поставлены важнейшие мировоззренческие вопросы, которые и поныне будоражат умы мыслителей различных идеологических ориентации. Не только это, но также и то, что локаятики дали на них свои, столь же четкие и безапелляционные, ответы, не может не вызвать сейчас восхищения даже у многих из тех, кто не готов принять их установки и предлагаемые ими способы решения этих мировоззренческих проблем.

б) Джайнизм

Среди неортодоксальных систем джайнизм занимает особое место. В отличие от материалистов джайнисты не отвергали закон кармы и принцип переселения души, а в качестве достойной человеческой цели считали следование идеалу мокши. В признании этих положений у приверженцев джайнизма было много общего с буддизмом. Помимо этого, джайнисты, как и буддисты, отрицали существование какой-либо разумной первопричины, почитали обожествлённых святых, имели духовных наставников, соблюдали безбрачие и считали за грех лишить жизни животное по любой причине. Но в дальнейшем их пути настолько разошлись, что в философии, этике и культовой практике джайнистов оказалось крайне мало схожих моментов, объединявших их с буддистами, а сам джайнизм со временем стал ожесточённым противником буддизма.

За два с половиной тысячелетия существования джайнистское учение не претерпело значительных изменений и не обнаружило тенденции к развитию.

И всё же ему удалось удержаться у себя на родине, где в настоящее время это вероучение имеет несколько миллионов последователей. В эпоху полного исчезновения буддизма из Индостана, не выдержавшего здесь ожесточённого противоборства с индуизмом, джайнизм смог ужиться с последним. Возможно, это объясняется более скромными его целями: с первых веков нашей эры джайнистская община превращается в замкнутую организацию, объединявшую прежде всего монахов. Джайнизм уже не противопоставлял себя индуизму. Его божества, так называемые тиртханкары, смогли вписаться в индуистский пантеон и слиться с его фигурами.

Многие идеологи признают джайнизм более ранним по сравнению с буддизмом вероучением. «Поскольку джайнизм, – считает, к примеру, Ф. И. Щербатской, – значительно древнее истоков буддизма, то вполне вероятно, что именно ему принадлежала ведущая роль в выступлении против монистических идей». В джайнизме можно обнаружить, по мнению российского востоковеда, «решительное возражение против монизма араньяк и упанишад, в которых истинное бытие постулируется как одна вечная и неизменная субстанция, не имеющая начала и конца»[\[22\]](#).

Отбросив монизм, джайнисты так и не пришли к достаточно чёткой мировоззренческой позиции. Не допуская противопоставления материального и духовного, они объявили способность людей чувствовать и мыслить такими же естественными проявлениями жизни, как и процессы в окружающей человека природе. Разделяемая джайнистами теория всеобщей одушевлённости всего существующего в мире побуждала их наделять душой даже неорганические предметы, а души трактовать как полуматериальные субстанции, сопряжённые с телом и подверженные росту вместе с телом.

Эта вера во всеобщую одушевлённость природы как нельзя лучше уживалась в джайнистском учении с верой в перерождение и закон кармы. Причём, карма в джайнизме трактовалась как нечто по своему существу материальное, которое пристаёт к душе в известной мере так же, как грязь пристаёт к липкому веществу. В результате исчезала грань между различными видами существ, что приводило джайнистов к своеобразной примитивной форме панпсихизма, к одушевлению даже растений и камней. Ведь, согласно их учению, человек может обратиться в камень, а камень, в конце концов, подняться до человеческой природы.

Этот панпсихизм порождал много трудностей, самая значительная из них заключалась в сложности согласования поведения приверженцев джайнизма с требованиями повседневной жизни. Вера во всеобщую одушевлённость природы вела их к боязни уничтожить жизнь в любой форме, из-за чего главным принципом джайнистской этики объявлялась ахимса (ненанесение вреда живым существам). Следовавшие этому принципу монахи предпочитали передвигаться только в дневное время, старательно сметая со своего пути различных букашек. Нередко они даже закрывали рот марлевыми повязками, чтобы, не дай бог, не проглотить каких-либо насекомых.

Правда, это не препятствовало какой-то части приверженцев джайнизма практиковать столь суровый идеал аскетизма, который не только не возбранял, а, напротив, приветствовал добровольный уход из жизни. Эти джайнисты считали, что самоубийство «возвеличивает жизнь». И коль жизненная программа аскетом реализована до конца, то в самоубийстве нет ничего предосудительного.

Сохранившиеся благодаря свидетельствам античных авторов описания господствовавших среди индийцев обычаев позволяют сделать предположение, что в эпоху Чандрогунты, правление которого совпадало по времени с индийским походом Александра Македонского, джайнизм наряду с буддизмом был наиболее влиятельным течением и привлекал к себе многочисленных сторонников в различных частях Индии. В частности Онесикрит, сопровождавший войска Александра, рассказывает о «гимнософистах», в облике которых явно угадываются сторонники джайнистской религии. Эти люди по словам Онесикрита, «упражнялись в выносливости» и пользовались у окружающих «великим почётом», «голыми и в разных позах неподвижно стояли, сидели или лежали до вечера и затем возвращались в город. Самым трудным было выдержать солнечный зной, столь сильный, что в полдень никто из обычных людей не смог бы ступить на землю босыми ногами».

Современные джайнисты продолжают придерживаться учения о ненасилии. Они принимают участие в кампаниях за ядерное разоружение, пропагандируют вегетарианство и отказываются от использования подопытных животных в научных лабораториях. Избираемые ими занятия должны быть свободны от какого-либо насилия.

Среди них нет крестьян, труд которых неизбежно наносит вред живому. Честность и порядочность джайнистов позволяют им занимать видные позиции в финансово-экономической жизни Индии, в частности среди сборщиков налогов, участвовать в благотворительных акциях, успешно трудиться в различных областях науки, искусства и литературы.

в) Буддизм

Буддизм – самое значительное в истории Индии религиозно-философское учение. Как локаяту и джайнизм его относят к неортодоксальным философским системам. Он одновременно – и первая по времени зарождения мировая религия, появившаяся намного раньше христианства и ислама (христианство возникло приблизительно через пятьсот лет после буддизма, ислам – более чем через тысячу лет). Возникнув на Индийском субконтиненте, буддизм затем в начале I тысячелетия начинает выходить за его пределы и распространяется по земному шару. Он решительно переступает этноконфессиональные и этногосударственные границы, становится религией самых различных народов с совершенно разными культурными традициями. Сегодня буддизм простирается от Ланки (Цейлона) до Тувы и Бурятии, от Калмыкии до Китая и Японии; продолжается начавшийся в конце XIX века процесс распространения буддизма в Европе и Америке. Основным регионом, где его влияние наиболее заметно, является Азия (исключая Ближний и Средний Восток).

И хотя у себя на родине в Индии буддизм исчез еще к XII веку, будучи поглощенным индуизмом, тем не менее и здесь его влияние ощущается везде и всюду: в мифологии и религии, в искусстве и народных традициях, в космологии и монашеских обрядах.

Название буддистской религии, а также развившихся на ее основе философских систем происходит от прозвища Будды, которое заслужил у своих последователей принц Сиддхартха Гаутама, родившийся в Капилавасту, городе, который сегодня располагается в Южном Непале. Дошедшие до нас легенды о нем и его жизни появились через несколько столетий после событий, о которых там идет речь. В связи с этим среди буддологов до сих пор не утихают споры по поводу того, содержится ли в данных легендах зерно исторической истины или же все в них – исключительно один лишь вымысел.

Пытаясь ответить на данные вопросы, специалисты по индийской философии давно уже разделились на два непримиримых лагеря. Одни полагают, что вся история Будды в том виде, как она дошла до нас, – не что иное, как простой миф, добавленный уже впоследствии к религии, развившейся естественным путём. Другие, напротив, отвергают эту гипотезу. Допуская, что богатое воображение последователей Будды украсило историю его жизни бесчисленными легендами, они, тем не менее, полагают, что главные события его жизни не могут быть мифическими.

Принимая как более близкую к истине последнюю точку зрения, всё же не следует упускать из вида одно немаловажное обстоятельство. Какими бы фантастическими ни казались скептически настроенному уму мифы и легенды, которые мы обнаруживаем в религиозных учениях, не подлежит сомнению, что эти мифы и легенды, однажды появившись на свет, в дальнейшем продолжают мощно воздействовать на мысли и поступки верующих. История любой религии поставляет нам множество примеров того, как субъективно воспринимаемые миллионами людей религиозные установки становятся объективной реальностью их сознания, главным образом благодаря тому, что побуждают верующих вести себя соответствующим образом, согласуя с этим своё поведение. Точно также и легенды, которыми изобилуют древние жизнеописания Будды, всё же не должны полностью отбрасываться. Более того, мы просто обязаны принимать их в расчёт, поскольку они представляют собой бесценные свидетельства того, как личность, жизнь и учение Будды трогали сердца и поражали воображение людей.

Многое в истории буддизма до сих пор остается неясным. В том числе – и определение дат рождения и смерти его основателя. В соответствии с принятой в буддийских кругах традиционной версией считается, что Будда родился в 563, а умер в 482 до н.э. Правда, нельзя не сказать и о том, что среди ученых-буддологов неоднократно предпринимались и до сих пор предпринимаются попытки пересмотреть эти даты.

Не вполне достоверными, но все же куда более правдоподобными выглядят те эпизоды в древних жизнеописаниях Будды, в которых повествуется об основных вехах в его биографии и важнейших принципах его учения.

Отец Сиддхартхи Гаутамы Шуддходана был раджей – правителем полузависимого царства Шакья (отсюда еще одно прозвище Будды – шакьямуни, т.е. «Шакийский отшельник»). Мать его умерла через семь дней после родов и принц воспитывался второй женой Шуддходаны.

Как гласит предание, мальчик любил предаваться смутным грёзам. Отдыхая в тени деревьев, он погружался в глубокие размышления, переживая моменты необыкновенного просветления. Отца, который в своих мечтах представлял, как сын продолжит его дело, это не могло не тревожить. Опасения раджи усилились после того, как находящийся при дворе мудрец Асинта предрёк Сиддхартхе свершение великого религиозного подвига, что по тогдашним представлениям, могло означать одно: уход из мира в монашество.

Шуддходана, которого отнюдь не прельщала такая перспектива, решил во что бы то ни стало воспрепятствовать предначертанному. Для этого он избрал тот способ действия, который в данной ситуации представлялся ему самым надёжным. Чтобы отвлечь юношу от тягостных раздумий над превратностями жизни, которые могли побудить того уйти из мира, раджа отдал распоряжение тщательно скрывать все, что могло бы омрачить беззаботное существование царевича. При дворе в его присутствии строжайше запрещалось говорить о смерти, болезнях и страданиях. Жизнь юноши была превращена в сплошной праздник; увеселения чередовались с необременительным обучением всему тому, что приличествует наследнику трона. Когда же Гаутаме случалось покидать стены отцовской обители, на его пути прогоняли нищих, больных и стариков, встречные же должны были приветствовать царевича с радостными лицами.

Казалось, хитроумный план отца удался. Гаутама возмужал и на время забыл о том, что омрачало его беззаботное детство. В шестнадцать лет отец женил его на юной красавице Яшодхаре, которая подарила ему сына. Гаутама был счастлив в браке.

Но возможно ли спрятать жизнь от юноши, который с ранних лет задумывался над ее тайнами? Можно ли скрыть от него ту печальную истину, что всё вокруг полно страдания? Своими усилиями Шуддходана сделал только еще нежнее и уязвимей душу сына.

Согласно легенде, в возрасте двадцати пяти лет Гаутама, пережил острейший душевный кризис, который заставил его кардинально изменить свой образ жизни. Этот кризис был вызван четырьмя знаменами, поразившими до глубины души его впечатлительную натуру. Увидев во время своих вылазок в город старика, больного, изможденного лихорадкой, умершего, за которым шли плакальщицы, рыдая и вырывая у себя волосы, и, наконец, нищенствующего монаха, снедаемого тягостными раздумьями, Гаутама был потрясён внезапно открывшимся ему зрелищем страданий и несчастий, переполнявших мир и уничтожавших плоды любых устремлений людей.

И Гаутама не мог найти утешения в жизни, и он решил, что жизнь – величайшее зло, и все силы души употребил на то, чтобы освободиться от нее и освободить других. И освободить так, чтоб после смерти жизнь не возобновлялась как-нибудь, чтоб уничтожить жизнь совсем, в корне.

Первым, к кому обратился Гаутама в поисках разгадки появившихся сомнений, стал его слуга, возница Чанна. Тот пытается успокоить царевича, заявляя, что умерших ждёт возрождение в ином теле. Но этот ответ повергает Гаутаму в ещё большее отчаяние, ибо к осознанию трагичности человеческого существования присоединяется еще и мысль о том, что человеку не дано выбраться из тягостного круга перевоплощений. А это значит, что даже смерть не способна вырвать людей из той юдоли скорби и страданий, зримый образ которых предстал перед царевичем в виде этих знамений.

В ещё большей мере Гаутаму поразило то спокойствие, с каким люди воспринимают происходящее. Почему окружающие смирились с таким положением вещей? В силу каких причин они принимают старость, болезнь и смерть как свой удел, как нечто естественное? Если смерть неизбежна, неотвратима, если людям не дано влиять на свою судьбу, тогда выходит бессмысленна, и сама жизнь?

По легенде, переломный момент в жизни Гаутамы наступил после четвертого знамения. Именно оно побудило его перейти от размышления над загадками человеческого бытия к поиску практического способа их решения. В ходе последней поездки в город царевич увидел аскета, который ходил по улицам с миской для подаяния. Ход размышлений Сиддхартхи нетрудно представить. Аскет не был стариком, его тело еще не успели поразить болезни. Откуда же тогда печать мучительной неудовлетворённости на его лице? Ради чего этот человек добровольно отрешился от привычного для большинства образа жизни, от удобств и комфорта? Не значит ли это, что, помимо чисто житейских соблазнов, должны существовать ценности более возвышенного порядка? И чем же, наконец, является та высшая правда, ради постижения которой аскеты обрекают себя на полную лишений и неудобств жизнь?

Отныне поиск этой высшей правды человеческого бытия станет для Гаутамы ведущим ориентиром в его действиях. Возвратившись во дворец, он после непродолжительного раздумья решает отречься от своего царственного положения и начать бездомную жизнь странствующего правдоискателя. Напрасны отговоры, мольба и слезы родных! Выбор сделан, и никому не под силу заставить царевича изменить решение! Ночью, поцеловав спящих жену и сына, Гаутама в сопровождении Чанны уходит из дома. По дороге он меняется одеждой с одним охотником и обряжается в его жёлтый плащ. Позже это одеяние станет непременным атрибутом буддийских монахов. Остановившись возле реки, Гаутама обрел волосы мечом, сбрил бороду и, отпустив слугу, отправился навстречу с пока ещё неясно манящим неизведанным.

Вначале Гаутама пристаёт к брахманским мудрецам Аларе и Уддалаке, от которых он получает первые сведения об Упанишадах в различных сектах и школах. Но их философия его не удовлетворяет. "Я испытал все учения, – таков был вывод Гаутамы, – и нет ни одного из них, достойного того, чтобы я принял его. Видя ничтожество всех учений, не предпочитая ни одного из них, взыскуя истину, я выбрал внутренний мир".

Изучив философские учения и поняв, что они не способны разрешить его проблемы, Гаутама обращается к йогам-практикам. Их он без труда находит в

Урувельском лесу в стране Магадхи. Йоги охотно откликнулись на просьбу Гаутамы и обучили его приёмам созерцания и практике аскезы. Но и этот путь оказался для него неприемлемым. Преданность йогов старым формам и обрядам традиционной религии стала смущать Гаутаму. Через год он покинул их и уединился в джунглях Урувелы, чтобы на этот раз в одиночестве искать путь к истине.

Шесть долгих лет Гаутама предавался суровой аскезе, доведя себя до крайнего истощения. Окрестные поселяне, наталкиваясь в лесу на эту измождённую фигуру, в страхе разбежались, принимая её за привидение. Вскоре шакийский отшельник стал известен всей округе. Пять юношей, бравших некогда с ним уроки мудрости у Уддалаки, пришли в Урувелу и, увидев подвижника, решили присоединиться к нему. Поселившись рядом, они стали дожидаться, когда на их товарища снизойдёт просветление. Оказавшись на краю смерти, но скорее обострив страдание, чем, победив его, Гаутама понял, что на этом пути ничего нельзя добиться. И он принимает решение отказаться от бесплодного самоистязания.

Этот перелом произошёл по сердобольности одной женщины, которая, видя, что молодой архат умирает, принесла ему пищи и чуть ли не насильно накормила его. Преподанный ею урок милосердия не прошёл даром: Гаутама ожил и решил в дальнейшем предаваться аскезе более умеренно.

Друзья Гаутамы, прежде с восхищением взиравшие на своего учителя, заметив перемену в его настроении, решили, что он постыдно, из малодушия "прекратил борьбу и повернулся в сторону излишеств". Объявив Гаутаму отступником, они оставили его и ушли из Урувелы в город Бенарес.

Снова оставшись один, Гаутама уселся под раскидистым баньяном, твёрдо решив, что не поднимется с места, пока не обретет прозрения. И здесь его как молния озарила мысль, что ему наконец-то открылся выход из тупика. На него снизошло долгожданное просветление: он постиг причину человеческих страданий и нашёл путь к избавлению от них. Отныне принц Гаутама стал Буддой – Просветлённым, осенённым высшим знанием.

Жажда жизни – вот что порождает страдания в этом мире. Избавиться же от них можно лишь "на пути уничтожения желаний". Только отрешившись от всех соблазнов этого мира войдёт в Нирвану. Здесь, в этой обители вечного молчания и покоя, его душа, прошедшая ряд мучительных перевоплощений, "через сансару многих рождений", обретёт наконец-то долгожданное успокоение. Над человеком, добровольно разорвавшим узы привязанности к этому миру, больше не властен демон Мара, царь зла и смерти. Ариаднова нить, по которой люди выберутся из лабиринта жизни, найдена! Это – мировой закон Дхамма (Дхарма), предписывающий человеку определённый образ жизни. Придерживаясь и соблюдая его, он вступает на путь, "ведущий к покою, познанию, к просветлению, к Нирване".

Заветная мечта – освобождение мира от зла и страданий, благодаря ему, Будде, близка к осуществлению.

После некоторого колебания, вызванного раздумьем над тем, готов ли мир воспринять "столь глубокое учение", Будда принимает решение начать

приобщение мучимых духовной жаждой людей к своему "евангелию бесстрастия".

Выстраданный им опыт аскетического подвижничества должен быть исправлен и усовершенствован. Не пассивное бегство от мира, а активное служение ему – вот что он собирается предложить своим будущим последователям.

Первым делом Будда торопится разыскать своих коллег по духовной аскезе. Он горит желанием поделиться с ними радостью своего прозрения. Но оказалось, что его учителей-мудрецов Алары и Уддалаки уже нет в живых. Тогда, он решает отправиться в Бенарес к тем пяти монахам, которые оставили его. Оказавшись там, он вскоре нашёл их. Но они, прежде боготворившие его, теперь не скрывали своего презрения: в их глазах он по прежнему оставался малодушным отступником, не выдержавшим испытания аскезой и предавшим их общее дело. На его рассказ о том, что ему удалось обрести то, что он некогда искал вместе с ними, монахи реагировали крайне скептически. "Позволь, друг Гаутама, – сказали они, – как же ты мог достигнуть совершенства, когда ты оставил свой прежний строгий образ жизни и обратился к легкому? Ведь если ты, терзая себя нестерпимыми муками, не достиг полного знания и созерцания, то как мог достичь ты его теперь?"

На это Будда ответил, что он не вернулся к мирскому образу жизни, а лишь отбросил чрезмерные самоистязания. Человек, ведущий духовную жизнь, должен избегать двух крайностей: с одной стороны, увлечения наслаждениями, а с другой – злоупотребления аскетическими подвигами. В первом случае человек отдаётся увлечениям недостойным, а в другом – изнуряет бесплодно свой дух и тело, которые должны быть достаточно сильными для борьбы со страстями.

"Есть, – заявил Будда, – две крайности в этом мире, о монахи, которых следует избегать странствующему монаху. Что это за крайности? Стремление к удовлетворению желаний и потакание чувственным удовольствиям, низменное, недостойное, неблагородное и бесполезное; и стремление к лишениям и самоистязаниям, болезненное, неблагородное и бесполезное".

Произнесённая Буддой перед пятью монахами проповедь получила название "Первого поворота колеса Дхармы". В ней он изложил учение о Срединном Пути, открытое им и позволяющее избежать указанных выше "обеих крайностей". Этот путь, по словам Будды, ведёт к душевному миру, пробуждению, просветлению и Нирване. Здесь же Будда изложил и основы своего учения в виде тезисов. Этот буддийский "символ веры" получил название "четырёх благородных истин".

"Вот, о монахи, благородная истина о страдании; рождение – страдание, старость – страдание, печаль, жалобы, подавленность и уныние – страдание. Общение с неприятным – страдание, разлука с приятным – страдание...

Вот, о монахи, благородная истина о причине страдания: это желание, приводящее к рождению, соединённое с удовольствием от похоти, находящее удовольствие там и тут, само желание удовольствия...

Вот, о монахи, благородная истина о прекращении страдания; прекращение желания, отрешённость, отказ, освобождение, непривязанность.

Вот, о монахи, благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания, – это Благородный Восьмеричный Путь: верные взгляды, верное намерение, верная речь, верное действие, верные средства к жизни, верное усилие, верное памятование и верное сосредоточение»[23].

Идея "срединного пути", т.е. приверженности такому поведению, которое было бы одинаково удалённым как от крайности безоглядного мирского жизнелюбия, так и от крайности аскетического умерщвления плоти, останется важнейшей отличительной особенностью буддийской доктрины на всём протяжении её исторического развития. Эта идея в дальнейшем будет бесконечно варьироваться в канонических текстах буддизма. И хотя она значительно трансформировалась в процессе его эволюции, её принципиальное и решающее место в учении и практике буддизма никогда не подвергалось сомнению.

Провозглашение идеи "срединного пути" стало таким нововведением, которое поставило буддизм в решительную оппозицию к существующим в то время течениям индийской религиозно-философской мысли. Даже наличие определённых элементов сходства в подходе к важнейшим жизненным проблемам не способно было скрыть тех кардинальных различий, которые с самого начала чётко обозначались между ними.

«Брахманизм, джайнизм и буддизм придерживались одних и тех же нравственных принципов (не нанесение вреда, половое воздержание, запрет на воровство, ложь и употребление алкогольных напитков), однако в брахманизме нравственность занимала подчинённое положение по отношению к соблюдению ритуальной чистоты, т.е. правильности совершения обрядов на основе знания Вед...

Открывшееся ему прозрение Будда назвал Срединным Путём (мадхъяма пратипад), который отвергает как жизнь, направленную исключительно на удовлетворение чувственных желаний, так и жизнь в крайнем аскетизме, т. е. в полном отказе от удовлетворения чувственных потребностей. Будда отказался признавать превосходство брахманов, на которое они притязали на основании знания Вед и правил совершения обрядов. Он осудил вовлечённость брахманов в добывание мирских богатств. Вместо этого он проповедовал простую жизнь, лишённую привязанности к мирским благам, и уделял основное внимание нравственному самосовершенствованию и самопознанию, осуществляемому посредством особой дисциплины. Он не отверг богов брахманистского пантеона, но подчинил их могущество тому, кто победил собственные желания. В то же время он отказался от крайних проявлений аскетизма, свойственных джайнизму, которые он считал «мучительными, низменными и бесполезными». Согласно Будде, целью самодисциплины было не истязание и умерщвление плоти, но безмятежность ума, достигаемая благодаря угасанию желаний»[24].

Но обрести, познать спасительную истину – это еще полдела. Не менее важно найти способ донести её до всех жаждущих спасения. Как сделать это? Как достучаться до сердец погрязших в греховном самодовольстве людей? Как

открыть им благую весть о том, что спасение возможно, что путь к нему открыт?

Понятное дело, эти вопросы не могли не встать перед Буддой. И, подобно другим великим пророкам, он в конце концов осознал, что одних его усилий в этом грандиозном предприятии недостаточно. Нужна организация, способная разнести благую весть по всему миру. Нужен орден единомышленников, который бы занялся обращением в спасительную веру всех тех, кто в этом нуждается.

Сангхе, основанной Буддой монашеской общине, было суждено сыграть решающую роль в становлении и распространении буддизма не только в Индии, но и в других странах. После Будды и Дхаммы Сангха признаётся буддистами третьим бесценным источником человеческого совершенства, что находит выражение в произносимой ими до сих пор формуле так называемого "тройного прибежища":

Иду (за спасением) к Будде-убежищу,
Иду (за спасением) к Дхамме-убежищу,
Иду (за спасением) к Сангхе-убежищу.

После создания Сангхи буддизм приобрёл завершённую, систематическую форму. У него теперь был Будда, – признанный учитель, первопроходец, проложивший своим последователям путь к Нирване и являющийся одновременно примером для всех, кто желает следовать за ним. Благодаря своим благим заслугам, нравственной чистоте, мудрости и состраданию, он представляет собой своего рода хранилище могущества, к которому в любой момент могут прибегнуть все нуждающиеся в защите и исцелении. Вторым из трёх сокровищ, или "драгоценных алмазов" буддизма, стала Дхамма – учение Будды, указывающее людям путь к Нирване. Дхамма – олицетворение могущества Будды, воплощённое в его словах, обладающих властью защищать, исцелять, приводить к спасению. И, наконец, третьим "сокровищем" буддизма оказалась Сангха, члены которой добровольно отрекаются от мирских забот и соблазнов, чтобы нести людям святое благовествование, на собственном примере демонстрируя окружающим живой образец бескорыстного служения истине. Сангха состоит из всех тех, кто вступил на Срединный путь Будды посредством высоконравственной жизни, милосердия, медитации и молитвы.

Пятеро товарищей Гаутамы по аскезе, первыми принявшие его учение, стали и первыми членами Сангхи. В подражание своему наставнику они обрили головы, обрезали бороды и сделали своей постоянной одеждой жёлтые рубища. Так было положено начало орденской "форме" последователей Будды, которой отныне буддийские монахи станут придерживаться во всех странах, где обоснуются их общины. От Будды берёт начало и другой обычай; смиряя свою гордыню, буддийские монахи стали ходить от дома к дому с протянутой чашей в руке и просить подаяние.

Монашеская община буддистов представляла собой организацию нового образца, объединение, которого в Индии до этого не было. Конечно, задолго до Будды аскетический, т.е. по существу монашеский образ жизни привлекал многих индийцев, а объединения (общины) аскетов-монахов были широко

представлены в различных областях страны. Но создателю буддизма удалось привнести в это аскетическое движение нечто принципиально новое: он сумел удивительным образом соединить казалось бы несовместимое – отрешенную созерцательность с энергичной общественной деятельностью, мистицизм и аскетизм с активным миссионерством.

Сорок пять лет Будда руководил Сангхой, подавая своим ученикам и последователям пример неустанного и активного подвижничества. Первоначально к нему тянулись те, кто, как и он, прошёл тернистый путь поиска истины.

Но вскоре в орден стали вступать и миряне. Ещё при жизни Будды уход в Сангху принял массовый характер. Скорее всего из-за этого, вождю пришлось налагать определённые ограничения на вступление в общину некоторых категорий населения. Хотя Будда и заявлял, что, поскольку земное страдание касается всех, путь из него должен быть открыт для всех, тем не менее, не желая вступать в конфликт с действующим правом, он отказался принимать в общину больных людей и закоренелых преступников, а также солдат, должников, рабов, детей и даже взрослых сыновей тех родителей, которые возражали против их вступления в орден. Будда намеревался закрыть доступ в свою общину и женщинам, но, уступая настойчивым просьбам, в конце концов, снял этот запрет.

Помимо ужесточения правил приёма в орден Будда предпринял ряд решительных мер, направленных на наведение в нем строжайшего порядка. К этому его подтолкнула неумолимая логика событий. Увеличивающийся день ото дня наплыв в монашескую общину всё новых и новых членов грозил превратить её в аморфное, недееспособное и неуправляемое сообщество, в некое подобие дискуссионного клуба. Это, конечно же, не могло не беспокоить Будду, который стремился, прежде всего, к созданию ударной миссионерской организации, члены которой, по его убеждению, должны были стать энергичными, закаленными в огне аскезы вестниками Дхаммы. Поэтому, как ни далёк был основатель Сангхи от мелочного педантизма, ему всё же пришлось со скрупулёзной дотошностью разрабатывать и устанавливать правила монашеского общения. В результате каждый шаг монахов оказался строжайше регламентирован, поставлен в жёсткие дисциплинарные рамки. От членов своей общины Будда теперь требовал не только веры в свою святость, не только преданности ордену и соблюдения общих моральных требований, но и беспрекословного подчинения правилам общинного устава.

О последних трёх десятилетиях жизни Будды из индийских источников мало что можно узнать. До нас дошли отрывочные сведения о каких-то трениях во взаимоотношениях Сангхи с брахманами, не желавшими мириться с растущим влиянием новой общины. И эти сведения выглядят вполне правдоподобными: ведь учение Будды отрицало привилегии брахманов, не придавало значения кастовым различиям, отрицало самое существенное в брахманизме: авторитет Вед и обряды. Известно и то, что ощутимую поддержку буддийскому учению оказали обратившиеся в буддистскую веру цари Магадхи Бимбисара и Аджаташатра, что оплотом раннего буддизма стали

города, где проповедям Будды сопутствовал наибольший успех (не случайно позже некоторые города долины Ганга были объявлены священными).

Незадолго до смерти Будда, как повествует легенда, стал свидетелем разгрома своего города Капилавасту, который был буквально стёрт с лица земли его извечными противниками – кошальцами. Старый мудрец будто бы появился среди дымящихся развалин в момент, когда вокруг городских стен ещё лежали груды трупов, а враги уводили пленных. Ничем не выказал он своей скорби и, казалось, спокойно смотрел на развалины города, где когда-то играл в детстве.

После этого ещё какое-то время Будда продолжал вести привычный образ жизни в обществе верных ему учеников, переходил с места на место и по введённому некогда им самим обычаю, усмиряя гордыню, просил подавание. Последним его прибежищем стала хижина кузнеца по имени Чунда. По иронии судьбы милосердие хозяина стоило жизни величайшему из когда-либо живших на земле проповедников человеколюбия и сострадания. Отведав предложенную кузнецом вяленую свинину, Будда, почувствовал себя плохо. После грубой пищи его стали терзать сильнейшие боли, мучила жажда, ноги отказывались идти. Поняв, что конец близок, он попросил постелить на земле плащ и лёг. У изголовья разместились опечаленный Чунда и самый преданный из учеников, Ананда. Умиравший, как мог, старался их утешить: "Не говорил ли я, Ананда, что в природе вещей, дорогих нам и близких, заключено то, что мы должны некогда с ними расстаться?"

Его последние слова, зафиксированные в одном из древних источников, были проникнуты заботой об учениках: «Монахи, всё существующее – преходяще: пекитесь о своем спасении!»

Основные базовые идеи буддийской мысли

Несмотря на общие черты, сближающие буддизм с другими мировыми религиями, в нем есть много специфически особенного. Во-первых, в отличие от христианства и ислама, буддизм не является религией божественного откровения. Он вообще – не теистическое учение. В нем нет места понятию бога, а его основоположник не объявлял себя ни божеством, ни его посланцем. Во-вторых, целый ряд мировоззренческих вопросов, на которые христианство и ислам дают четкие и однозначные ответы в духе присущих им провиденциалистских и эсхатологических идей, буддизмом вообще оставляются без внимания. В этой связи нельзя не упомянуть так называемого «благородного молчания» Будды.

Когда его просили ответить, сотворен ли мир богом или существует вечно, конечен ли он или бесконечен, идентичны ли душа и тело или они – разные субстанции, он неизменно уходил от ответа на такие вопросы, полагая, что они пусты, что если найден выход из темницы, то незачем отвлекать себя рассуждениями об ее устройстве. Не случайно многие исследователи считали Будду скептиком и агностиком.

Помимо этого, в лоне буддийской традиции причудливо переплелись религия и философия. Разветвленная мистическая практика в этой традиции соседствует с глубокой метафизикой.

Буддизм никогда не игнорировал роли и значения разума в трактовке важнейших проблем, а умозрительный философский уровень рассматривался в качестве лишь первой ступени, ведущей его последователей к достижению высшего религиозного идеала – освобождению от ига сансары.

Отказавшись рассматривать богов творцами мира, Будда, правда, допускал существование традиционных индийских божеств, наподобие Индры или Варуны. Однако он не отводил им сколь-нибудь заметной роли в управлении процессами, происходящими во Вселенной и в обществе. У него боги включены в цикл рождений и перевоплощений, подчиняются неумолимому действию кармы, которая в буддизме рассматривается как стоящий над богами и людьми высший нравственный закон. Сомнение в нем, по мнению Будды, тяжкий грех, препятствующий спасению.

Во введении к изданной в 1927 году книге «Концепция буддийской логики» Ф.И. Щербатской писал: «Хотя прошло уже сто лет с начала изучения в Европе буддизма, но мы все еще блуждаем в потемках по поводу основных положений этой религии и философии. Безусловно, никакая другая религиозная система не представлялась столь трудной для ясного определения. Мы сталкиваемся здесь со сложной терминологией, относительно которой существуют различные точки зрения и которая часто объявляется непере译имой и непонятной. В своем отчаянии некоторые ученые приходили к выводу, что религиозная и философская система мышления в Индии иная, нежели в Европе, что она не укладывается в ясно изложенные логические построения, а всегда полна неопределенных мечтаний, в значении которых сами их авторы не совсем уверены»^[25].

С тех пор, как были написаны эти строки, появилось много книг и статей, в которых детально проанализированы различные аспекты буддийской мысли. Однако и сегодня буддологам приходится снова и снова преодолевать серьезные трудности при попытке охарактеризовать присущие буддизму «основные положения».

Причина этого кроется в необъятной широте и поразительной многогранности буддизма, который взору исследователя предстает сразу во многих своих личинах. Его невозможно свести только к религии, только к философии, только к этике, только к технике созерцания и медитирования. Все это в буддизме причудливо переплелось, существует в нерасчлененном единстве, будучи завязанным в теснейший узел, распутать который не так-то просто.

И все же, несмотря на огромное многообразие сложившихся в буддизме воззрений, нельзя не заметить того, что в нем существует некий круг основополагающих идей, ключевых концепций и принципов, которые в своей совокупности составляют основу буддийской философии. К ним можно отнести: а) буддийский «символ веры», получивший название «четырех

благородных истин»; б) учение о причинно-зависимом происхождении и карме; в) доктрину анатмавады («не-души»).

Сердцевина буддийского учения – разделяемые всеми его последователями «четыре благородные истины». В первой из них проводится мысль о том, что фундаментальным свойством человеческого бытия является страдание. Страдание сопровождает людей на всех этапах их жизни, с момента рождения и до самой смерти. Вторая благородная истина (дуккха самудая) указывает на причину страдания – на привязанность к жизни, как источнику страданий. Непонимание того, что жажда жизни «зажигается от любых удовольствий, которые ищутся повсюду», по мнению Будды, побуждает человека искать эти удовольствия, чтобы избавиться от дискомфорта, вызываемого страданиями. Но попытка вернуть ощущение комфорта в свою очередь порождает все новые и новые страдания. Третья благородная истина (ниродха) – истина о прекращении страдания. С точки зрения буддизма, выстоять перед страданием, порождаемым жаждой удовольствий, возможно лишь отказавшись от этой жажды. Тогда она «отпускает, освобождает»: с исчезновением причины страдания исчезает и само страдание.

Завершает учение о четырех благородных истинах, изложенных в «восьмеричном пути», свод правил для тех, кто желает достичь просветления. Одновременно это и этический кодекс, и ряд наставлений, по поводу того, как человеку обустроить свою жизнь, чтобы уменьшить помехи на пути к обретению нирваны. В числе этих наставлений – требование стремиться к подлинной человечности, к жизни в любви со всем существующим (воздержание от лжи, злословия, грубых выражений и легкомысленного разговора); призыв к совершению лишь незгоистических действий, среди которых важнейшее место занимают доброта в обращении с живыми существами, активное самопожертвование, милосердие и помощь нуждающимся.

После доктрины о «четырех благородных истинах» следующим по значимости учением в буддийской философии является доктрина причинно-зависимого происхождения (пратитья-самутпада), в основе которой лежит мысль о непрочности всего существующего в мире. Согласно этой доктрине, в мире становления (в сансаре) все сущее пребывает в состоянии непостоянства:

«Когда есть это, появляется и то;
при возникновении этого, возникает и то.
Когда нет этого, не возникает и то;
при исчезновении этого исчезает и то».

С доктриной причинно-зависимого происхождения в буддийской философии увязывается «закон» кармы. В соответствии с ним важнейшим фактором в причинно-следственной цепи является поведение человека. Ибо дурные поступки ухудшают судьбу человека, а хорошие – улучшают ее. Причем, эта причинно-следственная цепь не прерывается с физической смертью человека: после нее тело разлагается, а сознание переходит в новое, вновь рождающееся тело в виде некоего кармического «остатка».

Буддийское учение о карме не может быть понято до конца, если не упомянуть еще о двух важнейших в индийской философии понятиях: о сансаре и нирване. По представлениям сторонников наиболее значимых индийских вероисповеданий (джайнистского, буддистского и индуистского), человеческая душа пребывает в процессе все новых и новых перевоплощений, другими словами, в круговороте сансары. Для буддистов идея сансары сопряжена с ощущением несвободы и мучительной порабощенности души; выход же из этого состояния означает переход к абсолютно иному существованию в нирване.

Дать точное определение нирваны, прежде всего выяснить как она трактовалась в истории буддизма, – довольно трудно. «Проблема отчасти заключается в возможной двусмысленности понятия, – считает французский буддолог Э. Гийон – С одной стороны, нирвана означает окончание страданий, вызванных желаниями, ненавистью и заблуждениями, это своего рода высшая безмятежность. С другой стороны, это угасание без возрождения. Будда скорее придерживался первого, но в то же время поддерживал оба толкования. Проблему усложняет еще и то, что все буддисты, независимо от школьной принадлежности, отказываются видеть в нирване небытие. Большинство текстов указывает на некую пустоту, они не могут дать сколько-нибудь точного определения, а прибегают к метафорам: «заря, которую никогда не скроет сумрак ночи»[\[26\]](#).

«Как практическая, так и теоретическая часть буддизма, – считает в свою очередь Ф.И. Щербатской, – сводится к идее угасания всех активных сил жизни в абсолюте». В тех индийских текстах, где встречается слово «нирвана», она, по мнению российского буддолога, нередко обозначается как «место бессмертия». «Но что означает это бессмертие? Есть ли это бессмертие ведических времен? Блаженное существование среди предков на небесах? Или это гипотетическое бессмертие, что-то вроде рая Амиктабхи? Или нечто похожее на рай позднейшего вишнуизма? Ничего подобного! Ибо только одно слово встречается как эпитет нирваны – уничтожение. В буддийском воззрении... нет недостатка в раях, но нирвана находится вне всяких доступных воображению сфер – это абсолютный предел. Слово «бессмертное место» просто означает неизменное, безжизненное и бессмертное состояние, ибо под ним подразумевается место, где нет ни рождения (т.е. перерождения), ни смерти (т.е. повторной смерти). Люди входят в рай, будучи повторно рожденными в нем, но они навсегда исчезают в нирване, угасая в ней без остатка»[\[27\]](#).

Не менее трудной для понимания оказывается и буддийская доктрина анатмавады, т.е. теория несуществования индивидуального человеческого «я», души, вообще какой-либо неизменной духовной субстанции.

С буддийской точки зрения, «не существует ни «я», ни души, ни личности. Так называемая личность состоит из совокупности непрерывно меняющихся элементов, из их потока, в котором нет какого бы то ни было постоянного и стабильного элемента»[\[28\]](#).

Своей доктриной «анатмавады» буддизм поставил себя в жесткую оппозицию по отношению к другим религиям Индии, прежде всего к

джайнизму и индуизму, которые, в отличие от буддизма, признавали «я» (атман), душу (джива) и личность (пудгала). Теория «анатмавады» внесла в учение буддистов элементы определенной непоследовательности. Ведь если не существует вечного и неизменного «я», тогда тот, кто совершает действия, не эквивалентен тому, кто пожинает плоды своих поступков. Получается, что индивидуального «я» не существует, а, между тем, совершаемые человеком поступки все же влекут за собой кармические последствия при перевоплощении души.

Преодолеть эти противоречия буддистам так и не удалось. И не случайно учение о «не-душе» являлось объектом яростных нападков со стороны всех тех, кто не признавал теорию анатмавады. Из возражение против буддийского учения о «не-душе» сводилось к убийственному вопросу: «если никакой души нет, то что же тогда перерождается и переходит из жизни в жизнь?»

Основные направления и школы в буддизме

Уже при жизни Будды среди его сторонников наметились тенденции к расколу. Но их развитие сдерживалось притягательностью личности основателя и его неустанными призывами к единству. После смерти Будды разногласия усилились. Хотя для их преодоления созывались буддистские соборы, придти к согласию так и не удалось. Основная причина этого – растущие споры по поводу того, как и в каком ключе трактовать буддийское учение.

В начале нашей эры в буддизме возникают два основных направления, которым в дальнейшем суждено было стать ведущими во всей последующей его истории как в Индии, так и в целом ряде других стран Азии. Спустя некоторое время эти направления станут обозначать Хинаяной (малая Колесница) и Махаяной (Большая Колесница). Хинаяну называют еще южным буддизмом, поскольку она преобладает в основном в юго-восточных странах – на Цейлоне (Шри-Ланке), в Бирме, Таиланде, Лаосе и Камбодже; махаяна же считается северным буддизмом, так как она процветает к северу от Индии – в Непале, Тибете, Монголии, Китае, Корее и Японии.

Из-за того, что хинаяна предназначалась в основном для монахов, она не получила столь широкого распространения как махаяна. Последняя привлекала в свои ряды главным образом простых людей; монашеским обетам и постригу, которые в принципе не отвергались, здесь не придавалось столь важного значения, как в хинаяне.

Провозглашая наиболее действенным способом спасения уход из мира в монашескую общину, хинаяна заодно рекомендовала своим сторонникам достигать спасения, полагаясь исключительно на самих себя. В силу этого она со временем приобретала все более ярко выраженную индивидуалистическую окраску. Ее основным принципом стало правило: «Не ищи защиты у других, будь сам защитой себе».

Что касается махаяны, то ее важнейшее отличие от хинаяны заключалось в том, что она предлагала своим последователям более простой способ достижения нирваны, доступный не только монахам, но и простым людям.

«Настаивая на очищении внутренней жизни, махаянское учение не отталкивает внешний мир; ее принципы не являются аскетическими и эскапистическими. Махаянисты не чураются вступать в контакты с «пылью мирской»: их целью является реализация бодхи, поэтому они без страха бросаются в круговорот перерождений; они стремятся принести духовную пользу всем живым существам безотносительно к тому, враждебно или дружелюбно те относятся к ним самим»[29].

Место озабоченных лишь своим собственным спасением хинаянистских архатов в махаяне заняли Бодхисаттвы – подвижники, чем-то напоминающие христианских святых. Бодхисаттвы, как об этом говорится в одном раннем тексте махаяны, «не хотят только своей личной нирваны». Даже достигнув состояния Будды, они не спешат сделать последний шаг, а, напротив, принципиально отказываются входить в нирвану до тех пор, пока в мире еще остаются не освобожденные от уз сансары люди.

В махаяне концепция «пути к спасению» подверглась изменению в том отношении, что хинаянский индивидуалистический идеал сугубо личного спасения был объявлен эгоистическим и оказался замещенным альтруистическим идеалом спасения всего человечества.

В соответствии с этими изменившимися подходами меняется в махаяне и трактовка образа основателя учения. Для махаянистов Будда перестал быть тем реальным историческим лицом, каким он признавался в хинаяне, а стал рассматриваться как божественное существо. Из просто первого архата, каким Будда представал в хинаяне, он превратился в махаяне в великое окончательно и всецело пробужденное существо. В общинах, принадлежащих махаянистам, начинают воздвигаться статуи Будде, развивается поклонение ему как личному божеству. Исторический учитель буддизма, каким он изображался в хинаяне, превратился в махаяне в трансцендентного Будду, явившегося в мир для проповеднической деятельности. Будду постоянно окружают боги, словно им, а не людям предназначается его учение.

После разделения буддизма на хинаяну и махаяну в каждом из этих направлений в свою очередь образовалось по две школы. Хинаяна дала начало школам вайбхашиков и саутрантиков, а из махаяны вышли школы йогачар и мадхьямиков.

Вайбхашики (другое название этой школы – сервастивада) не только признавали реальное существование внешнего мира вне воспринимающего сознания, но и утверждали его полную адекватность миру, воспринятому живыми существами и включенному в их сознание в качестве объектной стороны их опыта. Схожих взглядов на реальное существование внешних объектов придерживались и саутрантики. Внешние объекты, по их мнению, должны существовать, ибо без объектов восприятия не может быть и самого восприятия.

Саутрантики утверждали, что у нас есть идеи и что с их помощью мы заключаем о существовании вещей.

Две школы махаяны (йогачару и мадхьямаку) роднило то, что они обе признавали иллюзией существование реального мира, хотя между ними

имелись расхождения относительно того, как следует трактовать природу духовного сознания. По существу в обоих этих школах идеалистическая точка зрения получила полное и окончательное признание, но характер идеализма, отстаиваемое каждой из этих школ, существенно различался.

Отрицая реальное существование материального мира, иогачарины не признавали зависимости сознания от внешних объектов и утверждали, что сознание (виджняна) – нечто самостоятельно существующее.

В свою очередь мадхьямики, считая мир «абсолютным ничто», чем-то «в высшей степени нереальным», переходили от отрицания внешних объектов к отрицанию реальности наших идей и всего духовного. За это противники мадхьямик в средневековой Индии относились к ним с крайним презрением, называя их сумасшедшим и обвиняя их в сведении всего познаваемого к «абсолютному ничто».

Основателем мадхьямаки и ее наиболее значимым мыслителем был философ Нагарджуна, живший, скорее всего, во второй половине II века до нашей эры. Он происходил из брахманского рода в Южной Индии. После какого-то не вполне ясного эпизода в его жизни, когда он легкомысленно предавался чувственным развлечениям, Нагарджуна перебрался на север, в знаменитый монастырь Ноланду и вскоре стал на много лет его настоятелем. В старости Нагарджуна возвращается в родные места, где специально для него царь возводит новый монастырь, получивший позднее название Нагарджунаконда (его развалины сохранились до наших дней).

Самая важная и одновременно самая трудная для понимания в учении Нагарджуны – его доктрина пустоты (шуньявада). В ней предпринимается попытка доказать «нереальность всего того, что кажется существующим или может быть почувствовано, о чем можно подумать или что можно представить». Пустыми, по мнению Нагарджуны, являются даже знаменитые формулы буддизма: карма, различение сансары и нирваны («Нет ничего, что отличало бы сансару от нирваны»), даже четыре благородные истины, возвещенные Буддой.

7. Ортодоксальные школы древнеиндийской мысли: шесть систем брахманизма

Сложившийся в начале нашей эры, а, возможно, и несколько раньше, способ классификации ортодоксальных школ предусматривал их включение в общую схему брахманизма в качестве одинаково действенных путей для достижения спасения. В соответствии с этой схемой они были подразделены на три группы (по две школы в каждой) и, как правило, рассматривались попарно: ньяя-вайшешика, санкхья-йога и миманса-веданта. Включаемые в одну из этих пар системы, хотя и использовали свои особые методы исследования, тем не менее, имели и целый ряд общих принципов, которые взаимно дополняли друг друга.

Формирование даршан происходило в различных центрах философской активности, как правило, бок о бок, параллельно. Основные идеи, в конечном

итоге составившие костяк этих систем, выдвигались и пропагандировались многими поколениями философов задолго до того, как они были кодифицированы в даршанах. Сам же процесс кристаллизации принципов, заложенных в их основание, а также оттачивания аргументации для разъяснения и совершенствования этих принципов продолжался и после того, как сложилась общепринятая схема шести систем.

Конечно, сводить историческое развитие ортодоксальной философии лишь к указанным системам было бы серьёзным упрощением. В классический период помимо шести даршан, наряду и рядом с ними, формируются и другие брахманистские учения. В конечном итоге из этой хаотической массы философских и религиозных учений постепенно выделяются и становятся более известными, чем другие, шесть даршан. Их авторам удалось собрать и представить в концентрированном виде те разрозненные, не до конца оформленные идеи, которые давно уже витали в воздухе и нуждались в систематизации.

Традиционно авторство даршан приписывают наиболее видным философам, которые, судя по всему, являлись не столько творцами этих систем, сколько мыслителями, придавшими им завершённые, отточенные формы. Именно в этом смысле следует трактовать те места в исторических обзорах индийской философии, где говорится о ньяе Готамы, вайшешике Канады, санхье Капилы, йоге Патанджали, пурва-мимансе Джаймини и веданте Бадараяны или Вьясы. Что касается их последователей, то среди них были не менее, а иногда и более значительные фигуры.

Шесть даршан согласны в двух существенных пунктах: во-первых, они обещают своим приверженцам достижение своего рода высшего блаженства – спасения, во-вторых, стремятся указать и ведущие к этой цели пути и средства. Последние, впрочем, неодинаковы в разных системах, не всегда одинаков и характер обещаемого блаженства. Но в каждой из шести систем философия рекомендуется не столько для достижения знания, сколько для выявления того способа поведения, следование которому должно помочь человеку обрести спасение.

Утверждая приверженность всего существующего страданию, все индийские ортодоксальные школы вслед за буддизмом ставят перед собой общую цель: указать своим последователям пути и средства преодоления страдания. Поэтому их философию отнюдь не следует сводить к пессимизму. Ни одно из философских или религиозных учений Индии, по словам Мирча Элиаде, не говорит о безысходности. «Сам факт жизни во времени, протяженность существования порождает страдание, но, в отличие от богов и животных, человеку дарована возможность преодолеть его. Вера в то, что есть средство обрести свободу, - вера, общая для всех философских и мистических течений Индии, не даёт развиться отчаянию и пессимизму: бытие действительно полно превратностей, но если человек узнал пути освобождения от них, он сумеет прекратить страдание»[\[30\]](#).

Ньяя и вайшешика

Эти философские учения возникли примерно в IV веке до нашей эры. Впоследствии они объединились в одну систему. Они настолько близки друг другу по содержанию исследуемых проблем и используемым методам, что обычно их рассматривают как части одного целого. По поводу их происхождения выдвигалось два предположения: о том, что они возникли как самостоятельные школы и впоследствии объединились в одну систему; или же о том, что они выделились в качестве независимых ветвей из какого-то первоначального учения, исследовавшего процесс познания. Сейчас практически невозможно установить, какая из этих догадок ближе к истине. Но не подлежит сомнению: сближению ньяйи и вайшешики способствовало то, что обе эти школы использовали немало общих аргументов и методов.

Бесспорно и другое: при всей их близости каждая из этих систем делает акцент на разных аспектах философского знания. В то время как ньая исследует процессы и методы рационального познания объектов, вайшешика развивает атомистическую теорию вещей, которую ньая принимает без особых возражений. Первая в большей мере представляет собой гносеологическую школу, а её приверженцы заняты в основном разработкой логических основ теории познания, вторая же является школой, тяготеющей к онтологическому осмыслению бытия, сосредотачивающейся на разработке космологических аспектов процесса познания. В центре внимания школы ньяйи – внутренний мир человека, другими словами, присущие познающему субъекту механизмы познания (восприятия, понятия, суждения и т.п.), в центре же заинтересованности школы вайшешики – внешний мир, т.е. то, что может быть отнесено к объекту познания (бытие и его составляющие).

Термин «ньяя», по мнению С. Радхакришнана, буквально означает то, посредством чего ум приходит к заключению; «ньяя» – эквивалентно аргументу. Аргументы бывают действительные и недействительные. Термин «ньяя» в обычном употреблении означает «верный» или «правильный», и ньая получает значение науки о правильном рассуждении [\[31\]](#).

Ньяя выросла на почве предшествующей ей и довольно популярной ещё в ведийскую эпоху практики философских диспутов. До появления ньяйи эти диспуты велись бессистемно, без чётко фиксируемых логических правил. Попытка урегулировать эту практику, превратив философские споры в науку дискуссии, и была предпринята мыслителями ньяйи. В этом плане их вклад в развитие философской мысли Индии можно сравнить с тем, что сделал в Древней Греции Аристотель. Подобно последнему основатель школы ньяйи А. Готама систематизировал принципы рассуждения, произвел анализ различных форм софизмов в доказательствах. Правда, в отличие от греческого философа, Готама при создании своей системы руководствовался религиозными соображениями. Его логика втиснута в индуистскую схему как средство спасения на том основании, что ясное мышление и логические рассуждения существенно способствуют достижению высшего блаженства. Так ньая,

являющаяся по существу системой аргументации, получила религиозное освящение.

Правда, если учесть, что в философии ньяйи это религиозное освящение не играет сколь-нибудь существенной роли, что и без учета его её аргументация выглядит вполне убедительной и достаточной, то можно предположить: ссылка на религию – не более чем удобный способ избежать обвинений в безбожии и отрицании значимости авторитета Вед.

Наиболее ранние из сутр ньяйи относятся к III в. до н. э., хотя кое-что из содержания "Ньяя-сутры" относится безусловно к нашей эре. Во всяком случае этот текст в течение многих веков подвергался переработкам и редактированию, а на основе его многочисленных комментариев возник целый ряд направлений индийской логики.

В отличие от ньяйи, представляющей собой учение о формах мышления (и его искажениях), вайшешика, развивавшая учение о категориях и атомистику, свою основную задачу усматривала в том, чтобы установить различия между всем, что противостоит нам во внешнем и внутреннем мире. Эта система получила свое название от слова «вишеша», что означает особенность.

Особую ценность этой системе придает разработанная ее последователями атомистическая теория. Согласно учению основателя школы Канады, мир состоит из неизменных, неделимых и вечных частиц, атомов. Атом означает предел делимости, ибо он не способен делиться на части. Если допустить предположение о бесконечной материи, тогда, по мнению Канады, она может сводиться на нет.

Хотя атомистическая теория вайшешики внешне напоминает атомистическое учение греческих материалистов Демокрита и Эпикура, между последними и вайшешикой практически мало общего. Согласно взглядам Демокрита, атомы имеют не качественные, а только количественные различия. Для Канады атомы различны по виду, каждый из них обладает своей отличительной особенностью. У Демокрита и Эпикура атомы по своей природе подвижны, а согласно Канаде, атомы должны считаться покоящимися. В отличие от механистической атомистики античных философов, в которой бог был изъят из мира, вайшешика оказалась окрашенной в спиритуалистические тона.

Санкхья и йога

Санкхья (счет, исчисление) – одна из наиболее влиятельных ортодоксальных систем. По вопросу о происхождении санкхьи, характере ее философской системы среди индологов уже почти полутора столетий не утихают споры. Из-за того, что ссылки на учение санкхьи встречаются в Упанишадах, что об этой школе сообщает Бхагавадгита, кое-кто из исследователей индийской философии заявляет о существовании двух видов санкхьи: эпической и классической. Главное отличие между ними состоит в том, что эпическая санкхья монистична и теистична, тогда как классическая санкхья дуалистична и нетеистична, а дух (пуруша) и материя (пракрити)

рассматриваются в ней как совершенно независимые и самостоятельные субстанции.

Согласно санкхье, существуют два исходных вида реальности: духовная субстанция (пуруша) и материальная субстанция (пракрити). Пуруша состоит из множества индивидуальных душ, в то время как пракрити – единая, вечная, всепроникающая материя. Пуруша абсолютно пассивна и бездеятельна, пракрити же постоянно изменяется, изменяется каждое мгновение.

Пракрити наделена способностью самодвижения и развития, но проявляет ее только в присутствии пуруши. Взаимодействие между постоянно изменяющейся пракрити и абсолютно пассивной пурушей в системе санкхья не объясняется и является наиболее слабым ее местом.

«Начало и конец эволюционного процесса в санкхье, – отмечает Ф.И. Щербатской, – также остаются необъяснимыми; предлагаемое объяснение представляется крайне слабым. Но сама идея вечной материи, которая никогда не пребывает в состоянии покоя, а все время переходит из одной формы в другую, безусловно является очень сильным местом всей системы и делает честь философам данной школы, так отчетливо сформулировавшим на столь раннем этапе истории человеческой мысли представление о вечно движущейся материи»[32].

С наступлением классической эпохи и появлением систематизированных трудов санкхьи и йоги расхождение между ними усилилось. И хотя основные теоретические положения обеих даршан остались достаточно схожими, практика их применения значительно нивелировала то, что эти системы объединяло. Стремление приверженцев санкхьи к умозрительным обоснованиям превращала их теории в далекие от жизни схоластические спекуляции. Йога же, напротив, все сильнее склонялась к эмпирическим исследованиям, психопрактике и выработке конкретного набора техник и методик, способных дать человеку власть над телом и сознанием. В итоге единственным путем к освобождению, согласно санкхье, становилось овладение метафизическим знанием, а в йоге – техника медитации. «Классическая йога, – замечает в этой связи Мирча Элиаде, – начинается там, где кончается санкхья. Патанджали не считал, что метафизическое знание само по себе сможет привести человека к освобождению. Знание, считал он, лишь готовит почву для завоевания свободы: последняя достигается путем практики аскезы и разных видов медитации... «Эмпирическое знание» включает в себя следующие понятия: метод, техника и практика. Нельзя ничего усвоить, не пройдя путь йогической практики: вот лейтмотив наставлений по йоге.... путь к свободе проходит через опыт»[33].

Как оригинальная философская система йога сложилась в начале II века до нашей эры благодаря трудам Шри Патанджали, важнейший из которых, «Йога-сутра», стал классическим руководством йогической школы. Патанджали подвел теоретическую базу под существовавшую уже до него йогическую практику, хотя главный интерес для него представляет не метафизическое теоретизирование, а практический мотив, заключающийся в том, чтобы

установить, каким образом спасение может быть достигнуто с помощью упорядоченной деятельности.

Из ортодоксальных систем йоге удалось приобрести наибольшую популярность среди широких слоев западного мира, усматривавших в ней средство гармоничного сочетания физических и духовных сторон человеческой жизнедеятельности. Йога используется и сейчас в западных странах для разработки различных методов поддержания жизнестойкости человеческого организма посредством тренинга тела и использования выработанных йогами физических процедур. Тысячи и тысячи людей в этих странах усматривают в йоге, прежде всего в выработанных ею упражнениях (позах, асанах), мощное средство для сохранения здоровья вплоть до глубокой старости. В то же время йога здесь давно уже стала объектом исследования со стороны врачей, психологов и психотерапевтов.

Швейцарский психоаналитик и психиатр, основатель аналитической психологии Карл Густав Юнг (1875-1961) в опубликованной им в феврале 1936 года в Калькутте статье «Йога и Запад» проанализировал историю проникновения йоги в западные страны. В этой статье Юнг писал: «Помимо притягательности всего нового и очарования полупонятного, есть еще немало причин тому, что к йоге стекаются поклонники. Прежде всего, она не только предлагает долгожданный путь, но также обладает непревзойденной по глубине философией. Кроме того, йога содержит в себе возможность получать контролируемый опыт и тем самым удовлетворяется страсть ученого к «фактам». Более того, глубокомысленность йоги, ее почтенный возраст, широта доктрины и метода, покрывающих все сферы жизни, – все это обещает неслыханные возможности, каковые не устают подчеркивать ее миссионеры.

Я не стану распространяться о том, что значит йога для Индии... Я могу говорить лишь о том, что она значит для Запада... Многие чисто физические процедуры йоги представляют собой также средство физиологической гигиены, намного превосходящее обычную гимнастику или дыхательные упражнения, так как йога представляет собой не просто механику, но имеет философское содержание. Тренируя различные части тела, йога соединяет их в единое целое, подключает их к сознанию и духу, как то с очевидностью следует из упражнений пранаямы, где прана – это и дыхание, и универсальная динамика космоса. Если любое деяние индивида является одновременно событием космическим, то «легкое» состояние тела (иннервация) сочетается с подъемом духа (всеобщая идея), и благодаря такому сочетанию рождается жизненное целое. Его никогда не произвести никакой «психотехнике», будь она даже самой что ни на есть научной. Практика йоги немислима – да и неэффективна – без тех идей, на которых она базируется. В ней удивительно совершенным образом сливаются воедино физическое и духовное [34].

Миманса и веданта

Эти две ортодоксальные школы настолько близки одна к другой, что веданту иногда называли уттара-мимансой (вышей, вторичной мимансой), а сама миманса получила наименование пурва, т.е. «первоначальная» веданта.

Основателем мимансы традиционно считается живший в IV в. до н.э. Джаймини, а ее важнейшим текстом является приписываемая ему «Миманса-сутра». Этот трактат состоит из 12 глав, в которых описываются различные виды жертвоприношений и правила их совершения, изложенные в ведах и брахманах. Разумеется, не все содержание «Миманса-сутры» можно отнести к философской тематике. По существу только первая из глав развивает философские идеи, рассматривая вопрос об источниках познания и истинности вед.

Помимо упомянутого трактата еще одним источником по мимансе является комментарий к работе Джаймини, написанный около III века до н.э. Шабарой. В дальнейшем традиции мимансы продолжали в VII-VIII вв. Кумарила Бхатт и Прабхакара.

Центральная проблема мимансы – ритуал, важнейшей частью которого является совершение жертвоприношений. Поскольку их выполнение рассматривается естественным этапом к достижению мудрости, то вполне логично предположить существование богов, для которых должны предназначаться эти обряды. Но здесь с основоположниками мимансы происходят прямо-таки странные вещи. Почти все они склоняются к чему-то такому, что, хотя и не называется открыто атеизмом, но по своему духу довольно близко к нему. Эту черту мимансы подмечали многие индологи. К примеру, С. Радхакришнан, рассматривая взгляды основоположника мимансы, отмечал: «Джаймини не столько отрицает бога, сколько игнорирует его. Никакая деталь ведийской религии не нуждается в содействии бога ... Нет достаточно всемогущего существа»^[35]. В том же духе интерпретируются взгляды ранних мимансаков и Ф.И. Щербатским: «Последователи мимансы были самыми ортодоксальными теологами древней брахманской религии жертвоприношения. Они питали антипатию к любому умозрению, которое не относилось к жертвоприношению ... В этой религии не было ни религиозных эмоций, ни нравственного возвышения; все основывалось на принципе: уплати брахману его долю, и ты будешь вознагражден ... Никакого бога-творца, никакого всеведущего существа, никаких святых, никакого мистицизма вообще – только мир, как он является нашим чувством, и ничего более»^[36].

В VI-XII вв. в мимансе все отчетливее начинает звучать идея спасения, непосредственно связываемая с тщательным выполнением предписаний вед. Позднейшие авторы этой системы постепенно протаскивают в нее идею бога. Это создает предпосылки для воздействия на нее веданты, с которой с этого времени миманса фактически сливается в единую систему.

Создателем веданты индийская традиция считает Бадараяну. Ему приписывают авторство «Веданта-сутры» (или «Брахма-сутры»), труда, в котором в сжатой, афористичной форме излагается содержание этой системы: мир никак не является производным от материальных сил; единственная

реальность – Брахман (абсолютное духовное начало); из последнего исходит «сущее» во всех своих формах.

В дальнейшем, как и в мимансе, в рамках веданты развилась комментаторская традиция, которую представляли крупнейшие ведантисты средневековья Шанкара (VIII-IX вв.), Рамануджа (XI в.) и Мадхва (XIII в.). Среди них Шанкаре принадлежит ведущее место, отчего его учение часто отождествляют со взглядами веданты в целом. В отличие от Бадараяны, сутры которого коротки и допускают множество различных толкований, Шанкара более последователен в обосновании своей точки зрения. Она у Шанкары – сугубо идеалистическая. В соответствии с системой Шанкары, которую обычно называют «недвойственной ведантой», «Брахман реален, мир нереален, душа – не что иное, как Брахман». У Шанкары мир – всего лишь майя: обманчивая видимость, иллюзия, когда человеку что-либо представляется существующим, не существуя на самом деле. Создается этот мир видимости Брахманом, высшей и единственной реальностью, одновременно являющейся материальной и движущей причиной мира. Правда, сам Брахман при этом остается незатронутым этой видимостью, ибо он не принадлежит к эмпирическому миру.

Для объяснения своей теории Шанкара прибегает к аналогии с фокусником и его трюками. Когда фокусник придает одной вещи видимость другой, зрители обманываются этим. Однако сам фокусник не обманывается. У Шанкары Брахман подобен великому фокуснику, который создает мир видимости в виде огромного многообразия «имен и форм». Люди ошибочно принимают видимость за реальность. Когда наше неведение устраняется познанием реальности, то человек уже не подвластен майе. Шанкара был основателем школы адвайта-веданты, то есть «недвойственной веданты», которая является самой известной системой ортодоксальной индийской философии. Ее важнейшая цель – оказать человеку помощь в постижении тождества его души с Брахманом и тем самым предоставить средство для освобождения от вещественного мира, который на самом деле является лишь иллюзией, видимостью (майей). Постигший философию данной школы адепт сознает что реален только Брахман и что его душа тождественна ему, а мир и индивидуальные души – всего лишь иллюзия. Обычный человек в силу неведения (авидья) принимает за чистую монету мысль о множественности мира, составной частью которого он в силу неведения считает и себя. Но освобождения достигает лишь тот, кто, избавившись от неведения, усваивает содержащиеся в веданте знания. Ради этого верующий должен установить контроль над своими чувствами и умом, отказаться от привязанности к объектам (поскольку все они – всего лишь порождения майи) и искренне стремиться к слиянию с божественным Брахманом.

Через несколько столетий после Шанкары учение веданты подверглось существенной трансформации, на этот раз в духе доктрины «относительной» адвайты (вишишты-адвайты). Создателем этой доктрины считают Рамануджу, который в отличие от Шанкары создал учение о реальности единичных душ и внешнего материального мира. У Шанкары бог безучастен к нуждам человека;

любить его бессмысленно. У Рамануджи же внешняя сила – личностный бог, с которым люди могут слиться через поклонение ему (бхакти). В его учении почитанию бога придается большое значение. Рамануджа резко критикует теорию Шанкары о том, что мир иллюзорен. У Рамануджи мир, созданный Брахманом, столь же чудесен и реален как и сам бог.

Короче говоря, по мнению Рамануджи к освобождению ведет путь богопочитания. Этот путь «предполагает постоянную медитацию, молитву и поклонение Богу. Медитация, предметом которой служит Бог, объект любви, сопровождается ежедневным совершением обрядов и ритуалов, устраняет неведение и уничтожает прошлую карму. Душа освобождается; она больше не перерождается; она сияет первоначальной чистотой ... Итак, если в недвойственной веданте Шанкары освобождение предполагает полное устранение человеческого «я», то у Рамануджи в его относительной веданте, признающей существование различий, освобожденное человеческое «я» живет в вечном общении с Богом»[\[37\]](#).

Еще одна версия веданты создается Мадхвой в XIII веке. Он был основателем школы, известной в истории индийской мысли как двайта-веданта (дуалистическая веданта). Его философия, хотя и имеет много общего со взглядами Рамануджи на действительность, тем не менее существенно отличается от теорий последнего. Мадхва проводит резкое разграничение между богом и индивидуальной душой, богом и материей, индивидуальной душой и материей, одной душой и другой, одной частью материи и другой ее частью. Бог, душа и мир у Мадхвы – три сущности, фундаментально отличающиеся друг от друга. Его философия двойственна, дуалистична.

Вплоть до настоящего времени веданта остается наиболее значимой системой индуизма. Все великие индийские ведантисты, прежде всего философы школы адвайта, создавали комментарии к трем классическим творениям, занимающим место в традиции веданты: к Бхагавадгите, упанишадом и Брахма-сутрам. Благодаря опубликованию комментариев к этим произведениям С. Радхакришнан признается величайшим представителем веданты в XX-XXI столетиях.

8. Современная индийская философия в компаративистской перспективе

В XX веке среди философских наук исключительно важную роль начинает выполнять дисциплина, за которой закрепляется название «сравнительной философии», или «философской компаративистики». В её рамках проводится сравнительное изучение и сопоставление разнообразных течений мысли Востока и Запада, а заодно ищутся пути и способы их сближения в мировом цивилизационном процессе. Предмет компаративистики – не только философские культуры великих цивилизаций, но и проблемы, связанные с выявлением сходства и различий между ними.

В историческом развитии компаративистики принято выделять несколько этапов. Наиболее значительные из них: 1) этап 20-60 гг. прошлого столетия, на

который приходится обновление, расширение базы и экспансия философской компаративистики, ее конституализация и глубокая концептуализация; 2) этап 70-80 гг. – время ее дальнейшей концептуализации, прояснения базовых понятий и перехода к целостным тематико-проблемным личностным сравнениям восточной и западной философии; 3) этап с 90 гг. XX века и по сей день – время пересмотра устоявшихся схем философской компаративистики, что напрямую связано с постмодернизмом, диалогом культур, проблемами толерантности, глобализмом и т.п., а также с поиском ориентиров в осознании мировой философии [38].

На первом из этих этапов создаются два мировых центра компаративистских исследований в Гавайском университете (США) и Нью-Дели (Индия). С конца 30-х годов XX в. в Гонолулу на Гавайях проходят конференции философов Востока и Запада. В дальнейшем они становятся регулярными и проводятся приблизительно раз в десять лет. Цель этих конференций – «выявить возможность развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада». В их работе принимают участие философы Америки, Европы и Азии, в том числе с 1995 г. философы из бывшего СССР.

С начала 90-х годов XX в. в России осуществляется широкомасштабный проект международных компаративистских исследований, результатом которого стало, во-первых, проведение в Санкт-Петербурге и Москве ряда научных конференций, в работе которых, помимо россиян, принимают участие и многие видные зарубежные ученые, во-вторых, издание сборников и учебных пособий по сравнительной философии [39].

Прослеживая эволюцию философской компаративистики, нельзя не обратить внимания на то, что в ней за приблизительно семь последних десятилетий сталкивались несколько подходов: западцентризм, востокоцентризм и, наконец, тенденция к восточно-западному синтезу посредством налаживания диалога культур Востока и Запада. М.Т.Степанянц, возглавляющая с 1980 г. сектор восточных философий Института философии РАН, по этому поводу замечает: «Первоначально компаративистика была довольно тесно связана с имперскими идеологическими запросами выявить и установить различия между «своими» и «чужими» мировоззренческими установками и духовными ценностями, дабы убедиться самим и доказать другим принципиальное превосходство западных идей над восточными. Постепенно в ней возростал подлинно академический интерес к культурам Востока, искреннее желание понять их и по возможности сделать доступными, открытыми для восприятия и понимания человеком западной культуры... Не будет вульгарной социологизацией признание того, что решающим объективным фактором в переменах, наблюдающихся в области философии, явилось крушение колониальной системы, обретение суверенитета ранее зависимых от метрополий народов, укрепление их экономической самостоятельности (по некоторым прогнозам, Китай и Индия в XXI в. выйдут на уровень мировых сверхдержав), активное участие в качестве

самостоятельных субъектов международной жизни. Все это не могло не сказаться на характере взаимоотношений между Востоком и Западом»[40].

Появление философской компаративистики привело к повышению интереса к духовным культурам Востока. Началось систематическое их сопоставление и сравнение с интеллектуальными традициями Запада. В этом плане подключение виднейших индийских мыслителей к компаративистским исследованиям было не случайным. Оно во многом определялось теми тесными связями, которые на протяжении нескольких веков существовали между Индией и английской метрополией вплоть до середины XX века, когда Индии удалось добиться государственной независимости. Эти связи, конечно, оказались далеко не простыми. Более того, они были полны острых противоречий и конфликтов.

С одной стороны, прогрессивные слои индийского общества сознавали, что благодаря связям с Англией у них появилась возможность приобщиться к передовой культуре Запада и ее достижениям. С другой стороны, они не могли не замечать, что от метрополии исходит тот дух колониального господства, от которого Индии предстоит избавиться ради достижения свободы и процветания страны.

Это противоречие усугублялось еще и тем, что многие деятели индийского национально-освободительного движения (известные писатели, ученые, философы и политические деятели), получив высшее образование в английских колледжах и университетах, приобрели стойкую привязанность к западной культуре. Но питая к последней нежные чувства, они в то же время на дух не переносили вопиющего расизма и культурного шовинизма, пронизывающего отношение английских колониальных властей к Индии.

В философской компаративистике прогрессивные мыслители Индии увидели средство, с помощью которого можно было вывести на новые рубежи отношения их страны с другими государствами, включая и Англию, добиться объединения усилий людей Востока и Запада в деле создания условий для лучшей, более гармоничной жизни всего человечества.

Первым значительным философом Индии, осознавшим важность сравнительных подходов при изучении национального наследия своей страны, оказался С. Радхакришнан. В приложении к I тому «Индийской философии», завершеному в 1922 году, он писал: «В настоящее время как на Востоке, так и на Западе стремятся к взаимопониманию, и ничто не является столь полезным в этом как сравнительное изучение». В то же время он предостерегал от «опасностей, присущих этому методу», ибо, по его словам, «взаимопонимание невозможно без взаимного уважения и порожденной им симпатии... Никто из тех, кто желает господствовать в области культуры или религии, будучи твердо убежден, что только они одни обладают всем светом, а остальные толпятся в темноте, не может быть надежным советчиком при сравнительном изучении».

Среди «опасностей», препятствующих достижению прогресса в области «сравнительного изучения» индийской культуры, Радхакришнан выделял две. Первая из них, по его мнению, исходит от тех западных ученых, которые «уверены, что западные нации во все времена обладали монополией на

действительную культуру и философское мышление». Они утверждают, что многие из достижений, которые непросвещенный человек ставит в заслугу Индии, на самом деле заимствованы из Греции. Вторая опасность, считал Радхакришнан, проистекает от тех «неумных критиков» из самой Индии, которые чувствуют ущемленной свою древнюю гордость, когда индийская мысль сравнивается с западной. «Они думают, что Индия, во всяком случае в вопросах философии и религии, намного превосходит Запад и что западная мысль выглядит скудной и примитивной при сравнении с индийской».

Двухтомная «индийская философия», завершенная С. Радхакришнаном в 1926г., помогла развеять убеждение, будто индийской философии как предмета для серьезного обсуждения просто не существует. В заключении ко II тому своего труда Радхакришнан заявил: «Британское правление дало Индии мир и безопасность, но этого одного еще не достаточно... Они (британцы – В.С.) пытались насаждать свою цивилизацию, которую, естественно, считали высшей, а это вызывало беспокойство у индийцев... Но Индия не питает никакой симпатии к этой политике культурного империализма... Однако будущее полно надежд. Если Индия добьется у себя свободы, то западный дух будет великой помощью индийскому уму...

Наша боязнь внешнего пропорциональна нашей собственной слабости и отсутствию веры в себя...

Отсутствие сотрудничества с западной культурой является мимолетным эпизодом, который был вызван неестественными обстоятельствами. Несмотря на это, встречаются попытки понять и оценить дух западной культуры. Если Индия усвоит ценные элементы западной цивилизации, то это будет только повторением аналогичных процессов, которые уже имели место в истории индийской мысли много раз»[\[41\]](#).

Конечно, главная цель Радхакришнана при создании «Индийской философии» состояла в основном в интерпретации национальной мысли своей страны. Сравнение ее с философией других стран, в том числе и с европейской, было тогда для него вторичной целью. И лишь в более поздних своих работах, прежде всего в вышедшем в 1939г. труде «Восточные религии и западная мысль», он использовал сравнительный метод более основательно. В данной работе он отстаивал мысль о том, что есть лишь одна вечная и универсальная философия, которую можно обнаружить во всех странах и культурах: у мудрецов уранишад и Будды, у Платона и Плотина, у Гиллея и Филона Александрийского, у Иисуса, св. Павла и у средневековых мусульманских мистиков. Именно этот дух, связывающий между собой континенты и объединяющий различные эпохи, считал Радхакришнан, может спасти Индию от бессмысленности современной культуры.

Не приходится удивляться тому, что в Индии Радхакришнана многие считают пионером компаративизма в своей стране. В год его смерти (1975) в сборнике «Индийская философия сегодня» публикуется статья Рамана «Возможна ли сравнительная философия?». В ней автор утверждал, что Радхакришнану больше, чем кому-либо другому, принадлежит заслуга в

использовании компаративистского подхода в интерпретации философских проблем [42].

Заслуги Радхакришнана в области компаративистских исследований были высоко оценены в 1959г. на третьей конференции философов Востока и Запада в Гонолулу, когда ему, а заодно и китайскому философу Ху Ши и японскому мыслителю Д. Т. Судзуки, были присвоены звания почетных докторов Гавайского университета.

Индийский вектор компаративистики наряду с Радхакришнаном представлял и его соратник П. Т. Раджу. В их совместных работах, опубликованных в 50-70гг. в Индии, Англии и США, философская и религиозная мысль Индии сравнивалась с философией Запада и Китая. Помимо этого Раджу издал и ряд самостоятельных книг по сравнительной философии. Некоторые из них вышли в свет при жизни Радхакришнана, а другие – уже после смерти последнего.

Оценивая вклад Раджу в современную компаративистику, А.С. Колесников отмечает: «Раджу увлечен идеей сравнения западной и индийской философии и считает, что следует сравнить происхождение, развитие и настоящее состояние как одной, так и другой, что поможет определить их будущее и основные обязанности... Но Раджу не утверждает превосходства той или иной философской традиции, ибо мир идет к единению традиций, когда каждая будет действовать в продолжение другой. Он утверждает об абсурдности проведения разграничительной линии между Востоком и Западом, между материализмом и гуманизмом, между современной наукой и присущей ей культурой и духовной жизнью с ее человеческим отношением»[43].

Еще в 1962 г. в своей книге «Введение в сравнительную философию» Раджу четко обозначил причины, приведшие по его мнению, к появлению такой «молодой науки», как компаративистика. «Она, - заявлял он, - не могла возникнуть до установления тесных контактов между различными традициями в философии. В настоящее время Восток и Запад вошли в контакт друг с другом в беспрецедентных масштабах и нуждаются в более глубоком понимании друг друга. Эта потребность является уже не вопросом интеллектуальной любознательности, а делом жизни»[44].

С тех пор, как были написаны эти строки, компаративистика изрядно «повзрослела». Она заняла свое достойное место в ряду гуманитарных наук. Кроме того, и Индия сегодня уже не та, какой она была в 1962 году. Она мощно развивается и стремительно модернизируется, входит во все более тесные контакты с другими странами. Последнее не может не сказаться на проводимых индийскими мыслителями компаративистских исследованиях. В них все чаще и все настойчивее начинают обсуждаться и дискутироваться следующие проблемы: 1) Место Индии и ее философии в нынешнем, стремительно глобализирующемся мире; 2) Поиск путей сближения индийской цивилизации с другими цивилизациями через установление набора духовных и моральных ценностей, единых для всех культур и социальных систем; 3)нахождение способов налаживания плодотворного диалога между Востоком и Западом

посредством выработки согласованной платформы поведения людей по отношению к проблемам, имеющим общечеловеческую значимость.

В ряду индийских философов, разрабатывающих на рубеже XX-XXI вв. компаративистскую тематику, важное место принадлежит Деби Прасад Чаттопадхья, который до недавнего времени возглавлял Индийский совет по философским исследованиям, являлся одновременно руководителем амбициозного 25-томного проекта «История науки, философии и культуры индийской цивилизации». Среди его последних работ, в которых затрагиваются проблемы философской компаративистики, следует назвать книги «Среда, эволюция и ценности. Исследования о человеке, обществе и науке» (1982), «Междисциплинарные исследования по науке, технике, философии и культуре» (1996). Д.П. Чаттопадхья, кстати, был участником VI конференции философов Востока и Запада в Гонолулу (лето 1989г.).

В работах этого индийского философа важнейшее место занимает обсуждение проблемы универсалий, которая у него предстает как вопрос об основаниях культуры. «Проблема универсалий, – считает М. Степанянц, – ставится Д.П. Чаттопадхья в контексте полемика по вопросу о процессе-развитии и путях его реализации. Понятно, что для бывших колониальных стран (включая сюда и Индию – В.С.) именно эта проблема является жизненно важной: как, обретя политический суверенитет, преодолеть вековую социально-экономическую отсталость и обеспечить уровень жизни, соответствующий современным требованиям?»[45].

Как и Чаттопадхья, другие видные философы современной Индии сегодня озабочены идеей культивирования среди соотечественников тех общечеловеческих ценностей, которые, по их мнению, позволяют индийцам войти в общую семью народов мира в качестве ее полноправного участника. При этом индийская культура не должна утратить своих формировавшихся веками национальных традиций, хотя ей и придется пересмотреть многие прежние стойкие мифы и предрассудки.

О необходимости бережного отношения к универсальным моральным ценностям, являющимся «одной из важных составляющих индийского морального мышления», рассуждает Ромеш Чандра Прадхан в своей статье «Моральные ценности в поликультурном контексте: индийский подход» (Эта статья была опубликована в материалах Первой московской международной конференции по сравнительной философии, прошедшей в июне 2002 года). По словам Прадхана «мы можем рассуждать об общечеловеческих моральных ценностях независимо от политических, географических и этнических факторов, разделяющих людей. Такие ценности, как справедливость, равенство, честность, единство человечества и братство, превосходят все культурные различия, поэтому их можно назвать вечными». Эти ценности он, в частности, усматривает в «индийской философской системе веданты», в идее «глубинного единства человечества» Шри Ауробиндо.

«Культуры, – заявляет Прадхан, – могут меняться, но ценности, особенно основные, в большей или меньшей степени остаются неизменными. Они

составляют фундамент, на котором покоится будущее человеческой цивилизации...

Различие между западными и не западными культурами основано не столько на разнице в целях, которые они преследуют, сколько на различии в способах жизнедеятельности и достижения своих целей. Культурные различия – это различия в стиле, т.е. скорее расхождения по форме, чем по содержанию. Как только мы устраним эти поверхностные несоответствия, мы сможем обнаружить единство культур...»

Китайская философия

1. Место и роль философии в китайской цивилизации

Как и для многих других народов, для китайцев свойственно стремление утвердить представление о необычной, чуть ли не баснословной древности своей культуры. По традиции историю своей страны они начинают с преданий о легендарных древних правителях. В Китае издавна существовало несколько версий этих преданий. В каждой из них фигурируют различные имена вождей династии Ся. Хотя до сих пор не обнаружено каких-либо доказательств исторического существования этой династии, тем не менее некоторые историки не исключают возможности, что когда-нибудь она будет подтверждена археологическими находками.

Существование династии Шан (1600-1050 гг. до н.э.) до недавнего времени удостоверялось в основном ссылками на «Исторические записки» китайского историка Сыма Цяня (145-86 гг. до н.э.). Поскольку этот труд на протяжении 2 тысяч лет оставался почти единственным источником сведений об эпохе Шан, некоторые исследователи стали высказывать предположение, не является ли династия Шан столь же легендарной, как и династия Ся. Однако проводимые с 1928 года археологические раскопки в Аньяне, последней столице Шан (с 1300 по 1050 г. до н.э.), подтвердили историческую достоверность свидетельств Сыма Цяня. По обнаруженным там находкам, прежде всего по надписям на лопатках быков и панцирях черепах, можно с уверенностью утверждать, что период Шан – уже вполне историческая эпоха, которая характеризуется появлением городских центров, наличием военной аристократии, возникновением царств и началом письменности.

Эпоха Шан – время серьезных преобразований в истории Китая, в ходе которых свершился переход от преемственности к собственно истории, от доисторического периода к цивилизации. Эта эпоха отмечена развитием металлургии, в частности техники отливки бронзовых изделий. Бронза, символизирующая царскую власть, относилась к священным металлам и использовалась для отливки оружия, ритуальных сосудов, элементов колесниц и упряжи. В государстве Шан она была металлом войны и жертвоприношений. Бронзовые сосуды являлись неотъемлемой частью культа предков, которым поклонялись правители. В процессе пиршеств, сопровождаемых музыкой, совершались приношения в виде вина, мяса и круп. Обычно подобные обряды

начинались после гаданий и были связаны с церемонией жертвоприношения скота.

Появление письменности, восходящее в Китае ко II тысячелетию до н.э, в историческом плане самое значимое достижение эпохи Шан. По сохранившимся от этого времени надписям мы сегодня можем судить об именах правителей и годах их царствования.

В эпоху Шан зарождаются некоторые идеи, которым в дальнейшем суждено будет оказывать все возрастающее воздействие на ход развития китайской мысли. Идеи эти не были еще четко оформлены. К тому же они имели главным образом религиозно-мифологическую, а отнюдь не философскую направленность. Но в них уже угадываются очертания тем, которые станут более детально и основательно обсуждаться, когда в стране появятся философские школы.

«Несмотря на лакуны, главные черты религии эпохи Шан поддаются расшифровке, – считает румынский философ Мирча Элиаде (1907-1986), – Не вызывает сомнений важнейшая роль бога Неба и культа предков. Сложность жертвенной системы (связанной с религиозным календарем) и техники предсказаний обуславливала существование класса профессионалов – «знатоков сакрального», прорицателей, жрецов и шаманов. И, наконец, иконография раскрывает перед нами символику, одновременно космологическую и сотериологическую, пока еще недостаточно проясненную, но по всей вероятности, предвосхищающую основные религиозные концепции классического Китая»[\[46\]](#).

Следующая за Шан эпоха Чжоу (1050-221 г. до н.э.) стала не только временем зарождения философской мысли Китая, но и ее золотым веком. Впрочем, это случилось не сразу. Прежде чем появились первые философы и их школы, минула почти половина срока, отведенного историей династии Чжоу. Земли племени Чжоу примыкали с запада к царству Шан. С последним у чжоусцев издавна были непростые отношения: дружба то и дело сменялась враждой. Постепенно наращивая натиск на соседей, чжоусцам, наконец, удалось нанести им решающее поражение. В 1050 г. до н.э. предводитель Чжоу князь У-ван в битве при Муе разбил войска шанского царя, а затем, объявив, что его правление ниспослано Небом, основал новую династию со столицей в Сиани.

В своем воззвании, сохранившемся в «Шуцзине», князь Чжоу оправдывал мятеж против царя повелением Неба, поручившим ему покончить с развращенной и ненавидимой всеми властью. В воззвании говорилось, что шанский царь «не уважал законов, навлекая бедствия на народ, предаваясь пьянству и разврату, не поддерживал храмов своих предков и не приносил им жертвы. И поэтому Небо повелело уничтожить его».

Это – первое упоминание знаменитой доктрины «Небесного мандата» (тянь-линь), которой в дальнейшем будет суждено играть значительную роль в династийной истории Китая. В соответствии с этой доктриной целый ряд мыслителей неоднократно пытался обосновать падение одной и воцарение вместо нее другой династии. Дескать, передачей власти в Поднебесной

распоряжается Небо, и правитель, не следующий его предписаниям, становится узурпатором трона и утрачивает небесное благорасположение. В результате мандат власти передается в руки новой, угодной богам династии.

В истории Китая Чжоу – самая протяженная во времени династия. Придя к власти, Чжоу заняло западные территории Шан в провинции Шэньси. Отсюда и первоначальное название династии – Западное Чжоу. В 771 г. до н.э. столица была перенесена на восток, в Хэнань. И с тех пор династия правила уже под именем Восточного Чжоу.

Первоначально правителям Чжоу удавалось поддерживать в стране состояние стабильности и порядка. Этому способствовал значительно увеличенный штат чиновников, в обязанности которых входило следить за исполнением обрядов, земледелием и общественными работами.

Этот отлаженный механизм управления стал давать сбои уже в конце эпохи Западного Чжоу. Но своего апогея кризис достиг в период Восточного Чжоу (прибл. 770-221 гг. до н.э.), когда начались затяжные междоусобные войны между удельными княжествами. Ситуация осложнялась не только вследствие смут и мятежей знати, отказывающейся подчиняться ослабевшей власти чжоуского дома, но и по причине нараставшего сопротивления народа практике введения всё более обременительных налогов.

В китайской историографии эпоха усиления самостоятельности регионов обозначается как период «чунь цю» («Весны и осени», 770-475 гг. до н.э., – в соответствии с одноименным названием исторической хроники, в которой повествуется об этом периоде). Последние же два с половиной столетия в истории Чжоу (475-221 гг. до н.э.), когда, воспользовавшись ослаблением центральной власти, княжества окончательно обособляются и начинают ожесточенно воевать друг с другом, китайцы назовут периодом «борющихся царств».

На период Восточного Чжоу приходится зарождение и расцвет основных философских школ Древнего Китая. К концу этого периода в стране уже существовало так много течений мысли, что китайцы говорят о них, как о «ста школах». Разумеется, это явное преувеличение. Уже упоминавшийся ханьский историк Сыма Цянь, классифицируя эти школы, цитировал сочинение своего отца Сыма Тяня, в котором особое внимание акцентировано на шести главных философских школах, сыгравших определяющую роль в истории древнекитайской мысли.

Первая школа – «инь-ян цзя» – школа натурфилософов. Она получила свое название от принципов инь и ян, которые в китайской мысли считаются двумя главными принципами космологии.

Инь – женское начало, ян – мужское. Как считают китайцы, все космические явления есть результат взаимодействия и комбинаций инь и ян.

Вторая школа – «жу цзя», или «школа ученых». В западной литературе эта школа известна как конфуцианская, но иероглиф жу дословно означает «образованный человек», «ученый». Таким образом, западное название отчасти вводит в заблуждение, ибо упускает тот смысл, что последователи этой школы являются не только мыслителями, но и учеными. Они, прежде всего, были

учителями древней классики и, тем самым, наследниками древнего культурного достояния. Конфуций, несомненно, является лидирующей фигурой этой школы, и с полным правом может считаться ее основателем.

Третья школа – «мо цзя», или моистская школа. Она отличалась сплоченной организацией и суровой дисциплиной под руководством Мо-цзы. Ее последователи действительно сами называли себя моистами. Название этой школы, в отличие от некоторых других, не было введено Сыма Танем.

Четвертая школа – «мин цзя», или «школа имен». Ее последователей интересовали различия и связь между тем, что они называли «именами» и «фактами».

Пятая школа – «фа цзя», или легистская. Иероглиф фа означает «правило», «закон». Школа берет начало от государственных деятелей, утверждавших, что хорошее управление должно быть основано на утвержденном кодексе законов, а не на тех нравственных нормах, о которых говорили ученые.

Шестая школа – «дао-дэ цзя», или «школа Пути и благой силы». В основе метафизики ее последователей лежало понятие не-бытия (Дао или Путь) и его концентрации в индивиде в качестве естественной добродетели человека (дэ). Термин переводится, как «добродетель», но лучше передавать его как «сила», которая сокрыта в любой единичной вещи. Школа, называемая Сыма Танем «Дао-дэ», позднее получила известность просто, как «Дао-цзя», а в западной литературе – как даосская [47].

Начальный период развития китайской мысли стал одновременно и её непреходящей классикой, своего рода эталоном, на который с этих пор ориентировались все последующие поколения философов. В VI-III вв. до н.э. философия в Китае столь мощно заявила о себе, что в дальнейшем достигнутый ею уровень мышления так никогда ею и не был превзойдён. Сформированные в Восточном Чжоу методологические принципы и нормы в конечном итоге оказались базовыми и определяющими для всего китайского мирозерцания. На лидирующие позиции среди философских школ тогда выдвигается конфуцианство, остальным же школам приходится самоопределяться через своё отношение к нему.

Из-за того, что конфуцианство отныне стало основной составляющей китайской цивилизации, последнюю нередко называют ещё конфуцианской. Хотя, как считает С. Хантингтон, эта цивилизация – нечто большее, чем учение Конфуция, и не ограничивается также Китаем, как политической целостностью [48].

В конце III века до н.э. в политической жизни Китая тенденция к объединению страны стала брать верх над хаосом и раздробленностью. Тогда в истории Китая наступает резкий перелом: к власти приходит первая имперская династия. В 221 г. до н.э. правитель царства Цинь одерживает верх над своими противниками из соседних царств, ликвидирует княжеские уделы и присваивает себе титул Ши-хуанди («Первый император»), благодаря чему он войдет в историю под именем Цинь Ши-хуанди. Правление династии Цинь будет недолговечным (221-206 гг. до н.э.). Её основатель скончался в 210 г., а

вскоре создания им империя стала сотрясаться от восстаний, приведших в конечном итоге ее к гибели.

И тем не менее установленная этой династией модель имперского правления станет эталоном для всех последующих династий Китая. Последняя из них, маньчжурская династия Цин будет низвергнута буржуазной революцией 1911 года. С 221 г. до н.э., на протяжении двух с лишним тысяч лет, китайцы жили под единым управлением. Исключение составляют лишь периоды, которые сами китайцы считали «смутными». За это время Китай неоднократно оказывался на грани полного распада, но всякий раз идея единой, сильной власти одерживала верх над центробежными стремлениями и спасала империю.

Правление Цинь Ши-хуанди было отмечено разительными контрастами. При нем империя разделяется на округа, управляемые назначаемыми сверху чиновниками. Для облегчения передвижения войск строятся дороги, общая сеть которых достигает 8 тыс. км. Издаются законы, упрощаются системы письменности, а единицы измерения унифицируются.

Именно тогда было сооружено около 750 км Великой Китайской стены, призванной защищать страну от «варваров» северной территории. От этой стены, доходившей в период правления Цинь на западе до пределов современной Внутренней Монголии, к настоящему времени сохранилось лишь несколько возведенных в ту эпоху участков, большая часть которых находится в провинции Ниния. Эта стена на границе отныне воспринималась как символический барьер между двумя мирами: китайским и некитайским.

Первый император Китая отличался весьма сложным и неуравновешенным характером. Мания величия и необузданное тщеславие сочетались в нем с невероятной жестокостью. При необходимости он умело входил в доверие к тем, на чью помощь рассчитывал, и без всякого сожаления расправлялся с ними, если подозревал в нелояльности или переставал в них нуждаться.

В своих «Исторических записках» Сыма Цянь дал Цинь Ши-хуанди такую нелестную характеристику: «Правитель Цинь был человеком с большими глазами и грудью хищной птицы. Он не отличался добротой. У него был голос шакала и сердце тигра и волка одновременно. Когда Ши-хуанди попадал в затруднительное положение, он с легкостью подчинялся другим. Но если добивался своего, он так же легко мог раздавить человека».

Перенеся свою столицу в Сяньян, Цинь Ши-хуанди распорядился о строительстве здесь нескольких дворцов и резиденций. По приказу императора ему еще при жизни был возведен мавзолей, окруженный погребальным парком. Тысячи людей, приговоренных к принудительным работам, участвовали в его строительстве. Огромный курган, возвышающийся над мавзолеем, символизирует центр державы. Построенный невдалеке храм сооружался уже не в память о предках, как это было принято прежде, а в честь самого правителя.

Не оказалась забытой и армия, с помощью которой императору удалось «объединить Поднебесную». В ходе раскопок, проводимых в Сяньяне с 1976 года, были обнаружены тысячи терракотовых фигур воинов, выстроенных в 11

рядов. Это глиняное «войско теней» со штабом, колесницами и конницей, представлявшее копию прославленной армии, видимо, предназначалось для охраны в загробном мире покоя своего полководца [49].

При династии Цинь философия с ее многовековым наследием подверглась тяжелому испытанию. За несколько лет до смерти императора возглавлявший его администрацию легист Ли Сы подал Цинь Ши-хуанди доклад, в котором ради недопущения «раздробленности и смуты» предлагал обратить внимание на тех, «кто своими учениями поощряют других и отрицают законы и наставления». Затем он дал следующий суровый совет: «Все исторические летописи, за исключением циньских, все сочетания «ста школ» и другие книги, за исключением хранящихся у государственных ученых чиновников и книг по медицине, фармакологии, гаданию, сельскому хозяйству и лесоводству, должны быть доставлены в управы и сожжены. Те, кто хотят учиться, должны приглашать в наставники чиновников».

Вняв этому совету, император распорядился воплотить его в жизнь. Деятельность философских школ, за исключением легистской, была запрещена. Сочинения «ста школ» подлежали изъятию и уничтожению. Книги по медицине и другим «практическим» наукам потому избежали этой части, что представляли собой, на взгляд императора, литературу, не затрагивающую официальную идеологию и в силу этого неспособную-де нанести ущерб политическому единству страны. Плодами этой «первой культурной революции», как назовут ее китайские историки XX века, воспользовались лишь ее инициаторы – легисты.

Основной удар обрушился на конфуцианцев, которых власть не без оснований, подозревала в нелояльности, поскольку те требовали управлять страной гуманными методами, в строгом соответствии с древними традициями и обычаями. По распоряжению имперских властей конфуцианские книги сжигались, сторонников доктрины «первого учителя» направляли на строительство Великой стены, бросали в застенки или приговаривали к смерти. Подлинной катастрофы удалось избежать лишь потому, что правление Цинь Ши-хуанди оказалось недолговечным, в силу чего его замысел не был полностью реализован. Нашлись и смелые люди, которые, рискуя жизнью, сумели спасти часть рукописей в разгар преследований. Сохранению культурного наследия прошлого «помогла» и известного рода непоследовательность императорского двора, распорядившегося о сохранении сочинений «опальных» школ в государственных хранилищах.

Неимоверная жестокость, с которой династия Цинь шла к своей цели, обусловила ее быстрый крах. На смену ей вскоре после нескольких лет междоусобиц пришла имперская династия Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.). Как и ее предшественница, она вела захватнические войны, в ходе которых границы государства были значительно расширены. При ней в империю входила большая часть нынешнего Китая.

В глазах последующих поколений китайцев ханьская империя считается «образцовой»: она-де правила настолько хорошо, что стала для них олицетворением величия национальной древности их страны, ее политического

и духовного могущества. Об этом красноречиво свидетельствует факт использования названия ханьской династии во многих этнологических терминах, отражающих национальное самоосознание китайцев, начиная с этнонима хань жэнь – «люди Хань»

Расцвет династии Хань пришелся на время правления императора У-ди (140-87 гг. до н.э.). При нем империя успешно вела борьбу с кочевниками, одновременно расширяя свои границы по всем направлениям – от Центральной Азии до территории нынешних Кореи и Вьетнама. В 101 г. до н.э. отряды китайской кавалерии захватили Фергану, лежащую на перекрестке путей между Востоком и Западом. Ханьские войска оказались на пороге стран, населенных неизвестными народами. Впервые в своей истории Китай вступил в контакт с окраинами римского мира и с Индией, что, с одной стороны, облегчило проникновение буддизма в Китай, а, с другой, способствовало налаживанию торгово-экономических связей с Римом. Именно в это время была проторена караванная дорога из Китая в страны Средней и Передней Азии.

По этой дороге, названной Великим шелковым путем, китайские купцы отныне будут пересекать обширные пространства, доставляя римлянам изготовленные умельцами из Поднебесной товары. Правда, до «вечного города» они, скорее всего, не добирались, продавая шелк перекупщикам, отчего римляне в это время говорили о китайцах, как о народе, который «известен им по тканям, а не по лицам».

При династии Хань в Китае установился период относительной внутренней стабильности. Конечно, и в это время случались мятежи. К примеру, в 9 г. н.э., воспользовавшись ослаблением режима Западной Хань, член знатной семьи Ван Ман совершает дворцовый переворот. Однако династии Хань, которой пришлось покинуть столицу империи Чанъань, вскоре, в 25 г. удается вернуть бразды правления в свои руки. Возникает Поздняя (Восточная) Хань со столицей в Лояне, а вслед за этим восстанавливается и ее контроль над всей территорией империи.

Гораздо большая опасность для ханьского режима вырисовалась за несколько десятилетий до его крушения. Первый тревожный сигнал прозвучал в 184 г. н.э., когда империю охватило мощное народное восстание «красных повязок». Его вожди, вдохновляемые идеями даосизма, объявили о том, что боги облекли их миссией сместить Хань и утвердить в обществе такой порядок, при котором бы «каждый имел то, в чем он нуждается, а не умирал от голода и холода». К этому времени имперская армия была дезорганизована. Поэтому наместникам в провинциях пришлось для борьбы с восставшими собирать собственные ополчения. Они-то и нанесли поражение «красным повязкам». Но когда страсти улеглись, пришла новая беда: вспыхнула вооруженная борьба между провинциями, которая, в конце концов, и привела к развалу династии.

Для достижения внутренней стабильности ханьскому режиму пришлось приложить немало усилий, особенно если учесть, что от рухнувшей империи Цинь ему досталось тяжелое наследие. Прежде всего, необходимо было установить равновесие между внутренней и внешней политикой. Эту задачу нельзя было решить, не выяснив причин стремительного падения

предшествовавшей династии. Почему это случилось? Что надо сделать, чтобы подобное не постигало и династию Хань?

На первых порах в случившемся винили легистов, полагая, что их дурные советы и чрезмерный акцент на силовые методы правления обернулись в конечном итоге коллапсом политической системы. А отсюда вытекал казавшийся естественным вывод: для нормализации ситуации, дескать, достаточно простой смены идеологических ориентиров, т.е. замены жестких легистских методов правления более умеренными, даосскими. Не удивительно, что даосская доктрина «управления на основе недеяния» многим вначале представлялась наиболее приемлемой. Ведь с ее помощью можно было утихомирить страсти и смягчить последствия от проводимой при Цинь политики опоры на грубую силу. По совету даосов первые ханьские правители сократили поборы и уменьшили налоговое бремя, смягчили наказания, приступили к восстановлению экономики.

Однако вскоре стало очевидно, что даосская доктрина не удовлетворяет запросам времени. В лучшем случае она способна была научить тому, чего не следует делать. Но она оказалась не способной дать позитивную программу по укреплению режима.

Новую программу предложил Дун Чжуншу (179-104 гг. до н.э.), выдающийся знаток конфуцианских текстов, в обязанность которого при дворе императора У-ди входило объяснение и интерпретация классических сочинений различных школ, в первую очередь – конфуцианской. Видимо, с этим почетным «поручением» он справился настолько успешно, что заслужил почетное прозвище «Конфуция эпохи Хань».

Дун Чжуншу в огромной степени содействовал превращению конфуцианства в ортодоксальную идеологию ханьского режима. Для стабилизации ситуации в империи он рекомендовал двору из ста школ выбрать одну (а именно – конфуцианскую) и сделать ее государственной доктриной, а всем остальным – разрешить преподавание в частном порядке.

Это не было простой сменой идеологических приоритетов. Заняв место легизма в официальной идеологии, ханьское конфуцианство избрало принципиально иной подход к другим философским школам — не как к противникам, а как к своим союзникам и партнерам. Благодаря этому арсенал идей, используемых имперским режимом, значительно расширился. Начался процесс интенсивного сближения конфуцианства с даосизмом, школой инь-ян и частично даже с отодвинутым от государственной кормушки легизмом (у последнего конфуцианцы восприняли идею государственного насилия, облаченную, правда, в одежды конфуцианских морально-этических норм).

В итоге в эпоху Хань было создано новое, или ханьское ортодоксальное конфуцианство, обретшее черты всеобъемлющей, во многом эклектической системы.

В эпоху Хань начала складываться и знаменитая экзаменационная система подготовки и отбора кандидатов на замещение чиновничьих должностей различного ранга (кэ цзюй). Инициатором введения этой системы – важнейшего социально-идеологического института китайского государства,

функционировавшего вплоть до начала XX века, стал всё тот же Дун Чжуншу. Им была предложена идея использования конфуцианских текстов в качестве основы системы образования и государственных экзаменов для получения учёных степеней и официальных должностей.

Всякий, кто принимал участие в конкурсе на должность государственного чиновника, предварительно должен был выдержать строгий (письменный) экзамен, в ходе которого надо было продемонстрировать, насколько ему удалось освоить учение Конфуция с его моралью и политической философией.

В целом ханьская эпоха выступает заключительным этапом национальной древности и временем окончательного сложения базисных основ имперской государственности.

Осуществленная при династии Хань детальная разработка системы экзаменов, наряду со сложной конструкцией административной иерархии, по мнению И. Каменаровича составляет основной вклад этого исторического периода в образование китайской цивилизации, чьи доминирующие черты дошли до нашей эпохи. Эти две черты (экзамены и администрация) явились, к тому же, образцом для всего Дальнего Востока, как и для других регионов [50].

В эпоху Хань некоторые процветавшие при Чжоу философские школы перестали существовать, а их идеи впитали в себя конфуцианство и даосизм, ставшие доминирующими идеологиями и интегрировавшие теоретические достижения других школ.

После гибели ханьской империи в истории Китая наступает период раздробленности (221-589), который в китаеведческих работах стандартно определяется, как эпоха раннего средневековья. Китайские историки называют этот период «веками мрака» или, по-другому, эпохой трёх царств и шести династий. Из-за междоусобных распрей Китай в это время оказывается легкой добычей для чужеземных завоевателей, прежде всего тобийцев (сяньбийцев) и гуннов (сюнну). Собственно китайской государственности тогда удалось уцелеть лишь в районе к югу от реки Янцзы, который и становится на этот раз главным центром национальной культуры.

Тем не менее, в культурном плане это время было во многом плодотворным. На IV-VI вв. приходится расцвет буддизма и даосизма. Их возвышение особенно заметно на фоне временного упадка конфуцианства. Даосизм стимулирует развитие алхимии и медицины, а вместе с буддизмом в Китай из Индии проникают математические и астрономические знания

Династии Суй (589-617) и Тан (618-906) вновь вернули Китаю единство и политическое могущество. В культурном аспекте правление Тан стало «золотым веком», сравнимым разве что с периодом Хань, а в некоторых отношениях даже и превосходящим его. При династии Тан конфуцианство восстанавливает свой статус официального государственного учения, утраченный им в годы великой смуты. В 622 г. возрождается экзаменационная система отбора чиновников на должностные посты, в которой, как и во времена ханьской династии, конфуцианству отводится ведущая роль. В 628 г. по приказу императора Тай-цзуна сооружается храм Конфуция, а вслед за этим составляются комментарии к текстам конфуцианской традиции.

В эпоху Тан в китайском буддизме оформляется такая его наиболее влиятельная национальная школа, как Чань, в которой буддистские идеи дополняются и тесно переплетаются с даосскими. Танский буддизм становится фактически чуть ли не государственной религией. Его исповедуют почти вся правящая верхушка во главе с императором и миллионы простых людей.

Вслед за крушением династии Тан и последовавшими за этим 50 «смутными годами» к власти приходит династия Сун (960-1279). Её основателю Чжао Куан-инь пришлось идти на уступки. «Оказалось невозможным сохранить политическую власть династии Тан в прежних масштабах. Если танские императоры принимали послов с дарами из дальних стран, то сунский Китай сам был вынужден платить всё большую дань набиравшему силу воинственному киданьскому государству Ляо» [51].

Сунская династия в военном отношении уступала предшественникам – Хань и Тан. Ей постоянно угрожали «варвары» с севера и с северо-запада. Когда столица империи г. Кайфэн была захвачена, северо-восточным тунгусским племенем пришлось переносить в Ханчжоу, к югу от Янцзы. Этот перенос столицы ознаменовал собой разделение эпохи правления сунской династии на два периода: Северная Сун (960-1126) и Южная Сун (1127-1279). В 1126 году император династии оказался в плену на севере, из-за чего его брату не осталось ничего иного, как удовлетвориться правлением лишь одной из двух частей распавшейся империи, которая под именем Южной Сун стала считаться наследницей некогда единой династии.

Сунской империи удалось добиться в области культуры результатов гораздо более значительных, чем те, которыми были отмечены предшествовавшие эпохи. К примеру, задолго до этого, приблизительно в первые два столетия н.э., в Китае был открыт секрет изготовления бумаги. Но её использование на практике долгое время сдерживалось отсутствием эффективного способа размножения печатной продукции. И лишь после того, как в сунскую эпоху было изобретено книгопечатание, в Китае началось бурное развитие книжного дела, возникла широкая сеть книгоиздательств, книжных лавок и библиотек.

Начало книгопечатанию положил ремесленник Би Шэн, придумавший в начале XI века способ закрепления иероглифов в подвижных наборных шрифтах. Собственно говоря, книгопечатание с помощью резных досок, на которых гравировались иероглифы, было искусством ксилографии. Суть этого способа печатания состояла в том, что на деревянные доски с выпуклой резьбой наносилась краска или тушь, и эти доски плотно прижимали к бумаге. Благодаря такой технологии обеспечивалось очень быстрое распространение множества текстов. Ее внедрение привело к удешевлению книжной продукции, к появлению принципиально иного (в отличие от древнего свитка) типа сброшюрованной книги, а в результате – и к росту грамотности. Впоследствии, считает И. Камерович, «европейские миссионеры позаимствовали эту технологию, которую Европа без всякого стыда приписала Гуттенбергу» [52].

В XI столетии даосские алхимики, пытаясь найти «эликсир бессмертия», в ходе своих экспериментов с красками, сплавами и другими материалами

изобрели порох, который в том же столетии начал применяться для начинки гранат и мин. В Европе же порох стал известен с 1265 г.

Наконец, в китайской книге, относящейся к тому же XI веку, содержится первое упоминание о морском компасе. Он «представлял собой железный ковшик на четырёхугольном основании (символ двухмерной земли), ручка которого в отличие от стрелки современного компаса показывала на юг, где находился источник благодатной силы ян, дарующей жизнь, приносящий в мир весну и живительный свет. Компас, имевший хождение в Китае с XI в., был не только принципиально отличен от современного по своему устройству, но и применялся совершенно в иных целях. В древности с его помощью геоманты, познавшие законы «ветра и воды», выбирали места, благоприятные для жилища, разнообразных сооружений, в том числе и погребений»[\[53\]](#).

Нельзя не отметить того, что многие из этих великих открытий были продиктованы (прямо или косвенно) потребностями гуманитарного плана. В свою очередь под их влиянием (прежде всего книгопечатания) в Китае стала складываться традиция, в соответствии с которой образование считалось ключом к моральному, социальному и материальному преуспеянию. Эта традиция требовала усердного изучения и комментирования древних текстов, для чего необходимо было их издавать во всё более расширяющихся объёмах. Практическая же значимость сделанных открытий, как правило, оставалась вне поля зрения общества, а сами эти открытия не становились базой для технического прогресса в Китае.

При сунской династии окончательно сформировался список древних конфуцианских книг, которые с этих пор стали называться канонами и считаться классическими. Работу по редактированию важнейших трудов конфуцианской традиции в этот период осуществил философ Чжу Си (1130-1200), благодаря чему его стали считать второй по значимости – после Конфуция – фигурой в истории китайской философии. Кроме него в эту работу были вовлечены и другие мыслители, которых историки причисляют к так называемой сунской школе.

Учение философов этой школы стало формироваться ещё до того, как Чжу Си удалось придать ему систематическую и завершённую форму. По существу чжусианство – это венец сунской школы. Идеи своих предшественников были восприняты Чжу Си, упорядочены и увязаны в одно единое целое.

Благодаря своим многочисленным трудам (почти 140 книг) и редактированию «Четверокнижия» Чжу Си вдохнул новую жизнь в конфуцианскую философию, став основоположником неоконфуцианства. Правда, незадолго до смерти он был лишён всех чинов и званий, а его учение подверглось запрету. Лишь за год до кончины, в 1199 г. Чжу Си реабилитировали. Он получил титул гогуна («державного князя»). Наконец, в 1241 г. его причислили к величайшим конфуцианским авторитетам. Своим названием «детище» Чжу Си обязано тому, что он пытался приспособить натуралистические и рационалистические установки к классической конфуцианской традиции. К середине XIII в. эта традиция подверглась значительному влиянию даосизма, буддизма и школы инь-ян, за что её по праву

стали называть неоконфуцианством, а создателя последнего – главным его теоретиком.

При династии Юань (1280-1367 гг.) весь Китай оказался под властью иноземцев-монголов. В плане культуры этот период дал мало нового. Хотя одно обстоятельство всё же заслуживает того, чтобы его отметить. В середине правления династии, а именно в 1313г., император Жэньцзун своим указом повелел считать комментарии Чжу Си нормативными и официальными. Отныне экзаменуемые должны были интерпретировать классические тексты в духе Чжу Си. Эта практика продолжалась и при династиях Мин и Цин вплоть до 1905 года, когда правительство отменило старую экзаменационную систему.

Династии Мин (1368-1644), пришедшей к руководству на гребне народных антимонгольских восстаний, удалось вернуть страну под власть китайского правящего дома. В эту эпоху издавались и переиздавались всевозможные сводные издания, воспроизводящие наследие ханьской, танской и сунской эпох.

Начавшаяся с начала XVI в. экспансия европейских держав, набеги их флотилий, резко обострившиеся в конце XVI в. отношения Китая с Японией усиливали внутри китайского общества изоляционистские настроения, создавали в нём атмосферу осаждённой крепости, которая доминировала в сознании большинства китайцев вплоть до конца XIX – начала XX вв.

В правление династии Цин (1644-1911) весь Китай во второй раз за свою историю оказался под властью инородной династии, на этот раз маньчжурской. Правя Китаем более двух с половиной веков, маньчжурская знать сумела адаптироваться к китайской культуре, в значительной степени восприняла её ценности, стремилась перенимать и использовать опыт прежних династий, в частности, традиционное устройство имперского общества, его управленческие структуры и инструменты. Вместе с тем, оставаясь относительно замкнутой кастой и тщательно оберегая собственную этническую чистоту и свои привилегии, маньчжуры презрительно взирали на управляемую ими страну, всячески унижали местное население, проявлением чего служило, в частности, обязательное ношение мужским населением косы в знак рабской подчиненности китайцев маньчжурам.

Следствием этой двойственности в конечном итоге явилось то, что в политическом плане маньчжуры управляли китайцами, а в культуре соглашались быть зависимыми от них. Более того, в значительной мере благодаря равнодушию маньчжурской правящей знати к местной культуре, последняя (прежде всего философия) продолжала существовать без заметного нажима сверху и какой-либо цензуры со стороны властей. Развитие философии в эпоху Цин проходило в основном в форме неоконфуцианства, основы которого, как уже отмечалось, были оформлены ещё Чжу Си (отчего его редакция конфуцианских идей нередко называется чжусианством).

На рубеже XIX-XX вв. Китай, серьёзно ослабленный массовыми народными восстаниями и оппозиционными движениями, оказался неспособен отстаивать свою независимость перед растущим натиском иностранных держав (Англии, Франции, Германии, России, Италии, США, Японии). Запад с его

превосходством в науках и технике легко завоёвывал в Поднебесной новые рынки, навязывая стране кабальные договора и концессии. В этих условиях в широких слоях китайского общества резко усилилось недовольство политикой правящей маньчжурской династии, которая в конечном итоге была свергнута в 1911 г.

В дальнейшем Китаю пришлось многое пережить: борьбу за власть между различными группами правящей элиты, демократические преобразования в годы правления гоминьдановского правительства (1928-1937), полномасштабную агрессию Японии, завершившуюся в конце 1945 г. капитуляцией её Квантунской армии. В 1949 г. была провозглашена Китайская народная республика, и в стране был установлен коммунистический режим Мао Цзэдуна. В годы его правления традиционные ценности китайской культуры, защищаемые конфуцианством, объявляются феодальными пережитками, а сам Конфуций и его последователи стали считаться реакционерами. В то же время по инициативе Мао восхвалялась и поднималась на щит идеология и практика легизма.

Одновременно на фоне ожесточённой борьбы с фундаментальными традициями китайской культуры в маоистском Китае осуществлялись рискованные авантюры в экономике и политике. Они дорого обошлись стране и довели Китай до предкризисного состояния.

После смерти Мао (9 сентября 1976 г.) китайское руководство отказалось от не оправдавших себя экспериментов, признало «тяжёлые ошибки», допущенные во время «культурной революции», хотя и не решилось до сих пор отказаться от восхваления Мао как «великого революционера». Начиная с 80-х годов, Китай стал поворачивать в сторону реформ, на путь того самого либерализма, с которым китайское руководство до этого ожесточённо боролось. Сегодня эта великая страна демонстрирует поразительные результаты в экономическом развитии и постепенно дрейфует в сторону признания западной системы ценностей, хотя и не провозглашает этого вслух.

В последние десятилетия этот новый курс Китая подкрепляется в идеологической области ориентацией на возвращение к национальным истокам». В соответствии с этой тенденцией возрождается интерес к крупнейшим философским школам, а заодно в рамках компаративистского (сравнительного) подхода начинается интенсивное сближение философской мысли Китая с новейшими интеллектуальными традициями Запада и Востока.

На проходившем в сентябре 1987 г. XIII съезде компартия Китая приняла концепцию «сяокан». Термин «сяокан» (его можно перевести как «уровень среднезажиточной жизни») восходит к традиционным конфуцианским категориям, связанным со ступенями достижения идеального общественного устройства. Обращение к нему Дэн Сяопина свидетельствовало о стремлении соединить конфуцианскую традицию с решением проблем модернизации китайского общества и наполнить движение к современности не только ориентацией на решение практических задач, но и придать ему некий идеальный характер. В определённом смысле за этим также стояло стремление поставить традицию на службу модернизации, осуществив «реформацию»

конфуцианства, чему не противоречило преобладание марксистской риторики в построениях Дэна [54].

Важнейшей составной частью «нового курса» стала стратегия открытости Китая для окружающего мира. Она предполагает стимулирование международных связей, открытие границ для бизнесменов и журналистов из других стран, а заодно и свободный выезд китайцев за рубеж. Теоретическое обоснование «нового курса» было дано «архитектором китайских реформ» Дэн Сяопином, который первым в китайском руководстве осмелился выступить против одной из самых стойких традиций в истории страны – традиции к изоляционизму. По его словам, «Китай в прошлом был отсталым именно из-за своей замкнутости. После образования КНР нас блокировали, но мы и сами держались замкнуто». В нынешнем мире, мире открытых отношений, заявлял Дэн Сяопин, «вести строительство при закрытых дверях нельзя – не добьёшься развития».

В феврале 1997 г. Дэн Сяопин умер. Начатая им политика модернизации страны на основе признания многоукладности народного хозяйства продолжается нынешним реформаторским крылом КПК, взявшим верх в руководстве страны.

2. Отличительные особенности китайской мысли

Китайская культура сформировалась, и долгое время развивалась в довольно специфических условиях, которые придали мировоззрению китайцев черты неповторимого своеобразия. Здесь в первую очередь следует указать на особое положение Китая среди других стран мира.

"Ни одна из них, – отмечает А. Мень, – не была в такой степени отрезана от прочего цивилизованного мира, как Китай. На север от него тянулись безжизненные пространства пустыни Гоби и монгольские степи, по которым бродили орды воинственных кочевников. Запад охраняли неприступные твердыни Тибета; юго-восточное побережье омывалось водами Великого Океана.

Этот замкнутый мир бесконечно отличался от динамичного Средиземноморья и близлежащих стран. Там народы, даже если бы и захотели, не смогли бы избежать взаимных столкновений и влияний. В великих битвах и на шумных базарах, на караванных путях и в школах жрецов вавилоняне и финикийцы, египтяне и иудеи, персы и греки постоянно встречались друг с другом, и эти встречи порождали духовное брожение и стимулировали культурное развитие. Не то мы видим в Китае.

Из века в век китайские племена знали почти только друг друга; контакты с другими цивилизациями были случайными и мимолётными и оказали ничтожное влияние на историю Китая... Китайцы же, которые называли свою страну Чжун-го, "Срединная империя" и были уверены в том, что она является средоточием вселенной, навсегда сохранили это горделивое чувство своей исключительности и превосходства над всеми. Оно настолько укоренилось в сознании народа, что его не смогли поколебать никакие более поздние контакты с другими цивилизациями.

Малейший намёк на опасность проникновения иноземных идей или иноземных изделий вызывал в древнем Китае бурную реакцию. За четыре тысячи лет своей истории Китай сумел сохранить внутреннюю обособленность. Только трижды за всё это время "великая китайская стена" дала трещины. Мы имеем в виду появление в Китае буддизма, коммунизма и элементов западной науки. Но и они имели успех лишь потому, что в Китае уже прежде быт сходные тенденции и учения"[55].

Многовековая изолированность Китая от окружающего мира, ярким символом которой стала знаменитая Китайская стена, наложила неизгладимый отпечаток на стиль мышления китайских философов. В основу этого мышления был заложен принцип автохтонной традиции, в соответствии с которым мир предстаёт как самодостаточная динамическая система с присущим ей строгим порядком. Причём, мир упорядочен не какой-то внешней, находящейся вне него силой. Напротив, порядок ("ли") изначально присущ мирозданию. В последнем извечно содержатся внутренне присущие ему организующие и упорядочивающие его начала, которые определяют бытие космоса, общества и человека. Важнейшие из этих начал – *дао* и *дэ*. Благодаря силе "дэ" Небо порождает и возвращает все сущее. Правитель, являясь сыном Неба, приобщается к "великому дэ Неба и земли" и распространяет его на мириады людей, гармонизируя Поднебесную. В свою очередь, на мир и благополучие, царящие в Поднебесной, Небо отвечает правильным порядком природных процессов, а на хаос и беспорядок – природными катаклизмами.

В основе этих взглядов лежала идея гомоморфизма – единообразия "организмов" человека, социума и взгляд на общество как на образ, копию космоса. В древности, помимо Китая, эта идея получила широкое распространение и в Древней Греции, в частности в воззрениях пифагорейцев и Платона. В дальнейшем эта идея на Западе оказалась отброшенной на обочину философской и научной мысли и лишь в XX веке была возобновлена в целом ряде теорий (гештальтпсихология, организмальная биология, холизм др.). В китайской же традиции идея аналогии между макрокосмом и микрокосмом, материй и духом не только никогда не исчезала, но и служила основой для построения многочисленных теорий, сохраняющихся вплоть до наших дней.

Но если в Греции и Индии идея единообразия всего сущего обосновывалась наличием некой внешней силы, порождающей этот мир и приносящей в него порядок, то в китайской модели рефлексии взгляд на мир как на самодостаточную, саморегулирующуюся систему исключал какое-либо существенное различие бытия и небытия, идеального и материального. А раз так, то, по мнению китайских мыслителей, задача философии заключается в том, чтобы выявить взаимозависимость, коррелятивность всей "тьмы вещей".

Коррелятивному, ассоциативному мышлению в Китае соответствовала особая методология- символизация пространствен но-числовых структур, именуемая по-китайски "учением о символах и числах", а в трудах западных синологов называемая нумерологией.

По мнению А. Кобзева, место науки логики как всеобщей познавательной модели (органога) в Китае заняла так называемая нумерология, т.е.

теоретическая система, элементами которой стали математические или математикообразные объекты – числовые комплексы и пространственные структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а как-то иначе – символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т. п. [56]

Зачатки логики, заложенные монетами и "школой имен" в V-III вв. до н. э., не получили в Китае своего дальнейшего развития, другими словами, не оформились в логику как науку о законах и правилах мышления. Если в Европе, начиная с античной классики, главным образом с Аристотеля, логика выполняла роль наиболее общей методологии философии и науки и тем самым во многом стимулировала их поступательное развитие, то в Китае слабо разработанные логические исследования оказались не способны к выполнению подобного рода роли. Функцию "общей методологии" здесь, правда, попыталась взять на себя нумерология, но используемая ею методология не только не подстегивала, а, напротив, тормозила прогресс в познании. Конфуцианско-даосская нумерология оттеснила на задний план и в конечном итоге победила зачаточную логическую методологию – протологику моистов, школы имен (мин цзя), отчасти легистов (фа цзя) и Сюнь-цзы.

После III в. до н. э., интерес к вопросам форм, способов, закономерностей мышления и познания уходит из поля зрения китайских ученых. Постепенно угасают и сходят на нет и логические исследования, а логические методы анализа и синтеза так и не оформляются в логику как науку о законах и правилах мышления. Интерес к логике возобновляется лишь в XX веке, когда в Китай проникают с Запада первые сведения по истории формальной и диалектической логики: переводятся на китайский язык логические трактаты Аристотеля, Дж. Милля и других европейских мыслителей. Ознакомившись с западноевропейской логикой, Ян Фу (1853-1920) и Фэн Ю-лань сразу же замечают ее сходство с древнекитайскими школами протологики и по аналогии с ними называют западную формальную логику "учением об именах" (мин сюэ).

На базе восторжествовавшей в китайской мысли нумерологии сложились методологические принципы и нормы, которые в конечном итоге стали базовыми и определяющими для китайского мирозерцания. Не признавая никакого невидимого и трансцендентного миру начала, китайская мысль остановилась на стадии, определяемой ведущими синологами как виталистический натуралистический холизм (с добавлением сюда еще таких характеристик, как антропологизм и панэтизм). В итоге для большинства китайских мыслителей оказалось не свойственно четкое разделение всего сущего на идеальное и материальное, духовное и чувственное. Мысль и материя у них не выступают двумя противостоящими субстанциями. Для их обозначения в Китае зачастую использовалось одно слово – "ци", которое обычно переводят на русский язык то как "дух", то как "материя" (в европейской культуре подобное их "смешение" немислимо, ибо здесь одна и та же сущность никак не может быть и тем и другим).

Если в европейской культуре дух и материя – чаще всего нечто взаимоисключающее, для китайской философии, напротив, свойственно отрицание непреходимой границы между ними. В ней все, что есть в мире, – это ци и кроме ци и его состояний ничего нет. Утонченное, разряженное ци – это дух, сгустившееся, плотное ци – это вещество. Поэтому, если правда то, что природа в своей основе одухотворена, то также справедливо и то, что дух природен, натуралистичен. Материя и дух единосущны и взаимосводимы, нет места для трансцендентного мира вечных идей или дуализма духа и вещества, духа и плоти. Более того, дух и вещество находятся в состоянии взаимоперехода, взаимопереплавки. Мир – гигантский горн, в котором все сущее, представляющее собой лишь различные формы и состояния ци, постоянно переплавляется, меняя свои очертания. Мощные потоки жизненной силы, жизненной энергии пронизывают весь мир, все вещи и все существа этого мира. Эта жизненная энергия ци, циркулируя по энергетическим каналам нашего тела, наполняет жизнью каждую клетку, каждый орган, каждую кость или мышцу. В основе любой болезни-нарушения циркуляции ци, "засоры" и "заторы" на его пути. И мудрый врач не лечит больной орган, а восстанавливает свободную циркуляцию ци в теле, разрушая воздвигнутые на его пути барьеры и дамбы. Это одна из основ традиционной китайской медицины, тесно связанной в своем развитии с даосизмом. Да и сами меридианы знаменитой китайской акупунктуры (иглотерапии) есть не что иное, как каналы, по которым текут потоки Единой Силы "животворящего ци".

"Таким образом, – резюмирует Е. Торчинов, – китайский космос не спиритуален и не материален: он энергичен. Этот космос пронизан жизнью, как бы чреват ею, ибо в нем нет ничего "мертвого", ничего не лелеющего в себе биения жизни. Вместе с тем то, что мы бы назвали веществом или материальной природой, здесь слегка одухотворено, ибо ци потенциально содержит в себе дух, подобно тому как духовные сущности "отягощены" материей..."[57].

Такой взгляд на мир побуждал китайских философов к поиску во "тьме вещей" гармонического единства ("хэ"), которое, по их мнению, может быть достигнуто не через "столкновение противоположностей", а посредством сбалансированности наличествующих элементов многообразия. Исконные космические начала *ян* и *инь*, *дао* и *дэ* китайцы рассматривали скорее как начала взаимодополняющие, чем взаимоисключающие, полагая, что противоположные силы должны не противоборствовать, а гармонично сливаться, взаимодействовать, порождая стабильность и равновесие, на которых покоится неизменный строй мироздания.

Это в свою очередь вело китайских философов к неоднозначной оценке как прошлого, так и современности. Одни из них, в первую очередь даосы, стремились к возврату порядков того "золотого века", который, по их мнению, находился в глубокой древности, до того как цивилизация и культура разрушили эту идиллическую картину естественного существования людей. Решающим средством восстановления нарушенного равновесия они провозглашали "недеяние", невмешательство в ход событий, отказ от культуры

и её плодов, неприхотливую жизнь в стороне от активной публичной деятельности.

Против такого подхода восставали все те, кто настаивал на активном вмешательстве в процесс общественного развития с целью создания стабильного социального порядка. Наиболее последовательными сторонниками этого курса были конфуцианцы. У них ностальгия по давно ушедшей эпохе великих государей Чжоу не служила препятствием в деле совершенствования искусства управления, единственно надёжного, как они считали, пути обеспечения мира, спокойствия и благоденствия для страны и народа.

Какими бы неоднозначными и даже противоположными ни казались эти позиции, всё же существовало нечто общее, что их сближало. Придерживаясь разных мировоззренческих установок и политических взглядов, китайские философы постоянно обращались к древним авторитетам за подтверждением своих идей. Даже создавая нечто принципиально новое, они считали необходимым найти для него прецедент в прошлом. Так закладывались основы регрессивной концепции истории, в основе которой лежало убеждение в том, что "золотой век" человечества лежит в прошлом, а не в будущем. Поскольку же ход истории трактовался как нарастающее вырождение, то спасение людей мыслилось в основном не в создании чего-то нового, а в возвращении к тому, что уже существовало.

Для всех китайских философов, пусть в большей или меньшей степени, обязательно были присущи: а) трепетное, почтительное отношение к накопленной в древности мудрости; б) стремление представлять даже принципиально новаторские идеи и теории как всего лишь "более точное" прочтение старых; в) взгляд на далёкое прошлое своей страны как на "золотой век" великих мудрецов, как на непререкаемый эталон и абсолютную в своём совершенстве норму, на которые всегда и во всём следует ориентироваться входящим в жизнь поколениям китайцев.

Весомый вклад в формирование подобных представлений, помимо историков, творцов канонических текстов и их комментаторов, внесли и известные китайские философы. Благодаря им традиция была возведена в ранг нормативного принципа, а ссылки на тот или иной исторический прецедент служили базой для формирования разнообразных социально-политических и этических идеалов, нередко принимавших форму утопий. Препарированная подобным образом история служила в сочинениях китайских философов своего рода эталоном, посредством которого они "испытывали" настоящее и намечали ориентиры для идеального устройства, которое, как считалось, возможно установить на земле, лишь ориентируясь на порядки седой древности.

Ещё одной важнейшей особенностью китайской мысли является тесная, практически неразрывная связь философских знаний с этикой и политикой. Вне зависимости от различий между философскими школами Китая в каждой из них социально-этические и политические проблемы всегда находились на переднем плане интеллектуальной практики. Этому способствовали раннее создание протогосударственных объединений, необходимость поиска средств эффективного управления крупными, сложно организованными социумами, а

также принадлежность большей части образованных слоев китайского общества к сословию "служилых" (ши), занятых преимущественно в административной сфере. К высшим знаниям китайская мудрость относилась правила и искусство управления. Их концентрированным выражением в области философии была этика. К подчинению ей тяготела онтологическая (основные принципы бытия) и гносеологическая (учения о познании) проблематика. Собственно онтологические принципы и правила познания складывались в моральные конструкции и законы управления. Нормы социального поведения и устройства находили опору в представлениях о бытии и структуре мироздания. Отсюда отсутствие принципиальной грани между понятиями "философия" и "общественно-политическая мысль применительно к Китаю"[\[58\]](#).

Китайские философы, как правило, не отгораживались от повседневной жизни, не были отшельниками, с головой ушедшими в построение оторванных от практики идеальных конструкций. Для них в корне неприемлем сформулированный древнеримским стоиком Сенекой принцип жизненного поведения философа, в соответствии с которым тот учит не тому, как сам живёт, а тому, как следует жить. Противоречие между поведением и учением у китайского мудреца в принципе исключено: он не просто философствует, а старается сообразовывать свои поступки и дела с пропагандируемыми им теориями. В силу этого в китайской философии обнаруживается мало интереса к спекулятивно-систематическим построениям, наподобие тех, что имели место в Древней Греции, а заодно и к религиозно-мистическим доктринам спасения, как это было в Индии. Напротив, философскую мысль Китая всегда отличала в основном практическая и прагматическая направленность.

Процесс философствования у китайских мыслителей не сводится лишь к теоретическим построениям, а представляет собой попытку выработать и развить определённые черты характера у тех, кто занят мыслительной деятельностью. Философия в Китае, по словам Фэн Ю-ланя, "не просто нечто, что следует познать, но и нечто, что следует пережить. Она является не некоей интеллектуальной игрой, но делом гораздо более серьёзным". Коллега Фэн Ю-ланя профессор У. Л. Цзинь неотъемлемым качеством китайских философов считал то, что в каждом из них "были объединены этика, политика, рефлексивное мышление и знание, в каждом знании и добродетель были едины и неразделимы. Философия требовала, чтобы мыслитель жил ею; он сам являлся средством её выражения. Жизнь в соответствии с философскими убеждениями являлась неотъемлемой частью философии... Подобно Сократу, он не отбывал "рабочее время" со своей философией. Не был он и "червем", зарывшимся в своё учение и сидящим на стуле вдали от жизни. Философия была для него не моделью идей, выставляемых для человеческого осознания, но системой заповедей, неотъемлемых от поведения философа. В исключительных случаях о его философии можно даже говорить как о его биографии"[\[59\]](#).

Столь тесная связь философской мысли Китая с моралью, этикой и политикой, её нацеленность преимущественно на жизненную практику человеческих взаимоотношений вызывали известного рода недопонимание, и

даже отторжение у тех западных философов, для которых неотъемлемым признаком подлинной философии представлялось "чистое", абстрактное мышление.

К примеру, с точки зрения Гегеля в учении Конфуция и его учеников "нет ничего замечательного, а есть ходячая мораль в хороших, дельных поучениях". Самого Конфуция Гегель объявлял "проповедником практической мудрости", у которого "совершенно нельзя найти никакой спекулятивной философии". Заключительный вывод Гегеля звучит как приговор конфуцианской "философии назидательных нравственных проповедей": "на основании собственных его (Конфуция – В. С.) произведений можно сделать заключение, что для его славы было бы лучше, если бы они не были переведены"[\[60\]](#).

Скорее всего, Гегеля, как наиболее последовательного приверженца принципа строгой систематичности, не мог не смутить весьма далёкий от этого принципа способ мышления китайских философов.

Действительно, при чтении трудов китайских, особенно древних, философов поражают в первую очередь две вещи: с одной стороны, сильная моральная "заряженность" содержащихся в них предписаний; с другой же, – их предельная сжатость и краткость, нередко соседствующая с кажущейся бессвязностью высказываний. Как правило, эти философы предпочитали выражать свои мысли в форме афоризмов, апофегм, намёков, притч, особо не заботясь о приведении их в тщательно обоснованную, строго аргументированную систему взглядов.

Но является ли это безусловным недостатком, а тем более – органичным пороком китайской мысли? На этот вопрос можно ответить просто: краткость – сестра таланта. Но при этом остаётся невыясненным: почему подобная лаконичная форма изъяснения так привлекала китайских философов? Дотошные исследователи основополагающего трактата даосизма "Дао дэ цзина" подсчитали, что в нём – всего лишь около пяти тысяч слов. Другой важнейший источник по древней китайской философии, "Лунь юй", намного обширнее, но и он представляет собой собрание кратких, лаконичных ответов Конфуция на вопросы его собеседников, в первую очередь учеников.

В последствии на эти труды было написано множество пространных комментариев. Однако по силе воздействия на читателя, по глубине содержания ни один из этих комментариев не мог сравниться с первоисточником. В классических произведениях древности есть своя первоизданная прелесть, своя необычайно притягательная сила. При всех присущих им недостатках (недосказанность, противоречивость, отсутствие строгой логической связи между высказываемыми мыслями) они завораживают, приковывают внимание, побуждают к серьёзным размышлениям. Читателям как бы предлагается самим сделать выводы из прочитанного, самостоятельно додумать то, что автор не пожелал досказать до конца по каким-то понятным только ему соображениям.

Авторы "Дао дэ цзина", "Лунь юя" и многих других текстов классической древности не предлагают готовых, "разжёванных" истин, которые читателям не составило бы труда усвоить, "проглотить". Они лишь обозначают направление

поиска истины, предоставляя сам её поиск на усмотрение ищущего. Если в этих работах присутствует определённого рода дидактика, то она едва заметна, а главное, ненавязчива, свободна от того морализаторства, которое обычно способно лишь раздражать и отталкивать, но не убеждать и привлекать.

Ещё один упрёк, нередко выдвигаемый в адрес китайских философов, сводится к обвинению их в приспособленчестве к политической ситуации, в нежелании или даже неспособности "плыть против течения". При этом сбрасывается со счетов, не учитывается то немаловажное обстоятельство, что китайской мысли приходилось развиваться в крайне неблагоприятных политических условиях.

Во-первых, вплоть до начала XX в. Китай не знал иной формы правления, кроме "государева пути", монархии. Период буржуазной республики (с 1912 по 1948 годы) в исторической перспективе оказался слишком кратковременным, чтобы убедить китайцев окончательно отказаться от принципа единоличного правления. С момента же провозглашения в 1948 году Китайской народной республики компартия правит страной безраздельно, будто других возможностей в природе просто не существует. Понятно, в таких условиях свободная мысль не могла развернуться во всю мощь без опасений навлечь на себя репрессий со стороны властей, ревниво следивших за тем, как бы рассуждения философов не нанесли ущерба правящим режимам и их политическим целям.

Во-вторых, к открытому свободомыслию не располагало ещё и то, что значительная часть философов состояла на службе у князей, царей и императоров. Добывая себе средства к существованию, они вынуждены были предлагать свои услуги тем или иным представителям правящего класса. А значит, "контракт" в любой момент мог быть расторгнут, как только образ мышления советников переставал устраивать "хозяев". Не намного лучше было положение тех, кто уходил от обсуждения злободневных социальных проблем, предпочитая соучастию в политических "игрищах" отшельничество или "недеяние": ведь такого рода позиция лишала философов возможности хоть как-то влиять на политический курс страны. И уж вовсе плачевной оказывалась участь тех, кто боролся с властью, выступая идеологами народных восстаний (определенная часть даосов и буддистов): в ходе подавления этих восстаний они становились первыми жертвами кровавых расправ.

Что же из этого следует? Означает ли сказанное выше, что китайские философы были беспринципными конформистами, готовыми жертвовать своими убеждениями в угоду политической конъюнктуре? Конечно, нет. Но нельзя не заметить и другого: им никогда не была свойственна излишняя горячность, тем более — готовность сломя голову двигаться напролом и, забывая об осторожности, утверждать в открытую то, что они считали истиной, порядочностью и добродетелью.

Поскольку жизнь на этой земле представлялась китайцам высшей ценностью, а чисто мирские заботы, политические и семейные дела, поставленные на первое место, отодвигали на второй план даже заботу о духах и богах, то не вызывает удивления та низкая оценка идей аскетизма, ухода из

мира, с которой мы постоянно сталкиваемся при чтении трудов китайских мыслителей. Высшей мудростью в их среде считалось не противопоставлять себя миру, а применяться к обстоятельствам посредством развития в себе способности выживать в любых условиях. Под влиянием такого рода установок выковывался и характер китайца – трезвый, рассудочный, уравновешенный, мало склонный к темпераментным порывам и поискам неизведанных путей.

Река Хуанхэ, одновременно кормилица и враг, воспитывала людей неприхотливых, настойчивых и трудолюбивых. У её берегов сложился и образ идеального человека, на которого сознательно и бессознательно равнялись все. Его мир был ограничен, но зато человек этот был упорен в достижении цели, отличался самообладанием и рассудительностью; он относился с почтением к отцу, к семье, роду, к отечественным обычаям и традициям. Он любил порядок и враждебно встречал всё чужое. Ясность, граничащая с узостью, реализм, граничащий с тривиальностью, сковывали в нём свойственный человеку мятежный дух, тот дух, который вечно волновал народы Запада"[\[61\]](#).

Китайские философы, как правило, продвигались к цели не напрямик, а с помощью так называемого "обходного манёвра", зачастую предпочитая изъясняться в завуалированной, "зашифрованной" манере. Это позволяло косвенно, непрямыми, окольными путями указать на нечто такое, что не положено или опасно было высказывать напрямую.

Об этой замысловатой манере философствования можно судить, анализируя поведение Конфуция, его сложные, непростые взаимоотношения с властью. "С одной стороны, - отмечает Франсуа Жюльен, – Конфуций готов с ней общаться, применяя иносказания, с другой – остается верен своим убеждениям. В его позиции видны одновременно и стойкость, и намерение приспособиться к политической ситуации... Как говорит Конфуций, когда страной правят хорошо, надо говорить и действовать прямо, не идя на уступки, в противном же случае надо действовать по-прежнему прямо, но в речах проявлять сдержанность. От учёного требуется невозмутимость в поступках, и при этом, как говорит нам толкователь, ему приличествует умение "не доводить до конца" свои мысли, если то диктуется обстоятельствами, "дабы не навлечь на свою голову беды"[\[62\]](#).

Коль уж Конфуцию, несмотря на всю его популярность, так и не удалось добиться политического признания со стороны тех правителей, которым он предлагал свои услуги, то ещё меньше шансов оказалось у позднейших представителей интеллектуальной элиты Китая. После образования империи положение образованного человека заметно ухудшается. Его независимый ум всё чаще подпадает под цезуру самодержца, подчас крайне суровую. Вскоре философы Китая "привыкают" к условиям идеологической слежки, и ощущение репрессий у них постепенно "притупляется". Вместо того чтобы раздражать новый режим, они уже более и не помышляют жаловаться ни на что, кроме как на то, что мешает этому режиму "хорошо" функционировать. Начиная с середины XX века, рожденные в недрах древнекитайской философии представления о мире, как об огромном живом организме, различные части которого согласуются друг с другом, и по этому должны рассматриваться как

взаимосвязанное целое, получают признание в новейших теориях синергетики и глобального эволюционизма.

Современная наука, ищущая пути к восстановлению нарушенной техногенной цивилизацией гармонии между миром человека и миром природы, все чаще обращает внимание на полузабытые древнекитайские идеи, в соответствии с которыми жизнь едина, и стремление каждой ее части должно совпадать со стремлением целого, а человек, включенный в мир, должен ощущать мировой ритм, и тогда он сможет постичь природу вещей и услышать «музыку человечества»[\[63\]](#).

«Сама идея ритмов мира, их воздействие друг на друга, включают ритмы человеческой жизнедеятельности в процессе этого взаимодействия, – отмечает академик РАН В.С. Стёпин, – для европейского ума долгое время представлялось не имеющей серьезной опоры в научных фактах, казалась чем-то мистическим и рационально невыразимым. Однако, в современной картине мира, ассимилирующей достижения синергетики, формируются новые понимания взаимодействия частей целого и согласованности их изменений. Выясняется, что в сложных системах особую роль начинают играть несиловые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах...

Если с этих позиций вновь обратиться к идеям восточных философий о «резонансе» различных частей единого космического целого, то они обретают уже новое звучание, во всяком случае, могут быть восприняты как мировоззренческая догадка, которая находит отклик в современных представлениях научной картины мира, реализующей «синергетический» подход к описанию различных процессов природы, социальной жизни и человеческого духа».

Ссылаясь на труды западно-европейских китаеведов XX века Германа Гессе и Джозефа Ниддама, В.Стёпин приходит к выводу: «Одной из древнейших и фундаментальных в китайской философии была идея космического значения моральных качеств человека. Размышляя о резонансе всех частей космоса, китайские мудрецы считают, что «от поведения человека, от его нравственности зависит порядок в космосе, правильная смена времен года, поры и холода»...

Конечно, если эти идеи понимались буквально, то они выглядят мистически. Но в них скрыт и более глубокий смысл, связанный с требованием этического регулирования познавательной и технологической деятельности людей (включая технологии социального управления). И в этом, более глубоком смысле они вполне созвучны современным поискам новых мировоззренческих ориентиров цивилизованного развития»[\[64\]](#).

3. Место и роль религиозных идей в китайской философии

Задолго до того, как в Китае начали формироваться философские школы, здесь существовали разнообразные народные верования и религиозно-культурные практики. С древнейших времён китайцы поклонялись духам предков, совершали в их честь жертвоприношения. Уже в эпоху неолита культ

предков был укоренён и весьма популярен в различных слоях китайского общества. Позже, приблизительно в эпоху Шан-Инь (XVI-XI вв. до н. э.), появляется вера в Небо (Тянь) как высшую божественную силу, порождающую всё существующее, повелевающую космическими ритмами и явлениями, дарующую людям все блага или, напротив, насылающую на них беды и несчастья. Помимо этого, с древнейших времён китайцы были убеждены, что с помощью определённых практик (гадания, жертвоприношения и т. д.) можно проникнуть в замыслы богов и духов, умиловить их.

Всё это не могло не оказать определённого воздействия на процесс формирования философских знаний, и в дальнейшем – на деятельность философских школ и характер их учений. В свою очередь философия в процессе своего исторического развития мощно влияла на верования китайцев, их культовые практики и религиозное мировоззрение.

Появление философии в Китае, как и в других странах, ознаменовало собой переход к мировоззрению, в центре которого был уже не мир духов и богов, а человек. По мере же развития философских учений происходила заметная десакрализация религиозно-мифологических представлений. Место сверхъестественных сил всё чаще в этих учениях заступали безличные естественные законы и тенденции, а объекты культа, прежде всего бог Неба, утрачивали свою религиозную природу, становясь основополагающими принципами мирового порядка и гарантами нравственности. То, что прежде, на дофилософской стадии, объяснялось действием иррациональных сил, теперь требовало рационального объяснения. И философия здесь оказалась как нельзя кстати, ибо она слепую, не требующую каких-либо доказательств веру заменяла строго логической аргументацией, доводами критического разума.

Этот процесс десакрализации у разных философов, в разных философских школах протекал неодинаково. Уровень скепсиса по отношению к традиционным верованиям был сильнее у тех мыслителей, которые, как, например, Конфуций и значительная часть конфуцианцев, принадлежали к более образованным слоям общества. И, напротив, он был слабее у тех, кто (как, к примеру, Мо-цзы и моисты) был выходцем из низов и в силу этого оказался в значительно большей мере подвержен влиянию народных суеверий.

Почти полностью свободной от религиозных обоснований оказалась в Китае политико-правовая мысль. Здесь она рано выделилась в особый предмет исследования, прежде всего у легистской школы. При выработке принципов эффективного управления государством легисты руководствовались учением о главенстве в жизни общества единого юридического закона фа, который, как считалось, в отличие от ли ("ритуала", норм "[ритуальной] благопристойности") может изменяться и пересматриваться в соответствии с потребностями момента. Такой подход означал практически полное игнорирование религии при решении важнейших общественных задач.

Неоднозначная позиция философских школ в отношении религии привела их в конечном итоге к своеобразному размежеванию на две группы. Одну составили конфуцианство, даосизм и буддизм, на базе которых впоследствии сложились соответствующие религиозные учения со сложными системами

верований, культовых практик и церковных институтов; остальные же школы (легизм, моизм, "инь-ян", школа имён), которые условно можно причислить ко второй группе, хотя и выдвинули определённое число оригинальных интерпретаций религиозных проблем, всё же остались в основном направлениями философской или философско-политической, а не религиозной мысли.

Начнём со второй группы. При этом сразу же следует отметить, что отношение входящих в неё школ к религиозным вопросам далеко не однозначно. У легизма и школы имён эти вопросы находились на обочине их основных интересов. При обосновании своих концепций ими крайне редко использовалась религиозная аргументация. Более сложное сочетание философских и религиозных компонентов мы обнаруживаем в школах "инь-ян" и моизма.

Первая из этих школ специализировалась, с одной стороны, в научных изысканиях, а с другой – в религиозно-окультурной деятельности (астрология, гадание, магия). Соответственно этой школе удалось внести вклад, как в науку, так и в мистическую практику китайцев. Она представляла собой научную тенденцию в том смысле, что пыталась дать позитивную интерпретацию естественных событий исключительно в понятиях природных сил. Но одновременно школа "инь-ян", придерживаясь древней религиозной традиции, давала тем же событиям и мистическое истолкование.

В дальнейшем натурфилософский компонент школы "инь-ян" нашёл продолжение в конфуцианстве и неоконфуцианстве, а религиозно-окультурный – в связанной с даосизмом практической деятельности гадалек, прорицателей, магов, алхимиков и целителей.

Подобная же двойственность отличала и школу моистов. Её основатель, философ Мо-цзы, в оценках многих синологов предстаёт "едва ли не наиболее религиозным из всех древнекитайских мыслителей, в целом весьма равнодушных к религии и к различным мистическим и метафизическим спекуляциям". В трактате "Мо-цзы", составленном учениками философа, он постоянно ссылается на "волю Неба" (*тянь чжи*), понимая под этим трансцендентную силу, творящую мир, управляющую им и поддерживающую в нём должный порядок. Небо "зарождает и возвращает всё сущее и приносит ему пользу ... нет [ничего] не сделанного небом". В "Мо-цзы" есть главы "Воля Неба" и "Доказательство существования духов", в которых мы читаем: божество существует, оно любит людей и его воля заключается в том, чтобы люди любили друг друга, руководствуясь в жизни ниспосланным им свыше принципом всеобщей любви.

"Кто покоряется велениям Неба, распространяет взаимную любовь и взаимную выгоду, – заявлял Мо-цзы, – тот обязательно получает вознаграждение. Кто нарушает веления неба, сеет взаимное зло и занимается разбоем, тот обязательно будет наказан".

Религиозно-мистическая направленность этих поучений, во многом напоминающих христианские заповеди, вполне очевидна. Но в других местах из "Мо-цзы" вырисовывается прямо противоположная тенденция: стремление

ограничить сферу религиозного. По словам философа, "почитать предопределение не имеет смысла"; "те же, кто утверждает веру в предопределение", – "разрушители справедливости", ибо они лишают смысла творческую активность и труд человека, побуждая народ быть ленивым, покоряться судьбе.

Намного сложнее и противоречивее соотношение религиозного и философского компонентов у конфуцианства, даосизма и китайского буддизма, составляющих "триаду" самых влиятельных учений Китая. Конфуцианство и даосизм довольно продолжительное время развивались в рамках философских школ. И лишь затем внутри их произошло своеобразное "раздвоение": одна часть приверженцев этих учений продолжала дальше развивать традиции своих философских систем, а другая принялась на их базе закладывать основы религиозных учений. В буддизме подобный процесс "раздвоения" произошел ещё у него на родине. Поэтому в Китае формирование его философских и религиозных доктрин происходило с учётом накопленного в Индии опыта, т. е. практически одновременно.

За пределами Китая, особенно в Европе, принципиальное различие между философией (*цзя*) и религией (*цзяо*) в трёх указанных учениях, зачастую смазывается. В Китае же подобное смешение философских и религиозных аспектов в его ведущих системах мысли считается недопустимым в принципе. Здесь, в соответствии с общепринятой терминологией, строго различаются и даже противопоставляются: 1) философский даосизм (*дао-цзя*) и даосизм религиозный (*дао-цзяо*, букв. "секта даосов"); 2) конфуцианская философия (*жу-цзя*, "школа учёных") и конфуцианская религия (*жу-цзяо*, "учение благовоспитанных, или просвещённых людей"); 3) буддизм как философия, учение (*фо сюэ*) и буддизм как религия и вера (*фо цзяо*).

Итак, хотя три ведущие религии Китая (конфуцианство, даосизм и буддизм) сложились на базе соответствующих философских школ, отсюда вовсе не следует, будто философский и религиозный аспекты в каждой из этих "пар" идентичны.

Вначале остановимся на конфуцианстве. Строго говоря, его основатель не был религиозным мыслителем. Тем более его нельзя считать создателем религии. Сохраняя в своём учении элементы традиционной веры в безличное, божественно-натуралистическое, "судьбоносное" Небо, "приводящее в движение четыре времени [года]", "рождающее сто вещей", Конфуций в то же время заметно деперсонифицировал его, называл "безмолвствующим", т. е. не изъявляющим свою волю непосредственно. В безусловном соблюдении религиозных ритуалов и обрядов, на чём Конфуций постоянно настаивал, он усматривал не мистическую задачу, а залог социальной стабильности и порядка в обществе. При демонстративно подчёркиваемом уважении к религиозным традициям, он столь же демонстративно уходил от обсуждения важнейших религиозно-мистических проблем (о природе и деятельности богов и духов, о бессмертии души, загробном мире и тому подобном). Когда ученики слишком навязчиво пытались выяснить точку зрения своего наставника на эти вопросы, тот, как правило, отвечал им не прямо, а уклончиво. Часто его ответом были ...

встречные вопросы, которые должны были отбить у вопрошающего всякую охоту продолжать беседу. В этом плане показателен отрывок из книги "Лунь юй", считающейся наиболее авторитетным собранием "бесед и суждений" философа:

"Цзи Лу спросил о служении духам умерших и богам. Учитель ответил:

– Не зная, как служить живым,

Сумеешь ли служить их духам?

– Осмелюсь узнать, что такое смерть?

– Не зная жизни,

Как познаешь смерть?"[65]

В том же "Лунь юе" можно найти много нестыковок и противоречий в высказываниях Конфуция на религиозную тему. Здесь то утверждается, что "учитель не высказывался о чудесном, духах", "не молился", "редко говорил о ... судьбе"; то, напротив, говорится о том, что он "был суеверен", "сырое мясо преподносил духам своих предков", настаивал на строгом соблюдении трехлетнего траура по умершим родителям. И всё же, каким бы противоречивым ни было отношение Конфуция к религии, нельзя не заметить, что его учение, прежде всего содержащаяся в нём идея "отдаления" повседневной жизни от сакральных сфер, разрушало монополию ритуального мировоззрения. Конфуций первым в Китае осознал нараставшую в китайском обществе потребность в необходимости ввести сакральную сферу в какие-то чёткие рамки, за пределами которых общественные дела должны были осуществляться чисто человеческими силами. На первое место им были поставлены сугубо мирские дела, духи же отошли на второй план. К духам он рекомендует сохранять уважительное отношение. Но одновременно он советует держаться от них на расстоянии.

"Было бы ошибкой, – считает А. С. Мартынов, – не сказать при этом, что предложенная Конфуцием десакрализация политической жизни и политического сознания, как свидетельствует последующая история, была даже несколько более радикальной, чем того желало китайское общество. Религиозно-ритуальное мировоззрение оказалось очень живучим и просуществовало вплоть до Синьхайской революции (1911-1912). И традиционное мировоззрение, и конфуцианство постепенно пришли к заключению, что лучший выход из этого конфликта для обеих сторон заключается в мирном сосуществовании, на чём стороны и согласились. Не могли они только поделить сферы влияния. Здесь ход исторического развития сказал своё веское слово, предельно сузив сферу действия доконфуцианского мировоззрения до границ ритуальной государственной активности, оставив почти всё остальное поле за конфуцианцами, что привело к весьма интересным результатам. Конфуцианские радикалы дошли до демонстративного атеизма, тогда как государственный ритуальный церемониал по-прежнему основывался на мировоззрении, центром которого было получение благодати из сакральных сфер"[66].

Прошло много столетий, прежде чем среди последователей Конфуция появилась группа мыслителей, вознамерившихся придать конфуцианству

статус религиозного учения. В конце I века до н. э. многие полагали, что Конфуций был божеством среди людей. Этот апофеоз стал вершиной его славы, и конфуцианство середины Хань можно по праву назвать религией.

Этот период прославления длился не слишком долго. Начиная с I в.н.э. конфуцианцы более традиционалистского типа стали отходить от этой идеи. В последующем Конфуций более не считался божеством. Однако тенденция к приданию конфуцианскому учению религиозного статуса сохранилась у значительной части его последователей, прежде всего у императоров, чиновничьей бюрократии и народных масс. В результате наряду с этико-философским учением в конфуцианстве появилась и религия со своими обрядами, культами и системой верований.

При сравнении конфуцианства с другими влиятельными системами Китая и мира в целом не может не поразить крайне низкий общественный и религиозный статус его основателя. Хотя традиция превратила Конфуция в объект поклонения сотен миллионов людей, по уровню сакральности он стоял неизмеримо ниже правящих государей и тем более лиц, которым традиция приписывает заслугу создания других влиятельных религий Китая.

"Идеологи монархии, при всём их конфуцианском образовании, очень пристально следили за тем, чтобы в официальном статусе Конфуция не проскользнули никакие намёки на сопоставление с императорским достоинством... Если в императорском титуле говорилось о взаимоотношении августейшей особы с мирозданием, то заслуги совершенного мудрого отмечались лишь в плане сохранения доктрины, обучающей подданных надлежащим нормам поведения". "Если ограничиваться исключительно китайскими рамками, то и там в традиционной триаде учений (*Сань цзяо*) сакральный статус Конфуция не идёт ни в какое сравнение с тем, что имели Лао-цзы и Будда. Несопоставим и масштаб этих фигур. Если в процессе обожествления в даосской религии Лао-цзы превратился в образ предвечного Дао, предшествовавшего сотворению мира, а Шакьямуни в буддизме стал синонимом сущностного космоса, то Конфуций в процессе развития своей доктрины, в процессе завоевания ею господствующего положения в духовной жизни императорского Китая умудрился сохранить свои нормальные человеческие размеры и человеческие качества"[\[67\]](#).

Не менее существенные расхождения обнаруживаются при сопоставлении конфуцианства с крупнейшими монотеистическими религиями мира. Иудаизм, христианство и ислам вещают от имени богов или по их прямому указанию; творцами этих религий традиция провозглашает богов (Яхве, Христос), в крайнем случае – пророков, наделённых богами правом вещать от их имени (Моисей, Мухаммед). Независимо от того, кто главные персонажи "священных книг" этих религий, каждый из них в глазах верующих является выразителем высшей воли, а само его учение представляется как откровение, т. е. собрание непогрешимых общественных заповедей.

Прямо противоположную картину мы наблюдаем в конфуцианской религии. Хотя в ней Конфуций стал несомненно культовой фигурой, его учение никогда не воспринимается верующими конфуцианцами как божественное

откровение, как сверхъестественная истина. Они не переставали поклоняться Конфуцию, но не как богу или пророку, а исключительно как мудрецу, вещающему от собственного имени и во благо своему народу. По их мнению, доведённая до совершенства чисто человеческая мудрость возвышает Конфуция над толпой, позволяя ему быть властителем её дум.

Как и конфуцианство, учение даосизма первоначально развивалось в чисто философском направлении, а становлению даосской религии предшествовал длительный период развития философского даосизма. В самостоятельную систему религиозный даосизм начал оформляться в конце ханьской эпохи, приблизительно во II веке н. э. Тогда же стали появляться его обряды, храмы и жрецы. Всё это в конечном итоге предопределило существенные различия в мировоззренческих установках философского даосизма и даосской религии.

"Их учения, – считает Фэн Ю-лань, – не только не одинаковы, но и порой противоположны. Философский даосизм учит следованию природе, а религиозный – деятельности противоприродной. Например, согласно Лао-цзы и Чжуан-цзы, в том, что за жизнью следует смерть, заключается естественный ход вещей, и человек должен спокойно следовать ему. Но основным учением даосской религии является принцип и способы избежания смерти, очевидно, имеющие противоположную направленность"[\[68\]](#).

От философских идей предшественников в религиозном даосизме осталось немного, отчего его нередко трактуют как "искалеченный даосизм" или "примитивный религиозный мистицизм". Если Лао-цзы, Чжуан-цзы придерживались "чистой философии", решительно противостоящей поискам физического бессмертия, то в даосской религии эти поиски стали навязчивой идеей, чуть ли не центральной задачей. Лао-цзы постепенно из мудреца-философа превращался в колдуна и мага, которому были подвластны стихии, известны секреты достижения бессмертия. В то время как даосы-философы считали смерть естественным явлением, их религиозные последователи относились к ней как к врагу, которого необходимо победить во что бы то ни стало.

Во избежание возможного недопонимания этого аспекта в учении религиозных даосов, следует напомнить, что для них, как в целом для всей традиционной китайской культуры, была характерна вера в бессмертие души в её обычном понимании. Поэтому применительно к даосской религии термин "физическое бессмертие" точнее было бы трактовать как понятие, в основном тождественное слову "долголетие". Правда, даосизм не удовлетворился этим идеалом простого физического, пусть и довольно существенного, продления жизни. Впоследствии наряду с разработкой разнообразных методов достижения долгожития он стал всё настойчивее проповедовать мифы о наличии где-то в океане неподвластных времени райских территорий, доступных, правда, только посвящённым, о бессмертных, восходящих на небо и становящихся чиновниками божественной иерархии во дворцах Полярной звезды и созвездия Большой Медведицы. Считалось, что иногда они возвращаются в этот мир, чтобы передать формулы физического бессмертия некоторым достойным этого неофитам.

Одним из значительнейших событий в истории Китая стало проникновение сюда на рубеже нашей эры из Индии буддизма. Процесс его адаптации к местным условиям продолжался несколько столетий и привёл к возникновению самобытных форм философии, религии и культовой практики.

Первоначально буддизм в Китае считался религией оккультных искусств, не слишком отличающейся от оккультизма школы *"инь-ян"* или даосской религии. В дальнейшем буддизм как религиозная вера (*фо цзяо*) постепенно завоёвывал позиции в стране, составляя конкуренцию конфуцианской и даосской религиям, а заодно обогащая их своими идеями. Уже в первые века новой эры образованные китайцы "ощущали такое внутреннее родство с буддизмом, что, наряду с даосизмом и конфуцианством, начали воспринимать его как подлинное выражение китайской религиозности"^[69].

Параллельно осуществлялись переводы на китайский язык философских трактатов индийских буддистов. Их использование и трактовка в духе местных философских традиций привели в VI веке к возникновению школы *"чань"*, специфически китайского явления в буддизме, оказавшем огромное влияние на китайскую философию. Этому во многом способствовало то, что в Китае у буддизма оказался близкий ему по духу партнёр – философский даосизм, учения которого стали великолепным мостиком для взаимопонимания между китайской и индийской мыслью. В III веке возникло духовное течение, известное как "Учение о Тёмном" или "Изучение Сокровенного" (кит. *сюаньсюэ*). Из-за присутствия в нём даосских элементов, многие называют это учение неодаосизмом. Оно обогатило буддизм китайской терминологией, что позволило китайским буддистам облечь свои учения в понятные китайцам формы мысли. "Даосское обличье", которое принял буддизм, не стало чисто внешним, а оказало решающее воздействие на буддийскую мысль, в результате чего даосизм сыграл центральную роль в принятии китайцами буддизма. Стремительное распространение буддизма в Китае – на первый взгляд труднообъяснимое явление. Нечто загадочное есть в том, как эта пришедшая из далёкой Индии идеология смогла обрести здесь по существу вторую родину. Ведь в её основе лежали принципы миро- и жизнеотрицания, самоотречения и ухода из мира, принципы, представлявшие полную противоположность китайскому мировоззрению миро- и жизнеутверждения с его ориентацией преимущественно на земные, светские, практические ценности.

Объяснение этой загадки всё же найти возможно. В буддизме было нечто такое, чего не хватало китайцам, к чему их подсознательно и неудержимо влекло. Ему предстояло исполнить эту роль, которую без помощи извне китайской мысли выполнить было бы намного сложнее. Чтобы обрести стимулы к дальнейшему поступательному движению, этой мысли необходимо было избавиться от привычных стереотипов, "взглянуть" на себя как бы со стороны, беспристрастными глазами. Застаревающий организм китайского мышления настоятельно требовал вливания свежей живительной крови.

"Прививка" буддизма на "древо" китайской мысли не могла пройти легко и безболезненно. Когда он начал пробивать в Китай дорогу, здесь уже давно существовали развитые философские школы, прежде всего конфуцианство и

даосизм, на базе которых как раз в это время происходило формирование их религиозных учений. Помимо этого в стране сохранялись прочно укоренившиеся в народной массе традиционные верования и культы.

Казалось, духовное пространство ими было занято окончательно и бесповоротно, а для новой идеологии, тем более пришедшей извне, уже не могло найтись свободного места. К тому же китайцы всегда относились ко всему чужеземному с изрядной дозой недоверия и даже пренебрежения, как к чему-то "варварскому" и более низменному, нежели местное, родное. Кардинально отличаясь от китайской мысли, буддизм первоначально воспринимался многими в Китае как покушение на традиционный образ жизни и его основы. Поэтому жителям Поднебесной понадобилось много времени, чтобы оценить достоинства "пришельца" и включить буддизм в круг своих национальных ценностей.

Ориентация буддизма на аскетизм и монашество представлялось враждебной основам китайской жизни, в частности традиционной китайской философии [70]. В ней многие усматривали небрежение телом, дарованным человеку предками и таким образом неуважение к продолжению рода как социальному долгу. Идеалы сыновней почтительности, культа предков с позиции буддизма оказывались не столь важными, поскольку буддисты находили им альтернативу в монашеском аскетизме и отшельничестве. С точки зрения буддизма жизнь в отрыве от семьи, за стенами монастыря считалась наиболее эффективным способом достижения нирваны, поскольку в семейной среде невозможно избавиться от мирских соблазнов, обратить помыслы всецело на освобождение. Некоторые буддийские учителя, правда, пытались доказывать, что и мирянин способен достичь спасения, но подобного рода высказывания на первых порах были большой редкостью.

По мере того как буддизм осваивался в Китае, ему приходилось смягчать и даже пересматривать многие свои установки. В частности, буддисты стали уверять, что их доктрина не противоречит сыновней почтительности, поскольку подвиги аскетизма, которым подвергает себя монах, дают религиозную заслугу не только ему, но и его семье. Такой отказ от мирских соблазнов, дескать, представляет собой высшую разновидность сыновней почтительности и способствует освобождению всего общества [71].

Под влиянием местных обычаев и традиций в жизни китайских буддистов стали происходить и другие значительные изменения. Преимущественно бродячий образ жизни, характерный для индийских буддистов, сменился у их китайских коллег жизнью в постоянной монашеской общине (сангхе). Сам же институт монашества переставал рассматриваться китайским окружением как нечто чуждое и даже враждебное местным традициям. Обычай монастырского безбрачия, на первых порах казавшийся китайцам чем-то возмутительным, со временем становился все более привлекательным для значительных слоев населения.

Наконец, в отличие от Индии, где сохранялась традиция независимого существования монашеских сообществ (относительно них цари являлись лишь покровителями – милостынедателями, тогда как монахи выступали в роли их

духовных учителей и наставников), в Китае буддизм столкнулся с совершенно иной ситуацией. «Здесь имели место исключительно высокая степень сакрализации власти монарха –пантократора, или даже космократора, и практически неограниченный контроль государства над всеми сферами жизни. Поэтому существование в Китае независимой от государства сангхи было немислимым»[\[72\]](#).

Утвердившаяся в Китае концепция сакрального (священного) характера власти императора требовала полного подчинения буддийской сангхи государству. И если на первых порах некоторые буддистские лидеры возражали против поклонения монахов императору или даже доходили до «крамольных» утверждений, будто монах неподвластен светскому правителю, то впоследствии подобного рода высказывания стали невозможными. В итоге сангха в Китае «оказалась полностью подконтрольной государству, регламентировавшему все стороны ее деятельности, включая признание того или иного человека монашествующим (иногда для этого даже требовался экзамен на знание основных сутр) и численность монашества»[\[73\]](#).

К VI - VIII вв., т.е. в период, на который пришелся расцвет буддизма в Китае, здесь уже насчитывалось несколько десятков тысяч монастырей с миллионами монахов и послушников. Китайские монастыри, получавшие разные поправки со стороны государства, в частности освобождение от налогов, давали приют не нашедшим себя в мирской жизни ремесленникам, крестьянам, нищим и убогим; здесь же поселялись и интеллектуалы, основывавшие различные философские школы.

К примеру школа «Чистой земли» (другое ее название – школа Лотоса) была основана в 402 г. монахом Хуэйюанем; школа «Цветочной гирлянды» (Хуань) – монахом Душунем (557-640гг.) и Чжэнем (602-608 гг.) [\[74\]](#); у школы Чань на первых порах не было своих монастырей, и ее монахи обычно жили в монастырях школы Винаи, но в X-XI вв., превратившись в одну из ведущих школ, Чань закладывает свои монастыри.

Из сложившихся в VI-VIII вв. буддийских школ к эпохе Сун (960-1279) сохранили влияние лишь Чань и «Чистая земля», которые с этого времени становятся главенствующими школами китайского и всего дальневосточного буддизма. Наступивший при династии Сун расцвет неоконфуцианства, интегрировавшего идеи буддизма, даосизма, теории инь-ян и учения о пяти стихиях, заложил базу под «великий синтез» ведущих китайских систем, благодаря которому неоконфуцианство удерживало в Китае довольно крепкие позиции более тысячелетия.

В частности, под воздействием буддистов неоконфуцианству пришлось добавить к своему классическому взгляду на мир и человека дополнительные философские теории. «Благодаря буддизму конфуцианство разработало метафизику, способную противостоять столь привлекательному учению о дхарме». Буддисты всячески восхваляли пустоту нирваны как высшую реальность, тем самым побуждая конфуцианцев разрабатывать доводы в пользу реальности и ценности видимого мира [\[75\]](#).

4. Шесть основных школ китайской философии

а) Конфуций и конфуцианство в истории китайской философии

С VI по III в. до н.э. в Древнем Китае происходит становление, а затем и расцвет разнообразных школ философской мысли. В этот период, обычно определяемый как классический, заметно выделяются шесть наиболее значимых философских школ: конфуцианство, даосизм, легизм, моизм, школа «инь-ян» и «школа имён». Их соперничество, в конце концов, завершилось победой двух из них: конфуцианства и даосизма, которые смогли сохраниться вплоть до наших дней. Но идеи и аргументы «побеждённых» не исчезли бесследно, а были аккумулированы «победителями» и в преобразованном виде сохранены в их философских системах.

На протяжении более чем двухтысячелетней истории Китая конфуцианцы и даосы оставались главными соперниками на идеологическом поприще в Китае. Первые делали ставку на активную политическую деятельность, вторые – на отшельничество и уединённое размышление. И, тем не менее, одни и другие, как правило, оставались «на плаву»: конфуцианцы – в периоды политического подъёма китайского государства, даосы – во времена его упадка и раздробленности.

Сохранению же накопленного в классическую эпоху творческого наследия способствовал не ослабевающий со временем, а порой и периодически усиливающийся в Китае интерес к почитанию и сохранению традиций, в частности – традиций основных философских школ древности.

В конечном итоге из всех философских школ Китая учению Конфуция была уготована самая блестящая судьба. Оно, правда, не стояло на месте, а постоянно трансформировалось, приобретая разнообразные формы – конфуцианства, неоконфуцианства и, наконец, постконфуцианства. На всех этих этапах своего развития теории последователей великого Учителя не оставались статичными. Нередко они существенно различались одна от другой. Но неизменным в них оставалось преклонение перед личностью основоположника и его идеями. Конфуций и конфуцианские идеалы оказали мощное влияние на образ жизни и уклад китайского общества, на его политические, культурные и семейные традиции. Они – пусть и не все – продолжают жить в китайской культуре по сей день и остаются для многих китайцев незыблемыми.

Конфуцианские идеи получили распространение в соседних с Китаем азиатских странах, прежде всего в Японии. К этим идеям в течение нескольких последних столетий обращаются и на Западе.

Среди известных философов не так много найдётся мыслителей, у которых жизнь и теория были бы теснейшим образом взаимосвязаны! Конфуций принадлежит именно к этому типу мыслителей. В известном смысле его биографию можно рассматривать, как серию непрерывных попыток воплотить в жизнь идеи, выстраданные им в ходе мучительных интеллектуальных поисков.

Правда при этом не может не броситься в глаза безуспешность этих его попыток. Хотя уже при жизни у Конфуция оказалось определённое число учеников, в целом созданное им учение не было по достоинству оценено современниками. Признание, а тем более слава к нему пришли намного позже, по прошествии нескольких столетий, когда потомки древнекитайских царств, чьи предшественники смотрели на Конфуция как на неисправимого мечтателя, наконец-то увидели в его учении могучее средство сохранения и упрочнения монархии.

Конфуций родился в знатной, но обедневшей семье, проживавшей в небольшом царстве Лу на востоке Китая. Его отец Шулянхэ был правителем уезда Цзоу. По социальному статусу он являлся аристократом самого низкого ранга, не имевшим права передавать свою должность по наследству. Это предопределило судьбу Конфуция, которому с юных лет пришлось самостоятельно пробивать себе дорогу в жизни.

По представлениям того времени Шулянхэ в семейной жизни не везло: все девять его детей, рождённых первой женой, оказались девочками, а десятый мальчик от второй жены был хромым и болезненным. В соответствии с традиционными верованиями китайцев только молитвы и жертвоприношения мужских потомков могли облегчить посмертную участь умершего. В противном случае на том свете его душа обречена страдать от голода и жажды! Поправить ситуацию не в силах был и десятый ребёнок: обычай строго запрещал калекам приносить жертвы усопшим предкам. И тогда 65-летний Шулянхэ решился на отчаянный шаг: уговорил одного бедного простолюдина отдать ему в жёны свою пятнадцатилетнюю дочь Янь Чжи. Современники нарекут этот брак "союзом несоответствующим правилам", ибо мужчине старше 63 лет не полагалось заново заводить семью. Вместе с беременной третьей супругой Шулянхэ отправился просить о наследнике к расположенному недалеко от Цюйфу священному холму Нишань. Здесь-то, в пещере глинистого грота, Янь Чжи и родила сына, которому суждено будет стать самым знаменитым из китайцев. Его нарекли Цю ("холм") — в честь священного холма, где он появился на свет. Поскольку Кун — родовое имя Конфуция, в Китае оно нередко используется при обозначении его личности: Кун Цю, Кун-цзы ("Учитель Кун"), Кун фу-цзы ("Великий учитель Кун"). За пределами Китая, прежде всего в европейских странах, он известен под латинизированной формой его имени, как Конфуций.

Детство Конфуция прошло в бедности и лишениях. Отец умер, когда ему не исполнилось и трёх лет. Вскоре после этого вдова с сыном покинула дом Шулянхэ (возможно, из-за неприязни первых двух его жён) и поселилась в небольшом домике на окраине столицы Лу Цюйфу. С юных лет Кун Цю пришлось трудиться, занимаясь тем, что в тогдашнем Китае считалось "презренным делом": пасти овец и коз, носить тяжёлые бадьи с водой и т.п. "Я был незнатен в молодости, поэтому знал много профессий" — вспоминал впоследствии Конфуций об этом времени ("Лунь юй", 1X,6). В 16 лет его постиг новый удар: умерла мать.

О том, кто были первые наставники, у кого, помимо матери, он брал первые уроки грамоты, в дошедших до нас источниках не сохранилось никаких сведений. Не известно доподлинно, в каком возрасте его стали учить читать и писать. Не вносит ясности и фраза, оброненная самим Конфуцием на склоне лет: "В пятнадцать лет я ощутил стремление учиться". Что этим он хотел сказать? "Едва ли он имел в виду своё школьное обучение, которое началось для него, вероятно, несколько раньше, – полагает его биограф В. Малявин. – Несомненно, он имел в виду нечто совсем другое и даже противоположное школьной зубрёжке. Он говорил о стремлении расширять свои познания, своё понимание вещей и благодаря этому изменяться, совершенствоваться самому"[76].

Начиная с юношеских лет, Конфуций не переставал работать над собой, избрав правило "учиться и постоянно добиваться совершенства" важнейшим принципом своей жизни. "В любом селении из десяти домов, – говорил он, – всегда найдутся люди, которые не уступят мне в честности и искренности, но уступят в склонности к учению" ("Лунь юй", V,28).

В 19 лет Кун Цю женился, через год у него родился сын, и с этого времени ему нужно было заботиться о семье. Теперь он уже не мог довольствоваться случайными заработками. Необходим был постоянный источник доходов, а дать его могла лишь чиновничья служба.

Как выходцу из знатного сословия, пусть и из самых его низов, Кун Цю был открыт путь к чиновничьей карьере. А поскольку государственная служба в Китае испокон веков считалась единственно достойным грамотного человека делом, то вполне понятно, что карьера служилого человека не могла не привлечь честолюбивого юношу.

Карьера Конфуция началась с небольшой должности во владениях Цзи, одного из влиятельных семейств царства Лу. Здесь, по словам Сыма Цяня, Конфуций "считал, вымеривал, ровнял; служил приказчиком и занимался разведением скота"[77], другими словами, заведовал хлебными амбарами, сбором налогов с окрестных земель и служил надзирателем стад.

С этих пор, какую бы незначительную должность ни занимал Конфуций, он "действовал согласно справедливости", беря пример с тех правителей древности, о которых он узнавал, углубляясь в изучение старых книг. И чем больше он погружался в изрядно идеализируемое им далёкое прошлое, тем сильнее становилось у него разочарование настоящим. Как честного и принципиального чиновника Конфуция беспокоили "непорядки", с которыми ему приходилось сталкиваться на каждом шагу: нерадивость должностных лиц, процветавшая в их среде коррупция, жестокость и праздность чиновничьего сословия. Столь принципиальная позиция многим не могла прийтись по вкусу. И Конфуцию не оставалось иного выбора, кроме как постоянно менять места службы.

Несмотря на то, что Кун Цю прекрасно справлялся со своими обязанностями, а его способности и усердие не оставались незамеченными, назначения на высокую, дающую реальную власть должность он так и не смог добиться. Сколько-нибудь заметного продвижения по службе не получалось. В

беседе с одним из князей Конфуций как-то обронил фразу: "Когда какой-нибудь правитель пригласит меня на службу, то у него уже в течение года станет лучше, а через три он обретёт успех" ("Лунь юй", XIII, 10). Но шло время, а надежды на то, что удастся найти правителя, который прислушается к советам философа и согласится превратить в жизнь его далеко идущие замыслы, по-прежнему оставались всего лишь прекраснодушными мечтаниями.

Было несколько причин, предопределивших крах политико-реформаторских планов Конфуция. Во-первых, при ближайшем рассмотрении этих планов не может не броситься в глаза их непригодность для тогдашней реальной политики.

Последняя в те времена была монополией узкого круга лиц, обслуживавших интересы правящей верхушки – князей, вельмож и прочих сановников. Конфуций же намеревался повернуть политику в сторону удовлетворения потребностей всех слоев общества: "Я слышал, что того, кто правит государством или возглавляет знатный род, тревожит не отсутствие богатства, а его несоразмерное распределение, тяготит не малочисленность народа, а отсутствие благополучия. При соразмерности нет бедности; когда царит гармония, нет недостатка в людях; где утверждается благополучие, там не бывает потрясений" ("Лунь юй", XVI, 1). Но какие бы, казалось, убедительные доводы в пользу такого курса не выдвигал Конфуций, они не в силах были убедить правителей, которые по-прежнему продолжали следовать привычным путём, предпочитая общественному благу свои корыстные, эгоистические интересы.

Во-вторых, непреодолимой преградой на пути реформаторских замыслов Конфуция неизменно становилось противодействие тех, на чью помощь он по идее должен был рассчитывать. В известной мере в крушении этих замыслов он мог бы винить и ... самого себя. Его непреклонный характер, нетерпимость к малейшим нарушениям служебных обязанностей, неспособность поступиться своими принципами и пойти на сделку со своей совестью вызывали отторжение и неприязнь у окружающих, даже у тех, кто искренне готов был ему помочь.

"Кун Цю был слишком честен и прямодушен, слишком презирал интриги, лицемерие, пустословие и лесть, чтобы пользоваться успехом среди царедворцев. Мог ли рассчитывать на благосклонность царей и вельмож тот, кто "ненавидел хитрых говорунов" и считал постыдным для себя "скрывать своё недовольство другими и поддерживать с ними видимость дружеских отношений"? Кун Цю полагал ниже своего достоинства искать покровительства сильных мира сего и тем более заискивать перед ними. Свой долг подданного он видел в том, чтобы говорить правду в лицо. И без колебаний выполнял этот долг, никогда, впрочем, не нарушая приличий. Вся жизнь Конфуция предстаёт цепью встреч с правителями – встреч каждый раз многообещающих и всегда оканчивающихся безрезультатно. Многие из власть имущих, кажется, искренне хотели бы привлечь этого мудреца к себе на службу, внять его советам, но каждый раз Конфуций, явившись на аудиенцию, как нарочно, выговаривал своему предполагаемому патрону самую горькую, самую болезненную для него

правду. И оставался не у дел. Непреодолимая стена отделяла мечты Конфуция от действительности"[78].

Как бы ни была жизнь "идеалиста" Конфуция он всё же не оставлял попыток изменить окружающий мир. В тридцать лет, т.е. в том возрасте, когда, по его же признанию, он наконец-то "укрепился"[79], Конфуций открывает частную школу и приступает к энергичной проповеди своего учения.

С этих пор и до конца жизни ненасытная жажда знания и самосовершенствования органично соединялась у Конфуция со стремлением "наставлять других без устали". Познавший основы "должного поведения" мудрец превращается в Учителя. Теперь его жизнь будет идти как бы по двум параллельным курсам. Одну половину времени он посвящает службе, вторую – обучению учеников. На службе у него – сплошные неудачи и разочарования. В среде учеников, число которых постоянно растёт, ему обеспечены неизменный успех и полное признание. Насколько строгим и до щепетильности пунктуальным он был на службе, дотошно заботясь о соблюдении мельчайших деталей этикета и субординации, настолько раскованным и непринужденным он становился при общении с учениками, в кругу которых он отдыхал душой, делился самым сокровенным.

Следующий этап в жизни Конфуция начинается приблизительно в 517 г. до н.э., когда ему исполнилось 40 лет. Об этой вехе в своей биографии Конфуций высказался в присущей ему крайне лаконичной манере: "достигнув сорока, освободился от сомнений" ("Лунь юй", II,4).

Если сопоставить это высказывание из того же "Лунь юя", где говорится: "Знающий не сомневается" (IX,29), то загадочную фразу Конфуция можно истолковать в том смысле, что к 40 годам ему удалось достичь такой степени зрелости, которая позволяла ему в дальнейшем, отбросив все сомнения, самостоятельно определять свою судьбу.

Дальнейший почти двадцатилетний период в жизни Конфуция (с 517 по 497 г. до н.э.) скудно освещен в источниках. По ним можно судить, что он служил в основном в своём родном царстве Лу, где ему удалось достичь вершин в чиновничьей карьере, заняв на короткое время посты главы ведомства общественных работ и верховного судьи. Но и на этот раз его бескомпромиссный курс на установление сильной княжеской власти и искоренение аристократического сепаратизма, его высокие этические требования, предъявляемые им к лицам, занимающим места во властных структурах, обернулись против него. Власти луского двора недвусмысленно дали понять, что не нуждаются в его услугах.

Оставив царство Лу, Конфуций не подозревал, что ему вместе с учениками в течение 13 лет (с 497 по 484 г. до н.э.) придётся скитаться по соседним княжествам. Вначале он направился в Вэй, надеясь что в этом славящемся своим благополучием уголке страны, ему с помощью знакомых сановников удастся легко заполучить необходимую работу. Но этим благим намерениям не суждено было сбыться. Прошло "три неприятных года", прежде чем Конфуций убедился в тщетности своих ожиданий. Подобная ситуация повторялась и в других княжествах. И всякий раз ему приходилось срывать с насиженного

места, спасаясь бегством от дворцовых интриг и доносов, междоусобных войн, терпя голод и лишения.

Потерпев фиаско в практической политической деятельности, Конфуций наконец-то смог посвятить остаток жизни более спокойным занятиям, всецело сосредоточившись на своём любимом деле: обучении учеников и работе над летописью "Чунь цю" ("Весны и осени"). Оставив скитания, он в 484 г. до н.э. возвращается на родину, в своё родное княжество Лу. Как раз в это время ему исполнилось 70 лет и он мог по праву сказать о себе: "с семидесяти лет я следую желаниям сердца, не нарушая меры" ("Лунь юй", П, 4). Теперь "все его деяния естественным образом оказывались должными. Они более не нуждались в сознательном руководстве. Он действовал без усилий. Это - последний этап развития мудрости"^[80].

Последние годы в жизни Конфуция были омрачены расставанием с близкими ему людьми. Один за другим уходят из жизни жена, сын, горячо любимые ученики Ян Хуэй и Цзы Лу. Наконец настал и его черёд. Прележав у себя дома в постели, не вставая, семь дней, Конфуций скончался в 479 г. до н.э. на 73-м году жизни.

Философская мысль

Философия Конфуция в корне отлична от тех учений, в основу которых заложены принципы систематичности и строгой логической последовательности. Напрасно было бы искать в ней каких-либо намеков на тщательную разработку онтологических и гносеологических проблем. От рассуждений о мироздании, его устройстве Конфуций намеренно держался в стороне. В равной мере ему было чуждо стремление к созданию завершённой теории познания. Хотя он постоянно указывал на значимость знаний в жизни людей, собственной науки о познании он так и не подумал создать. Логика, как раздел философского знания, исследующий общезначимые формы и средства мышления, им специально не разрабатывалась. Ее зачатки в Китае начинают формироваться уже после смерти Конфуция в школах позднего моизма и имен (минцзя). Даже на базе таких наиболее разработанных разделов своего учения, как этика и политика, он не стремился создать стройную систему воззрений.

Однако ошибкой было бы на этом основании сделать вывод, будто философия Конфуция – сплошной сумбур, а этот мыслитель является приверженцем релятивистской точки зрения, наподобие древнегреческих софистов, будто ему свойственно полное пренебрежение к требованиям логического мышления.

Хотя он не ставит перед собой цели дать общий взгляд на исследуемые проблемы, выработать теорию, которая охватила бы все проявления разнообразия под присмотром методического рассудка, в его рассуждениях все же нельзя не заметить определенной внутренней последовательности. Разрабатывая основы своего учения, Конфуций основывался на принципах, отступление от которых он считал недопустимым. «Исключай все неясное» («Лунь юй», XI,18) – важнейший из них. Его раздражало бездумное накопление знаний, при котором «не уясняют того, что учат» («Лунь юй», VI,

3). Он не выносит затверженных уроков, любой формы догматизма и несамостоятельности мышления. В сообществе своих учеников он культивирует умение продвигаться к истине, терзая себя вопросом «как сделать, как сделать?». Он не считает нужным продолжать обучение тех из них, кто не способен из его наставлений извлечь необходимых уроков и в дальнейшем действовать по своему усмотрению. «Я не могу помочь, – говорил он, – тем людям, которые лишь соглашаются, но себя не исправляют и радуются (деликатно высказанному совету – В.С.), не вникая в суть» («Лунь юй», IX, 24). Учитель ориентирует ученика, но искать, доходить до главного, до сути предоставляет ему самому. Он «тонко» приоткрывает «краешек» проблемы, указывая лишь направление поиска. Продвигаться же дальше ученик должен самостоятельно.

Базируясь на принципе минимального вмешательства в процесс обучения, конфуцианская «непрямая педагогика» тем не менее достигает поразительного эффекта. Слово мудрости в том виде, как оно зафиксировано в «Лунь юй», «не строит никаких теорий, не предлагает мистических откровений. Цель его не руководить нашим поведением извне, подгоняя его под некое учение, а помогать ему сообразоваться с обстоятельствами; оно ведет к тому, чтобы мы учились лучше подстраиваться к ситуации, хранить должное равновесие. А значит, оно побуждает нас действовать самыми разными способами и не навязывает никаких схем. Не берясь за описание реальности, за воспроизведение на плоскости отвлеченных понятий великого порядка вещей, конфуцианская речь, направленная от учителя к ученикам, может лишь указывать на что-то сообразно обстоятельствам. Живо и конкретно откликаясь на события, она открывается ходу вещей в его бесконечности. Она начинает с малейших деталей этих вещей, и тем самым косвенным образом проливает свет и на основание их имманентности, которому невозможно дать общего определения»[\[81\]](#).

Используемая Конфуцием методика обучения учеников во многом напоминает майевтику Сократа. Не случайно целый ряд синологов обращали внимание на поразительное сходство манер философствования Конфуция и этого древнегреческого философа. Действительно, в том, как оба доносят до окружающих основные идеи своих учений, легко обнаружить много общего. Тем более что оба жили на закате периода устной культуры, когда мудрость еще была свежим ключом беседы, а не рождалась упакованной в книги. Поэтому-то и о взглядах этих мудрецов известно лишь то, что донесли потомкам их ученики. В беседах с последними и тот, и другой оттачивали «острие» своего мышления. Причем, исходные вопросы, вокруг которых разворачивалось обсуждение, были в основном одни и те же: все они касались сферы поведения и нравственного опыта людей, их чисто мирских дел и обязанностей перед государством.

«Сравнение можно было бы продолжить: тот и другой открыто говорят о своем невежестве и не выставляют себя носителями какой-либо доктрины (ср. «Лунь юй», II, 17, IX, 7); избегают рассуждений, стараются говорить поменьше. Зато оба всячески стремились воспитывать учеников, заботились об их

постоянном развитии (ср. «Луньюй», VII, 18). Ибо каждый из этих мудрецов, признавая, что не обладает никаким знанием, в глубине души ощущал не вмещаемое им призвание (идушее от «Неба», от «демония»), дававшее силы выстоять перед угрозами со стороны современников: Конфуцию – в Куан, Сократу – на судилище (ср. «Луньюй», IX, 5). Наконец, при всем уважении, высказываемом к установленной религиозной практике, оба, похоже, стремятся к внутренней религии, открываемой им их собственным нравственным опытом» (ср. «Луньюй», VII, 34) [82].

Однако если проводить это сравнение до конца, то оно выявляет и кардинальное различие между двумя философами. Оно обнаруживается наиболее явно, когда речь заходит о используемых ими методах и принципах познания. Сократа интересовали общие этические понятия; он посвятил себя исследованию определений, затрачивая много усилий на то, чтобы отделить истину от видимости и заблуждения. Путь к этому он усматривал в систематическом применении индуктивных рассуждений, с помощью которых он детально исследовал, а фактически подвергал «испытанию», критической проверке предлагавшиеся определения. Как утверждает в своей «Метафизике» Аристотель, Сократ «в нравственности искал общее и первый обратил свою мысль на определения», «искал суть вещи».

По словам Аристотеля, Сократу можно приписать две вещи: [индуктивное] «доказательство через наведение и общие определения» [83]. Сократовский метод, основанный на систематическом использовании индуктивных рассуждений, в дальнейшем был развит Аристотелем и Платоном, расширен ими посредством его приложения к другим разделам философского знания.

В свою очередь Конфуций оказал не менее значимое влияние на китайскую философию, направив, однако, ее развитие в кардинально ином направлении. Как говорит Сократ в платоновском «Теэтете» (147 с), не имея определения, мы «идем окольным путем по дороге без конца». Конфуций повел китайскую мысль по этому окольному пути, которому не видно конца. Он не ставит вопроса о правомерности термина в более общем плане, не пытается дать определение, которое отвечало бы критерию универсальности.

Так, отвечая на вопросы учеников по поводу того, что представляет собой «человечность» (жэнь), Конфуций отвечает «на разных уровнях» – в зависимости от того, каков его собеседник. Но ответ он неизменно дает окольный. И хотя человечность остается постоянной темой бесед с учениками, Конфуций не делает попыток ввести ее в свою философию как понятие или показать ее подосновы.

И все же в этом настойчивом избегании Конфуцием общих определений, в постоянно демонстрируемом им нежелании выйти за пределы частного, обнаруживается глубокий смысл. Не прибегая к посредничеству теоретической конструкции, не вмещаясь ни в одну неизменную и окончательную формулу, речь Конфуция оказывается способной сказать о многом. Эта речь, по словам Ф. Жюльен, «не стремясь к абстрактному определению, позволяющему подытожить различия между отдельными случаями, оказывается эволютивной; ее задача и ее сила не в том, чтобы привести в соответствие общее с частным, а

в том, чтобы связать высказанное слово с конкретной ситуацией». Помимо этого, считает Ф. Жюльен, Конфуций «подходит к реальности без определенного намерения и не проецирует на нее каких-либо предвзятых взглядов».

Следовательно, для него не существует «надо», категорической необходимости, предопределяющей его поведение. Вслед за произвольной предопределенностью поведения (когда мы беремся заранее судить о ходе вещей) идет увязание в привычках и заостенелость: если эта «пристрастность (чу) есть недостаток (читай: единственное действующее), то не потому, что мы поддаемся искушению зла (в китайской мысли никакого демонизма нет), а просто оттого, что мы позволяем себе отдать предпочтение определенному направлению, к которому привязываемся и более уже не можем его преодолеть...

Итак, единственное правило мудрости – не иметь установленных правил, и потому нет «правила», а есть «регуляция... И потому ни жесткость, ни соглашательство никогда не станут чертами его [Конфуция – В.С.] характера. В терминах альтернативы, встающей перед всяким китайским ученым, он остается равно расположен как «взять ношу», так и сложить ее с себя» (VII, 10), он ни во что не метит, но и не гнушается никакой возможностью (IV, 10)... Потому-то личность его свободна от пут, ум от догм, а сам он неопределим»[\[84\]](#).

Учение о нравственности

Этика Конфуция социально ориентирована и нормативна. Ее основные персонажи-«благородный муж» (цзюнь-цзы) и «малый человек» (сяо жэнь).

Их взаимодействие, но одновременно и противостояние образуют сложную структуру иерархически устроенного общества, в котором каждому отведена подобающая роль: «Благородный муж неценен в малом, но ему по силам все великое; малым же людям не по силам все великое, но они ценны в малом» («Лунь юй», V, 34).

Благородным мужем не рождаются. Им может стать любой человек, независимо от происхождения и социального статуса, но только в том случае, если он научится соблюдать важнейшие правила «благопристойности», принципы публичного этикета. Проистекавшие от рождения и наследования общественные различия Конфуций уважал, полагая, однако, что подлинный социальный ранг человека следует в конечном итоге поставить в зависимость от образования и морально-политических достоинств. На почетное звание благородного мужа может претендовать лишь тот, в ком идеальные духовно-моральные качества сочетаются с добросовестным исполнением своих обязанностей, тот, кто, по словам философа, «предпочитает справедливость личной выгоде, жертвует собой в момент опасности и никогда, даже пребывая длительное время в трудных обстоятельствах, не забывает своих обязанностей», («Лунь юй», XIV, 12). В общественном поведении цзюнь-цзы руководствуется нормами обязательного и четко фиксированного ритуала (ли), гуманностью (жэнь), добродетелью (дэ) и справедливостью (и). Его отличают

уважительное отношение к старшим (сяо), верность правителю, неуклонное стремление к знаниям. Эти нормы поведения благородный муж соблюдает не по принуждению, а добровольно, в силу понимания общественной значимости своих обязанностей.

«Ноша» благородного мужа трудна. Это – своего рода высший идеал нравственного поведения, к которому каждый человек обязан стремиться, даже понимая, что реализовать его во всей полноте ему не по силам. Сам Конфуций признавал: «В учености я, может быть не уступлю другим, но в том, чтобы лично стать на деле «благородным мужем, я не достиг успеха» («Лунь юй», VII, 33).

Существенное различие в поведении благородного мужа и малого человека Конфуций усматривал в том, что, сознавая свое несовершенство, первый все же «тревожится об обретении пути», «постигает высшее», в то время как второй – отказывается от высоких идеалов, довольствуясь тем, что «постигает низшее» («Лунь юй», XIV.23).

Однако какие бы социальные различия ни разделяли людей, все они, по мнению Конфуция, обязаны соблюдать нормы общечеловеческой морали. В ряду великих моралистов он был одним из первых, кто осознал непреходящую значимость этих норм и представил их в наиболее доступной, наиболее общей и наиболее бесспорной форме.

Важнейшую из них он сформулировал в беседе с одним из учеников: «Чего себе не пожелаешь, того не делай другим», («Лунь юй», XV, 24).

Сострадание, или взаимоуважение, как переводит это место А.С. Мартынов [85], вырастает в свою очередь на почве гуманности (жэнь), т.е. любви к людям». Жэнь Конфуцием трактуется как естественное инстинктивное человеческое чувство. Но поскольку в его учении человек не есть нечто замкнутое и изолированное, а наоборот, представляет собой личность, существующую только в связи с другими личностями, то это чувство у него неизбежно культивируется и делается цивилизованным.

В широком смысле жэнь включает в себя всю совокупность общественной морали и социальной практики. В более узком, но более точном смысле, жэнь обозначает общественно приемлемые формы поведения. Но и в первом и во втором случае гуманность у Конфуция предстает в качестве важнейшей нормы поведения, без соблюдения которой всеми индивидами немислимо существование человеческого сообщества: «Человечность для людей важнее, чем вода с огнем» («Лунь юй», XV, 35). «К чему ритуалы, если, будучи человеком, не проявлять человечности? К чему и музыка, если, будучи человеком, не проявлять человечности?» (там же, III,3).

В свою очередь гуманность, проистекая из врожденной склонности людей к добру («По природе [люди] близки друг к другу, а по привычкам далеки друг от друга»), все же нуждается в культивировании с помощью общественных институтов. И важнейшая роль в этом Конфуцием отводилась семье. Гуманность, по его мнению, берет свое начало от семейных взаимоотношений; в рамках же последних наиболее ярким ее проявлением выступает «сыновняя почтительность» (сяо).

Социально-политическое учение

Сформулировав идеал высшей морали, Конфуций приступил к детальной разработке своей социально-политической программы, которая, понятное дело, оказалась производной от его моральных максим, неразрывно связана с этикой. И это вовсе не случайно. Конфуций был убежден, что эффективной и действенной политика может стать лишь тогда, когда ей удастся придать глубокое этическое наполнение. Выработанный им эталон должного поведения призван был стать основополагающим принципом построения идеального общества, в котором все было бы прочно и стабильно, все члены которого находились бы на своих местах и каждый из них знал свои права и исполнял свои обязанности.

Задуманную социально-политическую реформу общества Конфуций назвал «исправлением имен» (чжэн мин). Суть этой доктрины заключается в том, чтобы в сфере политико-административного управления строго соблюдалось требование адекватности реального номинальному, другими словами, чтобы действительное положение и поведение индивидов в иерархической структуре государства соответствовало социально-политическим и правовым статусам тех групп населения, к которым эти индивиды принадлежат. Для каждого в этой структуре отведено строго определенное место, своя сфера деятельности, за рамки которых он не должен пытаться выйти.

Когда один из князей спросил Конфуция о том, в чем заключается управление государством, тот ответил: «Да будет государем государь, слуга – слугой, отцом – отец и сыном – сын» («Лунь юй», XII, 10). Этим Конфуций хотел подчеркнуть: государь, подданный, отец, сын – все это обозначение социальных отношений, и носящие эти «имена» обязаны соответствующим образом исполнять свой долг.

Если, с одной стороны, каждый человек будет вести себя в строгом соответствии с занимаемым положением, должным образом исполнять приличествующие ему социальные функции, а, с другой, никто не станет исполнять не свои обязанности или претендовать на чужие права, то в обществе воцарятся мир и спокойствие. Таким образом, Конфуций обещает каждому осязаемое земное счастье, но взамен требует от человека, чтобы он добровольно признал себя лишь частью исправного государственного механизма.

Ключевая роль в замышляемой Конфуцием социально политической реформе общества отводилась властным структурам, главным образом – правителю. Здесь если не все, то очень многое держится на доброй воле власть предержащих, на их нравственном авторитете, на осознании ими своего долга перед народом и обществом. Для обретения успеха правителю надо начинать с себя, побуждая подданных к усердию своим примером. «Когда правитель любит справедливость, никто в народе не осмелится быть непослушным; когда правитель любит правду, никто в народе не посмеет быть нечестным» («Лунь юй», XIII, 4). Эта мысль с поразительной настойчивостью пропагандировалась

Конфуцием. Ее он постоянно развивал в беседах с учениками, чиновниками и даже князьями.

Систематизация конфуцианства и превращение его в государственную идеологию

Обозревая на склоне лет пройденный путь, Конфуций вряд ли мог быть полностью доволен содеянным. С одной стороны, ему удалось создать влиятельную частную школу, вдохнув в своих учеников тот дух подвижничества и жажды знаний, который он ценил превыше всего. С другой стороны, Конфуция не могло не угнетать полное неприятие властью имущими его реформаторских проектов, в первую очередь предлагаемых им методов управления страной.

И все же то, что оказалось не по силам Учителю, было успешно реализовано его последователями. Правда, не сразу и далеко не в том виде, как это представлялось ему. Первыми наиболее значимыми фигурами в лагере конфуцианцев после Конфуция оказались Мэн-цзы (372-289 гг. до н.э.) и Сюнь-цзы (ок. 313-ок. 289 гг. до н.э.). Оба они преклонялись перед Конфуцием, считали себя его учениками. Мэн-цзы не стеснялся называть себя даже вторым Конфуцием. Сюнь-цзы же, хотя и презирал современные ему конфуцианские «школки», тем не менее считал себя последователем Учителя. К тому же, подобно Конфуцию, оба они в своих трудах уделяли первостепенное внимание этическим и политическим проблемам.

Однако нельзя не заметить того, что по целому ряду позиций Мэн-цзы и Сюнь-цзы придерживались неоднозначных, а иногда и прямо противоположных взглядов. Наибольшую остроту приобрел спор между ними по поводу оценки природы человека. Добра она или зла? На этот вопрос у Конфуция не было четкого и однозначного ответа. Пытаясь восполнить этот пробел, Мэн-цзы утверждал: "Наклонность человеческой природы к добру подобна стремлению воды вниз. Между людьми нет таких, у которых бы не было стремления к добру, так же как нет воды, которая не стремилась бы течь вниз". Сюнь-цзы, напротив заявлял: "Человек имеет злую природу". Защищая этот тезис, он приводил следующие доводы: 1) от рождения люди стремятся к выгоде, что приводит их к соперничеству и неуступчивости; 2) от природы люди проникнуты ненавистью, из-за чего у них "появляется желание причинить друг другу зло".

Оба философа расходились и во взглядах на методы управления государством. Обсуждая тех правителей, которые чинят произвол и насилие по отношению к народу, Мэн-цзы ратовал за "человеколюбивое правление", суть которого, по его словам, сводится к следующему: "Самое ценное в стране – народ, затем уже следует власть, а наименьшую ценность имеет правитель. Поэтому, лишь снискав доверие простолюдинов, можно стать сыном неба и управлять всей Поднебесной". Правитель, утративший доверие народа, по мнению Мэн-цзы, должен быть низложен с престола, а на его место следует возвести другого. В таком случае даже его убийство не считается преступлением. Здесь Мэн-цзы предлагает собственный вариант концепции

"права на революцию", которая в Китае с древних времён оказывала огромное влияние на всю китайскую историю.

У Сюнь-цзы иерархия социально-политических ценностей выстраивается в ином порядке. Считая людей изначально склонными к эгоизму, отверженными животным инстинктам, Сюнь-цзы полагает: "простой люд должно удерживать в повиновении при помощи законов и установлений". Здесь, казалось бы, Сюнь-цзы приближается к легистам с их ставкой на использование грубой силы в обращении правителей с народом. Но более углубленное изучение его позиции показывает, что ему всё же удаётся оставаться в рамках конфуцианской теории. Несмотря на изначально присущие человеку дурные задатки, их всё же можно преодолеть посредством воспитания, обучая людей "правилам ли, справедливости и долга".

Инициированная Мэн-цзы тенденция к рассмотрению человека как нравственного от природы существа со временем стала доминировать в конфуцианстве, обретая свою кульминацию в философии неоконфуцианских мыслителей эпохи Сун. Сюнь-цзы же "оказался прямо на границе поля конфуцианской традиции, не выйдя за его пределы лишь потому, что, в отличие от легистов, считал мерами для удержания с этого слоя природы в узде не наказания и награды, а музыку, ритуал, нравственное совершенствование и высокую словесность, особенно подчёркивая благотворное воздействие норм ритуала и этикета (ли)" (Торчинов Е.А.)

Хотя соперничество "линий" Мэн-цзы и Сюнь-цзы продолжалось на протяжении всей истории Китая, чаша весов постепенно стала склоняться в пользу Мэн-цзы, которому в конце концов досталась и окончательная победа. Ещё при династии Хань, когда конфуцианство обрело статус государственной идеологии, некоторые фрагменты из тракта "Сюнь-цзы" были включены в "Ли цзи", в одно из главных произведений конфуцианского канона. Однако в период правления династии Сун (960-1272) труд Сюнь-цзы исключается из канонической литературы неоконфуцианства. Его основоположник Чжу Си (1130-1200) "терпеть не мог Сюнь-цзы, и под его влиянием творения Сюнь-цзы были забыты почти вплоть до настоящего времени"[\[86\]](#).

В конфуцианской школе Сюнь-цзы стоял особняком, явно выделяясь среди последователей Конфуция своим чисто утилитарным и нередко даже нерелигиозным подходом. По мнению Фэн Ю-ланя Сюнь-цзы "находился в прямой оппозиции к любым религиозным идеям"[\[87\]](#). Он отвергал веру в духов и демонов. Для Сюнь-цзы неприемлемо даже характерное для Конфуция учение о верховной целеполагающей воле Неба. "Чем слепо поклоняться небу и размышлять о нём, – писал Сюнь-цзы, – не лучше ли самим, умножая вещи, подчинить себе небо? Если слепо преклоняться перед сменой времён года и сложа руки ждать милостей неба, то как можно действовать сообразно с временами года... и как можно использовать изменения природы вещей на пользу людям?"[\[88\]](#)

После Мэн-цзы и Сюнь-цзы крупнейшим представителем конфуцианского учения стал Дун Чжун-шу (180-120 гг. до н.э.). Два последних десятилетия его жизни пришлось на время правления знаменитого императора династии Хань

У-ди (140-87 гг. до н.э.), который, симпатизируя философу, многое сделал для практического воплощения его идей. Итогом их сотрудничества стало создание идейных и институциональных основ конфуцианской империи, просуществовавшей с тех пор без заметных структурных изменений вплоть до XX в.

Дун Чжун-шу создал на базе ханьского конфуцианства новую всеобъемлющую систему. Ему удалось придать конфуцианству характер правящей идеологии, благодаря чему оно смогло обрести и статус доминирующей в Китае политической доктрины. Отныне конфуцианство становится синтетическим и вбирает в себя идеи легизма, даосизма, моизма, школы инь-ян и некоторых других учений китайской древности.

При этом Дун Чжун-шу, равно как и всех его последователей на протяжении тысячелетий, никогда не смущал идейно-философский эклектизм новой синтезированной системы ханьского конфуцианства. И это объяснялось даже не столько прагматизмом мышления, что было всегда свойственно китайским мыслителям, сколько трезвым практицизмом целеустановки: главным в новой доктрине были не столько идеи сами по себе, сколько выстроенная на их основе гигантская всеохватывающая система образа жизни и организации управления, норм и институтов. В рамках этой системы все ее многочисленные элементы, несмотря на их гетерогенное происхождение, достаточно удачно гармонизировали и подкрепляли друг друга во имя ... великой цели. И цель эта практически была достигнута: начиная с У-ди конфуцианский императорский Китай, несмотря на взлёты и падения, смену периодов централизации и децентрализации, катастрофические кризисы, мощные крестьянские восстания и завоевания со стороны северных кочевников, - словом, несмотря на все испытания, всегда существовал в мало изменявшемся по сравнению с Хань виде и даже, более того, возрождался из пепла в случае особо кризисных ситуаций всё в том же раз и навсегда генетически закодированном виде, лишь с второстепенными модификациями"[\[89\]](#).

Из философского наследия Дун Чжун-шу наибольшую известность приобрела его концепция активного вмешательства Неба в ход человеческой жизни и в социальные процессы. В соответствии с ней, этим вмешательствам Небо стремится предупредить недостойных правителей, показывая им своё недовольство и в крайнем случае передавая "мандат" на управление Поднебесной другой династии.

Народ может быть добрым или злым. Его характер во многом зависит от правителя, которому Небо поручает управлять народом и который "наследует и продолжает замыслы Неба". Поскольку человек "по природе не слишком-то добр", то она, эта природа, оказывается у Дун Чжун-шу противоречивой. Какой стать этой природе, в каком направлении ей развиваться, зависит от усилий правителя: "Небо рождает народ. [При этом] его природа обладает способностью стать доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может [сама] стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее [становление] природы.

Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение - завершить [становление] природы народа"[90].

Дун Чжун-шу был буквально одержим историей и теорией управления. Если учесть ещё и то, что его политическая теория нашла поддержку в среде китайских правителей, то не приходится удивляться тому, какую важную роль в политической истории императорского Китая получила предложенная ханьским философом доктрина Мандата Неба.

б) Даосизм и его философская мысль

"Столпы" даосизма

В своем развитии даосизм прошел длительный и сложный путь развития. Основателем даосизма обычно считают Лао-цзы, которому традиционно приписывают авторство "Дао-дэ цзина", первого по значимости великого текста философского наследия этого течения.

Уже в древности возникло множество связанных с Лао-цзы легенд, сохраняющихся в трудах даосской и конфуцианской традиций. Согласно этим легендам, Лао-цзы был старшим современником Конфуция и будто бы даже встречался и беседовал с ним. В своих "Исторических записках" китайский историк Сыма Цянь оставил такую запись: "Кун-цзы, прибыв в Чжоу, посетил Лао-цзы и спросил его о правилах человеческого поведения ... Лао-цзы ответил: "Я слышал, что разумный купец скрывает свои богатства и делает вид, как будто у него ничего нет. Благородный муж имеет многие достоинства, но по виду старается походить на глупого. Оставь свою гордыню, напыщенные манеры и чрезмерные желания. Все это не принесет тебе пользы".

Пораженный столь холодным приемом, Конфуций позже в разговоре с учениками все же довольно высоко оценил своего собеседника, сравнив его с драконом: он-де, Конфуций, знает все виды животных, птиц, рыб, четвероногих и ему понятно их поведение, "но дракон выше его понимания, он седлает ветер и поднимается в небо на облаках. Сегодня я видел Лао-цзы. он подобен дракону".

Описанная китайскими историками встреча, разумеется, не что иное как апокриф. И тем не менее Сыма Цяню удалось подметить серьезные расхождения в учениях двух великих мыслителей. Ибо, по утверждению историка, "Лао-цзы развивал принципы дао и дэ; согласно его доктрине, надобно жить скрыто и в неизвестности".

"Скрытая" жизнь Лао-цзы, решительно контрастировавшая с активной политической позицией Конфуция, возможно, объясняет отсутствие вполне достоверных сведений в его биографии. По преданию, зафиксированному тем же Сыма Цянем, Лао-цзы прослужил несколько лет в архиве царского дома Чжоу, но, опечаленный его упадком, вынужден был в конце концов отказаться от службы и уйти за границу. Перед тем как пройти через таможенный пост он по просьбе его начальника написал "труд в двух частях, содержащий более

5000 слов, которыми он изложил свои идеи о дао и дэ; затем он продолжил свой путь, и никто не знает, что случилось с ним дальше".

Упомянутый Сыма Цянем "труд в двух частях" есть "Дао-дэ цзин", основополагающий трактат даосизма. О времени его создания и даже об его авторе (авторах) среди синологов нет единого мнения. Большинство из них, тем не менее, соглашается в одном: "Дао-дэ цзин" никак не мог быть написан ранее 300 г. до н.э. К примеру, российский исследователь Е.Торчинов, приходит к выводу, что или Лао-цзы жил не в VI, а в IV-III вв. до н.э. и никогда не встречался с Конфуцием, скончавшимся в 479г. до н.э. или что текст "Дао-дэ цзина" просто был приписан традицией Лао-цзы, хотя на самом деле не имел к нему никакого отношения [91].

Весьма скудны и дошедшие до нас сведения о жизни второго "столпа" древнего даосизма – Чжуан-цзы, жившего предположительно в 369-286 гг. до н.э. Родился философ в уезде Мэн, расположенном на границе нынешних провинций Шаньдун и Хэнань, где и жил отшельником. Он принципиально отказывался поступить на чиновничью службу и не принял предложение чуского правителя Вэй-вапа, который приглашал его занять в своем царстве пост главного министра.

Названное по имени философа сочинение "Чжуан-цзы" обычно ставят рядом с "Лао-цзы" как второй великий текст философского наследия даосизма. В том виде, в каком оно нам известно сегодня, это сочинение включает в себя как главы, принадлежащие Чжуан-цзы (первые семь глав), так и главы, написанные его учениками и последователями.

Связь "Чжуан-цзы" с "Дао-дэ цзином", несмотря на общность и схожесть целого ряда концепций, не столь ясна. Некоторые исследователи усматривают в "Чжуан-цзы" комментарий к "Дао-дэ цзину", что до некоторой степени справедливо для отдельных фрагментов. Однако в целом "Чжуан-цзы" – вполне оригинальное и самостоятельное произведение.

При сопоставлении этих двух основополагающих текстов даосизма синологи обычно приходят к следующим заключениям. По их мнению, "Дао-дэ цзин" выглядит своего рода молитвенником, предназначенным для посвященных в сложные таинства даосской мысли; его можно уподобить божественному откровению, а его автора назвать пророком, вещающим от имени безличного "небесного Пути-Дао". Напротив, "Чжуан-цзы" считается сочинением писателя с ярко выраженной индивидуальностью; это – не только произведение философии, но одновременно и один из величайших памятников китайской литературы. Ему зачастую не достает систематичности, а иногда – даже простой логической последовательности. Но зато этому тексту нельзя отказать в яркости и наглядности рисуемых образов.

Автор "Чжуан-цзы" предстает перед нами человеком, преисполненным, как и Лао-цзы, презрения к благам цивилизации, этаким китайским Диогеном "в заплатанной одежде из грубого холста, в сандалиях, подвязанных веревкой". Когда повстречавший Чжуан-цзы царь Вэй спрашивает его, как он очутился "в столь стесненном положении", мудрец гордо ему возражает: "Это не стесненное положение, а бедность. Убогая одежда, стоптанная обувь - это

бедность, а не стесненное положение. Стеснен тот муж, который, обладая естественными свойствами, не может [их] проявить"[\[92\]](#).

Третий по значимости философский текст даосизма – "Ле-цзы". Как и в случае с двумя рассмотренными выше каноническими текстами, сегодня не представляется возможным установить кем был его автор. "Ле-цзы", – полагает французский синолог Марсель Гране, – это компиляция, сделанная, возможно, в подражание "Чжуан-цзы". Но кем? Последователями, принадлежащими к тому же течению, или учениками соперничающей школы? Не думаю, что вопрос может быть решен... Сам Ле-цзы – герой нескольких анекдотов в "Чжуан-цзы". Является ли он легендарным героем или реальным лицом? Ничто не позволяет сегодня ответить на этот вопрос"[\[93\]](#).

Одна из глав (а именно, седьмая) "Ле-цзы" содержит ряд высказываний еще одного даосского философа Ян Чжу. Глава "Ян Чжу" может рассматриваться как самостоятельное произведение, присоединенное к "Ле-цзы" в силу даосистской общности обоих трактатов.

Многие синологи сходятся в том, что Ле-цзы как реальная личность никогда не существовал. Самой авторитетной сегодня считается точка зрения, будто известный сегодня текст "Ле-цзы" был написан в IV в. н.э., где-то около 370г., философом Чжан Чжанем, который написал к нему и свой комментарий. По преданию, у его отца имелся некий древний список "Ле-цзы", но он был утерян, когда семья Чжан Чаня бежала на юг от кочевников, захвативших к 317 г. н.э. Северный Китай. И только много лет Чжан Чжань якобы уже по памяти восстановил этот текст.

Философская доктрина даосизма

Фундаментальной категорией в даосизме является понятие дао. В принципе иероглиф дао используется во всех традиционных школах китайской мысли. Правда, в каждой из них он трактуется по-разному. Этому в немалой степени способствовали многозначительность, многослойность данного термина, а также его соотнесенность с другим, столь же "размытым" понятием – дэ.

В отличие от других школ, в системе понятий которых дао отводится лишь подсобная, вспомогательная роль, в философских построениях даосов дао занимает центральное, стержневое место. В известной мере о значимости этого понятия в учении даосизма свидетельствуют, во-первых, то, что слово "дао" присутствует в традиционном китайском названии основополагающего трактата этого течения "Дао-дэ цзина", а, во-вторых, и то, что этот же термин служит в Китае для обозначения как даосской философии (дао-цзя – школа дао), так и даосской религии (дао-цзяо – учение дао, почитание дао).

Уяснить смысл и содержание даосского дао непросто. При чтении сочинений основателей даосизма невольно закрадывается предположение, не оставили ли они намеренно это стержневое понятие своей доктрины заведомо неопределенным или, точнее, не до конца проясненным. Но дело, скорее всего, в другом, а именно в стремлении даосских авторов описать дао при помощи

разнообразных приемов, которые в какой-то мере можно назвать диалектическим. Поскольку, по их мнению, основным принципом "движения дао" являются постоянные превращения, вплоть до перехода к противоположному, то дао вообще невозможно определить однозначно. И Лао-цзы и его последователи к этому, как правило, не стремились, полагая, видимо, что на языке привычных человеческих понятий сделать это невозможно.

"Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао", – говорится в "Дао-дэ цзине". Действительно, как выразить в словах то, что по мысли Лао-цзы, "бестелесно и лишено формы", "туманно и неопределенно", то, что, по его словам, нельзя постичь ни зрением, ни слухом, ни осязанием?

В свою очередь Чжуан-цзы полагал, что дао "неактивно и бесформенно". "Дао, – писал он, – можно передать, но нельзя взять; можно постичь, но нельзя увидеть. Оно само для себя начало, само для себя основа. Оно существовало издревле, уже давным-давно, когда еще не было ни неба, ни земли. Оно одухотворило духов и верховного владыку неба, оно породило небо и землю"[94].

И тем не менее постичь дао возможно. Возможно, как сказали бы мы сегодня, минуя чувственную форму познания, исключительно рациональным путем, посредством сопоставления дао с конкретными вещами, которые существуют благодаря непрерывным превращениям дао. Дао – это то, через что все обретает существование. Оно – необходимое условие для появления всех вещей, "начало всех начал", "глубочайшие врата рождения".

Даосы полагали: раз есть вещи, то можно предположить, что должно быть нечто, через что эти вещи получают существование. Это "нечто" они называли дао, подразумевая под ним порождающее начало, генетически предшествующее миру "оформленных" вещей.

Если небо, земля и все вещи могут быть обозначены на языке человеческих понятий, а значит, они именуемы, то дао, напротив, безымянно, "необработанная глыба". Его нельзя выразить в словах, ибо оно таинственно и неуловимо. Даже когда мы называем его "дао", это не означает, что на самом деле оно – имя. Если воспользоваться расхожим в китайской философии выражением, дао – это имя, которое не есть имя.

Еще одной важнейшей категорией даосизма является понятие "у вэй" (недеяние). Как и понятие дао, оно использовалось в различных школах Китая. Но в даосской философии ему придан специфически особый смысл.

С одной стороны, даосское недеяние означает невмешательство в естественный ход событий, отказ от попыток кардинально изменять мир, в котором живет человек, предоставление всему возможности идти своим чередом, своим естественным, предписанным судьбой путем. Совершенный мудрец, по словам Лао-цзы, «споспешествует самоестественности сущего и не смеет действовать» (скорее всего здесь имеется в виду: не смеет действовать вопреки природе вещей); мудрец "пребывает в недеянии и поэтому не знает поражений; от ничего не удерживает и поэтому ничего не теряет". В другом отрывке из своего трактата Лао-цзы обосновывает свою позицию более отчетливо: "Если кто-либо возжелает овладеть Поднебесной, то я знаю, что он

не возьмет ее. Поднебесная – божественный сосуд, и нельзя воздействовать на нее. Воздействующий на нее потерпит поражение, и хватающий ее потеряет ее"[\[95\]](#).

Эта же идея, только в более развернутом виде, присутствует и в трактате "Чжуан-цзы". В нем с нескрываемой издевкой говорится о тех правителях, которые, послушавшись советов конфуцианцев, моистов и легистов стали устанавливать в стране "законы и порядок". Однако ни к чему хорошему это не привело. Страна стала приходить в упадок, и в конце концов оказалась ввергнутой "в страшную смуту".

"Ныне же, – читаем в "Чжуан-цзы", – обезглавленные лежат друг на друге, закованные в шейные и ножные колодки толкаются друг на друга, приговоренные ожидают своей очереди у плахи. А между закованными в наручники и колодки стали появляться конфуцианцы и монеты, расхаживающие на цыпочках, размахивающие руками. О ужас! О позор! О бесстыдство! А нам и неведомо было, что их мудрость, их знания служат наручникам и колодкам; их милосердие, их справедливость служат долоту и ошейнику"[\[96\]](#).

Подобного рода выпады в адрес своих идейных противников, явно несправедливые и надуманные, тем не менее позволяли даосским мудрецам выставить свое учение о "недеянии" в более привлекательном виде. Коль "из-за пристрастия к знаниям", к "пустопорожнему многословию" страна ввергается в смятение, то не лучше ли освободить ее от подобного рода "экспериментов"? И тем самым дать "недеянию" возможность проявить себя во всей его силе и полноте?

С другой стороны, принцип "недеяния" в даосизме предполагает все же определенную (органическую и спонтанную) активность. Тогда "недеяние" можно трактовать как нечто противоположное пассивности или ничегонеделанию, как действие, совершаемое непреднамеренно, само собой, как то, благодаря чему "все будет делаться, даже если ты ничего не будешь делать".

В данном случае речь идет не о том, чтобы человек вообще воздерживался от любого действия. а лишь о том, чтобы за его поступками не стояли стремление что-то приобрести, боязнь опозориться или, наоборот, желание прославиться. Скорее всего, под "недеянием" даосы понимали некое "чистое" поведение, не отягощенное утилитарными, своекорыстными соображениями.

При такой трактовке "недеяния" становится понятно, что имеет в виду Лао-цзы, когда говорит о "пользе", которая "проистекает из недеяния": "Современный мудрец ничего не копит. И чем он больше людям отдает, тем больше достается и ему. Чем больше у людей, тем больше у него"[\[97\]](#). Другими словами, "недеяние" – это общепольное действие во благо окружающим. "Всегда, – говорит Лао-цзы, – осуществляй благое исправление, совершай дела благие по возможности своей ... Цени народ, страну в порядок приведи – тогда недеяние осуществить ты сможешь"[\[98\]](#). Совершенномудрый правитель, придерживающийся этих правил и, следуя им, способен, по Лао-цзы, достичь

поразительных успехов: "Творит недеяние он, но нет на свете ничего, не приведенного им в порядок"[\[99\]](#).

Социально-политическая мысль даосизма

В основу социально-политической доктрины даосизма была заложена идея о необходимости для людей отрешиться от окружающего общества, влияние которого даосы считали пагубным и несправедливым. По их мнению, в глубокой древности люди жили в единстве с природой, вне извращающих естественный порядок вещей норм цивилизации. Но с появлением государства и социального расслоения человечество уклонилось от безыскусности и естественной простоты "золотого века" древности. Природное дао было заменено человеческим, естественные законы уступили место законам искусственным, политическим. Последние в свою очередь стали служить интересам сильных и богатых, причинять зло слабым и бедным, что привело общество к дисгармонии и разрушительным социальным конфликтам. Покончить с этим, вернуть утраченный "рай", по мнению даосов, станет возможным лишь тогда, когда общественная жизнь будет освобождена из-под давящей опеки политических институтов, государственных норм и законов.

Такой подход резко противопоставлял даосизм практически почти всем значимым философским учениям Китая. "Учений как управлять Поднебесной много, – заявлял "Чжуан-цзы", – но ни одно из них нельзя применить, оттого что они деятельны"[\[100\]](#). Разумеется, даосская доктрина "недеяния", предписывавшая правителю не нарушать естественные процессы общественной жизни, уже в силу этого не могло считаться "деятельной". И поэтому только она одна объявлялась "применимой" на практике. Все же другие учения, в силу того, что не отвечали этому критерию, подвергались со стороны даосов жесточайшей критике.

Конфуцианство, моизм и легизм исходят из того, что место человека – в обществе, среди ему подобных, и по отношению к обществу он должен выполнять определенные обязанности. Но именно этот тезис полностью отвергают даосы, которые смотрят на общество как на зло и призывают человека, вырвавшись из его цепких объятий и стряхнув с себя оковы ложных обязанностей и долга, вернуться к природе и слиться с потоком незамутненной, безыскусственной и истинной вселенской жизни"[\[101\]](#).

Государство, считали даосы, будет идеальным, если во главе его окажется правитель, который не станет стеснять и ограничивать народ, а тем более – нарушать покой и цельность его быта. Обязанность совершенно мудрого заключается не в том, чтобы вникать в административную рутину, за всем надзирать и все контролировать, не в том, чтобы делать что-то, а в том, чтобы вообще не делать ничего. "Народом, – заявляет Лао-цзы, – так трудно управлять потому, что власть предержавшие активны и деятельны"[\[102\]](#). Он предлагает донельзя простой рецепт достижения мира и стабильности в обществе: "Пусть власти не утесняют народ в его жилищах, пусть власти не давят на жизнь народа. Ведь если не давить, то и не нужны будут строгости и кары"[\[103\]](#).

Чрезмерное усердие властей, ущемляющих народную свободу и детально регламентирующих жизнь в обществе, по мнению Лао-цзы, ни к чему хорошему не приводит. Напротив, оно становится источником новых конфликтов и беззаконий: "Когда в Поднебесной много запретов и ограничений, народ нищает и беднеет; когда у людей много смертоносного оружия, государство и семья погружаются в брань и смуты; когда среди людей много искусников-умельцев, влечение к дорогим диковинам растет; когда закон издается за законом, разбойники и воры множатся на воле"[\[104\]](#).

Хотя все даосы согласны в том, что жизнь людей должна быть естественной, что их поведение должно соотноситься с непреложными законами природы, их отношение к социально-политическим реалиям (государству, общественным законам и т.п.) оказалось далеко не однозначным.

Одна часть даосов вообще уходила в отшельничество, бежала от мира, предпочитая не вмешиваться в общественную жизнь. Их позиция нашла свое крайнее выражение в теории Ян Чжу о жизни "[согласно] законам природы". Ее он понимал явно в эпикурейском духе, как простое, естественное существование, не обремененное какими-либо желаниями. "Поэтому, – заявляя он, – тот, кто умеет наслаждаться жизнью, не бедствует, а тот кто умеет не обременять себя заботами, не богатеет"[\[105\]](#).

В отстаивании этой теории Ян Чжу доходил до крайности. Идеалом для него был мифический персонаж древности, который "отказался от [управления] страной и уединившись, занимался хлебопашеством". "Люди древности, – заявлял Ян Чжу, – не соглашались лишиться даже одного волоска, чтобы принести пользу Поднебесной, а если всю Поднебесную преподносили одному из них, [то он ее] не брал; никто из людей не приносил пользы Поднебесной, а Поднебесная пребывала в состоянии порядка"[\[106\]](#).

Другая часть даосов, Лао-цзы. Чжуан-цзы, не впадая в подобные крайности, высказывалась за такую модель управления страной, при которой правитель стремится делать как можно меньше, предоставляя народу заниматься тем, что народ может и хочет совершать. Их политические концепции предвосхищают новоевропейские идеи политического либерализма, предписывавшие государству как можно меньше вмешиваться в общественную жизнь.

Лао-цзы, к примеру, предлагал и рекламировал такое государственное устройство, при котором властитель, хотя и "стоит над народом, но для народа он не в тягость", благодаря чему "люди с радостью его выдвигают и от него не отворачиваются".

В то же время он с горечью сознавал, насколько его политический идеал далек от той реальности, в которой ему приходится вращаться. И тогда его слова звучали гневным обликом социальной несправедливости, которую он трактовал как нарушение "естественности вещей", как "нарушение дао": "Если дворец раскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты. [Знать] одевается в роскошные ткани, носит острые мечи, не удовлетворяется [обычной] пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством ... Народ голодает оттого, что власти берут

слишком много налогов. Вот почему [народ] голодает. Трудно управлять народом оттого, что власти слишком деятельны. Вот почему трудно управлять"[\[107\]](#).

Последние слова Лао-цзы звучали как недвусмысленное предостережение верхам, которые в угоду своей эгоистической политике, обрекают народ на голод и лишения, лишая его самого необходимого. Подобная политика, по его мнению, чревата потрясениями для самих основ государственного строя, ибо нормальное общество невозможно построить, не установив гармонии между верхами и низами, не пересекая в корне вопиющую социальную рознь. А посему, советует Лао-цзы, подлинное могущество приходит лишь к тому совершенно мудрому правителю, который, "зная себя, себя не выставляет" и "себя не возвышает". Секрет его политического успеха весьма простой: "Кто не презирает [народа], тот не будет презрен [народом]".

В критике пророков современного ему общества Лао-цзы заходил так далеко, что она превращалась у него в безоговорочное осуждение всей культуры и, как следствие, в призыв возвратиться к патриархальной простоте минувших времен. Все "неестественное" (культура, грамота, письменность, искусственные установления в сфере управления, государственные законы и т.п.), согласно учению Лао-цзы, - это отклонение от дао, ложный путь: "... когда в стране много запретительных законов народ становится бедным. Когда у народа много острого оружия, в стране увеличиваются смуты. Когда много искусных мастеров, умножаются редкие предметы. Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников"[\[108\]](#).

Подлинное искусство управления страной, по Лао-цзы, должно заключаться в умении править народом посредством "недеяния", т.е. путем отказа от вмешательства в жизнь людей: "Поэтому совершенномудрый говорит: Если я не действую, народ будет находиться в самоизменении; если я спокоен, народ сам будет исправляться. Если я пассивен, народ сам становится богатым; если я не имею страстей, народ становится простодушным... Если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко [от своих мест]. Если [в государстве] имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются воины, не надо их выставять. Пусть народ снова начинает плести узелки и употреблять их вместо письма. Пусть его пища будет вкусной, одеяние красивым, жилище удобным, а жизнь радостной. Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга"[\[109\]](#).

По существу, задолго до Ж.Руссо и Л.Толстого, Лао-цзы заметил кричащие противоречия в культурно-цивилизационном развитии современного ему общества и, подобно им убоявшись этих противоречий, решил искать выход в отказе от прогресса, в возврате к изрядно идеализируемой им патриархально-первобытной простоте минувших времен. Его социально-политический идеал обращен в прошлое. Он предлагает не совершенствование общественно-государственного устройства, а его кардинальную ломку, не наполнение

социальной действительности подлинно гуманистическими ценностями, а отказ от них в пользу некой абстрактно трактуемой естественности родового строя.

В свою очередь и Чжуан-цзы выступал против любых попыток силой насадить в стране искусственное единообразие. Когда государство и правитель давят на личность, то, пусть у них намерения и будут самые хорошие, результаты этого воздействия окажутся противоположными ожиданиям.

Предлагаемые конфуцианцами и монетами правила управления государством Чжуан-цзы считал бесполезными и даже вредными, ибо, по его словам, "польза, которую мудрецы [приносят] Поднебесной невелика, а вред большой"^[110]. Их моделям политического руководства людьми (посредством использования сложной машины государственного аппарата) он противопоставлял свой способ "управления через неуправление". Высшим проявлением государственной мудрости у него оказывается отказ от какого-либо управления Поднебесной. Народу следует дать возможность "быть таким, каким он есть", ибо "управлением можно насильственно изменить свойства людей", но нельзя сделать их счастливыми.

Чжуан-цзы уверен, что существовавшая некогда первобытная идиллия исчезла, как только в обществе появилось имущественное расслоение на бедных и богатых. В конце концов последним удалось силой и хитростью захватить власть в Поднебесной и навязать народу свои корыстные "законы и меры". В итоге на смену безыскусным правилам поведения древних, старательно следовавших своим природным склонностям, в общество проникли искусственные моральные нормы, эти "наросты гуманности" наподобие шестого пальца на руке или перепонки между пальцами ног. Применять эти нормы на практике – все равно, что обрезать ноги журавлям или вытягивать ноги уткам.

Таким же воплощением искусственности, а посему прямой противоположностью природной простоте у Чжуан-цзы оказывается и культура. Поэтому столь же решительно, как и мораль, он отбрасывает "ненужное увлечение музыкой", почитание книг, философские споры (примером бессмысленности последних в "Чжуан-цзы" выступают дебаты между сторонниками Мо-цзы и Конфуция).

В "Чжуан-цзы" один из персонажей расхваливает конфуцианский принцип, в соответствии с которым, "когда сам правитель образцово выполняет правила и обряды, никто не осмелится [его] послушаться и все преобразуются". Защитник же даосской точки зрения называет этот принцип "ложным" в силу того, что его невозможно использовать на практике: "Применять" его к управлению Поднебесной все равно, что [пытаться] перейти вброд море, проложить русло для Реки или заставить комаров перенести гору"^[111]. Другой даосский мудрец просит не тревожить его сердце вопросами об управлении, поскольку, по его мнению, существует один единственный способ установить в мире гармонию и спокойствие: "Наслаждайся сердцем в бесстрастии, соединишь с эфиром в равнодушии, предоставь каждого естественному [путь], не допускай ничего лишнего, и в Поднебесной воцарится порядок"^[112].

О том, к чему привели человеческий род отступления от следования вольным порядкам древности и замена их искусственными установлениями цивилизации, Чжуан-цзы говорит в своей книге словами легендарного Лао Даня (Лао-цзы): "И тогда радость и гнев смешались друг с другом, глупые и умные стали друг друга обманывать, добрые и недобрые – друг друга порицать, хвастуны и правдивые – друг друга высмеивать, и Поднебесная пришла в упадок. Великие свойства лишились общности и согласия, в человеческой природе началось разложение и смута. Поднебесная стала стремиться к знанию, и народ в этом стремлении истощал свои силы. Поэтому-то и принялись за дело топор и пила, молот и сверло палача, стали казнить исходя из правил прямых, точно линия отвеса, и самая суть Поднебесной была ввергнута в глубокое смятение. Виновны во всем этом те, кто решил заняться человеческим сердцем.

Достойным поэтому приходится укрываться в пещерах великих гор, а государи, распоряжающиеся десятками тысяч колесниц, дрожат от страха в своих дворцах. Трупы казненных теперь лежат грудями друг на друге, закованные в колодки друг на друга наталкиваются, и приговоренные ожидают своей очереди у плахи. А среди закованных разглагольствуют конфуцианцы и монеты, вставая на цыпочки и размахивая руками. О позор! Ведь у них нет ни стыда, ни совести. А мы все еще не поняли, что мудрость и знания создали эти оковы, гуманность и справедливость – эти колодки! ... Поэтому-то и говорится: "Покончи с мудростью, отбрось знания, и в Поднебесной наступит великий порядок"[\[113\]](#).

Считая источником социального зла знание, а виновными "в каждой смуте в Поднебесной" тех, кто увеличивает это зло своими искусственными распоряжениями, Чжуан-цзы предлагает кардинальное средство, прибегнув к которому страна умиротворится. Только восстановив природную простоту и безыскусственность древних порядков, общество сможет вернуть утраченный социальный "рай". По Чжуан-цзы, осознав, что цивилизация построена на насилии и лжи, человек должен либо, уйдя в себя, активно добиваться мистического слияния с дао, либо способствовать разрушению цивилизации.

"Поэтому [следует], – говорит он, – уничтожить мудрость и отбросить знания, тогда переведутся и большие разбойники; выбросить нефрит и расколоть жемчуг, тогда исчезнут и малые воры; сжечь верительные дщицы и разбить царские печати, тогда народ станет простым и безыскусственным; поломать меры и перебить безмены, тогда в народе прекратится тяжбы; истребить все правила мудрецов в Поднебесной, тогда с народом можно будет рассуждать ..." [\[114\]](#).

Помимо прочего, в даосской философии жизнь и смерть трактовались как состояния, легко переходящие друг в друга. Не испытывая ни любви к жизни, ни ненависти к смерти, даосский мудрец считал жизнь и смерть единым, неразрывным целым. Он полагал, что если жить, следуя этому принципу, тогда "печаль и радость не смогут проникнуть" в сердце.

"Однажды Чжуан Чжоу (Чжуан-цзы – В.С.) приснилось, что он бабочка, счастливая бабочка, которая радуется, что достигла исполнения желаний, и которая не знает, что она Чжуан Чжоу. Внезапно он проснулся и тогда с

испугом [увидел, что он] Чжуан Чжоу. [А ведь между] Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, существует различие. Это называется превращением вещей"[\[115\]](#).

Даосизм приучал своих последователей строить свою жизнь в соответствии с законами природы, важнейшим из которых является бренность всего сущего. По словам Ян Чжу, "раз уж человек живет, то он [должен принимать жизнь] легко, предоставлять ее естественному течению, и [исполнять] до конца ее требования, чтобы [спокойно] ожидать прихода смерти. Когда же придет смерть, то и к ней следует отнестись легко, предоставив ее естественному течению и [принять] до конца то, что она принесет, чтобы оставить свободу исчезновению. Ко всему следует относиться легко, все следует предоставить естественному течению"[\[116\]](#).

Хотя все даосы жаждали найти покой в приобщении к великому закону дао, хотя всех их объединяло желание обрести согласие со своей природой, тем не менее в понимании средств, ведущих к этой цели, они нередко серьезно расходились друг с другом. Бурная социальная практика разводила их по разные стороны политических баррикад. Жизнь оказывалась богаче и разнообразнее, казалось бы, цельных и органически спаянных единими принципами теорией.

Одни из даосов, стремясь построить царство свободы и равенства, нередко прибегали к насилию, против которого страстно ополчались их философские предшественники, становились вождями народных движений и бунтов (к примеру, восстания "желтых повязок" в 184г.). Другие искали идеал воли и беззаботного существования в отшельничестве и горном уединении. Третьи призывали вернуться к тем временам, когда не было ни государей, ни подданных, через отвержение материальных и интеллектуальных ценностей современного им мира, четвертые стремились найти проход в волшебные параллельные миры "пещерных небес", через обретение бессмертия и сверхнормальных сил, чтобы парить, подобно аисту, в небесной лазури или даже прогуливаться по Млечному пути и Большой Медведице.

Со временем даосизм помимо философии сильно поспособствовал развитию в Китае алхимии, астрологии и геомантии, всегда имевших здесь большой успех. Хотя эти псевдонауки так и не привели к формированию сколь-нибудь значительных основ знания, их вклад в китайскую науку бесспорен. В китайской алхимии в ходе бесчисленных опытов по методу проб и ошибок совершались и полезные побочные открытия (например, был открыт порох). В свою очередь, опираясь на практический опыт знахарей-шаманов и придав этому опыту свои мистические выкладки и магические приемы, даосы в процессе поисков бессмертия познакомились с анатомией и функциями человеческого организма. Хотя научную основу физиологии человека они не знали, многие их рекомендации, лечебные средства и методы оказывались достаточно обоснованными и давали положительные результаты [\[117\]](#).

Но в целом усилия даосов концентрировались главным образом в религиозно-мистических изысканиях. Они старательно трудились над изобретением пилюль, талисманов и эликсиров, способных, по их мнению, победить смерть, составляли астрологические карты, атласы и календари, с

помощью которых якобы можно было предугадать судьбу человека. Даосских магов в Китае считали знатоками различного рода экстатических опытов, прибегая к которым адепт мог войти в связь с обитающими в макрокосмосе богами-насельниками, заслужить их расположение и пригласить войти в него, чтобы укрепить его тело.

в) Легизм в политической истории Китая

Учением с ярко выраженной политической направленностью стал в Древнем Китае легизм. Его приверженцев нередко называют законниками, имея в виду то обстоятельство, что разработанные ими принципы государственного управления базировались на системе строгих законов, "суровых кар" и "вселяющих трепет наказаний", посредством которых только и можно было, по мнению легистов, управлять государством, поддерживать в нём порядок и спокойствие.

Сразу же после возникновения легизма его теоретики и практики вступили с конфуцианством в неприкрытое соперничество, которое приняло наиболее острые формы при сопоставлении проблем политики, методов управления государством, взаимоотношения власти и народа.

Конфуций и его последователи в политике отдавали первенство нравственному убеждению, культурным и этическим нормам, отводя законам лишь подсобное значение. Для стабилизации ситуации в обществе необходимо, как считали они, строго соблюдать социально-этические нормы, устанавливаемые на основе прошлого опыта мудрыми правителями. Легисты же, в противовес конфуцианцам, высказывались за жёсткое регулирование общественно-политических процессов посредством административно-правового принуждения. Они отдавали приоритет такой организации общества, при которой оно управляется строгими, обязательными для всех законами.

В основание своего учения об управлении страной Конфуций заложил идею о системе морально-этических принципов и норм поведения, которых должны придерживаться все жители Поднебесной, включая и правителей. Без этого никакие законодательно-правовые предписания, даже если их подкреплять строжайшими наказаниями, не принудят народ к повиновению властям. "Если править с помощью закона, улаживать наказывая, то народ остережётся, но не будет знать стыда. Если править на основе добродетели... народ не только устыдится, но и выразит покорность"[\[118\]](#).

Конечно, Конфуций не вполне доверял благоразумию "маленького человека". По его словам, тот склонен руководствоваться скорее "выгодой", нежели принципом "должной справедливости". Не допускал он и мысли о том, что простому народу по силам вникнуть в премудрости высокой политики правителя и его сановников. В то же время для Конфуция было очевидно, что наиболее приемлемой формой правления должно быть такое, которое держится на доверии народа "Когда же народ не верит [правителю], то [последнему] не устоять"[\[119\]](#).

Эти установки встретили в лагере легистов яростное противодействие. Не завоевание доверия народа, а "ослабление народа", пресечение его необузданных поползновений, полный контрольный над поведением и даже образом мыслей подданных – вот что по мысли легистов, должно быть положено в основу государственного управления. Отношения правителя с народом могут быть только антагонистическими. Правитель не должен никому доверять. Напротив ему надо постоянно быть начеку, поощрять доносительство, не уступать подчинённым ни толики своей власти. Такой жёсткий порядок по силам, как считали легисты, установить лишь обладающему абсолютной свободой, не ограниченному в своих властных полномочиях государю.

Народ в учении легистов – не полноправный субъект политики, а послушный объект манипуляций со стороны власти. Высшая мудрость правления страной заключается в умении повелевать народом. Центральное место в политической программе легизма занимает учение о методах воздействия на массы в направлении, нужном правителю. Поскольку главной добродетелью подчинённых считается послушание, то, естественно, сам собой отпадает вопрос о просвещении народа. Деспотичному режиму необходим ограниченный, но преданный власти, послушно исполняющий его приказы народ. Управлять им легисты рекомендовали посредством наград и наказаний. Причём, последние рассматривались как более надёжные и гораздо предпочтительнее первых.

Основоположником теории и практики легизма был известный государственный деятель царства Ци Гуань Чжун (VII век до н.э.), которому традиционно приписывается авторство древнекитайского трактата "Гуань-цзы". Гуань Чжун был первым советником правителя царства Ци, для которого он впервые в истории Китая разработал доктрину управления на основании законов. По его мнению, "законы – это отец и мать народа"; "правитель и чиновники, высшие и низшие, знатные и подлые – все должны следовать закону". Правда, в отличие от легистов последующих поколений, Гуань Чжун настолько преклонялся перед всесилием закона, что подчинял ему даже поведение правителя: "закон стоит не под, а нам государям. Сам правитель обязан выполнять его директивы". По его словам, "закон ограждает народ от необузданности государя, которой нет границ".

В IV – первой половине III в. до н.э. наступает второй, зрелый период в истории легизма. В это время выступают три главных его теоретика – Шан Ян (390 - 338 до н.э.), Шэнь Бухай (около 385 - 337 до н.э.) и Хань Фэй-цзы (288-233 до н.э.).

У Гуань Чжуна и ряда других приверженцев раннего легизма мы находим ещё не приведённые в строгую систему взгляды на управление государством. Первая в истории Китая систематизация политико-правовых идей легизма была осуществлена в IV в. до н.э. Шан Яном. На базе ранних легистских идей он создал собственную концепцию управления государством, в которой самодержавные устремления правителей нашли своё полное воплощение.

Шан Ян происходил из обедневшей аристократической семьи царства Вэй. До поры до времени его честолюбивые мечты о чиновничьей карьере оставались неосуществлёнными. Когда же ему исполнилось 30 лет, он переехал в царство Цинь, где ему удалось войти в доверие к правителю Сяо гуну. Увлёкшись политическими идеями Шан Яна, тот назначил его своим советником и поручил ему проведение реформ, нацеленных на абсолютизацию царской власти и создание мощного государства. Сразу же после смерти Сяо гуна аристократические круги, чьё сословное самовластие Шан Ян намеревался сломить посредством концентрации власти в руках всемогущего правителя, подняли голову. По их настоянию Шан Ян был казнён.

Разрабатывая свою политическую программу, Шан Ян не мог пройти мимо учения Конфуция, которое к тому времени начинало играть всё более активную роль в политической жизни Китая. Шан Яну были близки взгляды Конфуция на общество, в котором должен быть установлен образцовый порядок. И тот и другой были привержены идеям монархии, которую оба считали единственно возможной для страны формой правления. Однако когда речь заходила о методах управления народом и государством, их взгляды оказывались полярно противоположными.

Шан Ян решительно отбросил мысль Конфуция о гуманном правителе, управляющем страной на основе принципов человеколюбия и справедливости. Конфуцианские проекты правления, базирующиеся на "назначении и выдвижении на должности [добродетельных людей]", Шан Ян считал не только непрактичными и утопическими, но и вредными; они, по его мнению, – "источник порока"[\[120\]](#): "Человеколюбивый, – заявлял он, – может оставаться человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить других людей быть человеколюбивыми; справедливый может любить других людей, но он не может заставить людей любить [друг друга]. Отсюда ясно, что одного человеколюбия или справедливости ещё недостаточно, для того, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной"[\[121\]](#).

Совершенномудрым может, но по мнению Шан Яна, считаться лишь тот правитель, который "не ценит справедливость, но ценит законы. Если законы непременно ясны, а указы непременно исполняются, то больше ничего и не надо"[\[122\]](#). Награждение же за достойное поведение "подобно награждению за то, что [человек] не ворует"[\[123\]](#).

В этом акцентировании внимания на силе и всемогуществе административного закона – суть политической доктрины Шан Яна. Всем в обществе, начиная с народа и заканчивая чиновниками, надлежит строго исполнять закон. А чтобы добиться этого, за малейшее отступление от закона следует беспощадно наказывать.

Единственный, кто не подлежит действию закона, – сам правитель. Он – творец закона, и последний в его руках становится инструментом осуществления его замыслов. Правитель, в результате, оказывается над законом. При необходимости он может его изменять, а в исключительных случаях даже нарушать.

Чтобы навести в обществе надлежащий порядок и обеспечить торжество закона, правитель не должен стесняться использовать методы грубой силы, включая сюда и строжайшие наказания. Шан Ян постоянно обращается к конфуцианской доктрине "гуманного правления", усматривая в ней источник всех бед, которые могут постигнуть страну. В противовес этой доктрине он выдвигает и восхваляет свои проекты наведения в стране "образцового порядка".

"Красноречие и острый ум способствуют беспорядкам; ли и музыка способствуют распушенности нравов; доброта и человеколюбие – мать проступков; назначение и выдвижение на должности [добродетельных людей] – источник порока...

Там, где [к людям относятся] как к добродетельным, проступки скрываются; там же, где [к людям относятся] как к порочным, преступления жестоко караются. Когда проступки скрываются, – закон победил народ. Когда народ побеждает закон, в стране воцаряется беспорядок; когда закон побеждает народ, армия усиливается. Поэтому-то и сказано: "Если управлять людьми, как добродетельными, то неизбежна смута и страна погибнет; если управлять людьми, как порочными, то всегда утверждается [образцовый] порядок и страна достигает могущества..."

Наказания [должны быть] суровы, а ранги знатности – почётны, награды – незначительны, а наказания – вселяющими трепет...

Люди по своей сути стремятся к порядку, однако действия их порождают беспорядок. Поэтому там, где людей сурово карают за мелкие проступки, проступки исчезают, а тяжким [преступлением] просто неоткуда взяться. Это и называется "наводить порядок ещё до того, как вспыхнут беспорядки". Там, где людей сурово карают за тяжкие преступления и мягко наказывают за мелкие проступки, не только нельзя будет пресечь тяжкие преступления, но и невозможно будет предотвратить мелкие проступки. Это и называется "наводить порядок, когда в стране уже вспыхнули беспорядки". Поэтому, если сурово карать за мелкие проступки, исчезнут сами наказания, дела в стране будут развиваться успешно и государство станет сильным. Если же сурово карать за тяжкие преступления и мягко наказывать за мелкие проступки, то, наоборот, возрастет число наказаний, возникнут неурядицы и государство будет расчленено"[\[124\]](#).

Современник Шан Яна Шэнь Бухай, главный министр в царстве Хань в 351-337 гг. до н.э., от трактата которого сохранилась лишь одна глава, самым важным фактором в политике и управлении считал "искусство" ведения государственных дел и обращения с людьми. Суть этого "искусства", по Шэнь Бухаю, состоит в том, чтобы "на чиновничьи должности назначать по способностям, требовать от чиновника исполнения предписанных ему по должности обязанностей, держать в [своих] руках рукоять [его] жизни и смерти, изучать возможности чиновника". Шэнь Бухай, кроме того, важнейшим принципом "искусства" управления считал полное отстранение народа от управления государством. Правитель, стремящийся удержать в своих руках власть, должен тщательно скрывать свои взгляды и желания от окружающих

ибо, если он их откроет, подчинённые получают возможность, узнав и поняв правителя, обмануть его.

Синтез теории и практики легизма был осуществлён почти через столетие после смерти Шан Яна крупнейшим теоретиком легизма Хань Фэй-цзы. Он родился в знатной семье, родственной правящему дому царства Хань, обучался у конфуцианца Сюнь-цзы. Последний, оказавшись в конце жизни под влиянием идей легизма, особенно Шан Яна, в свою очередь ознакомил с этими идеями своего ученика. Помимо прочего у Сюнь-цзы Хань Фэй-цзы заимствовал и идею об изначально злой природе человека, сделав, правда, из неё принципиально иные выводы. По словам Фэн Ю-ланя, Хань Фэй-цзы "не воспринимал концепцию учителя о культуре как средство изменить человеческую природу и привнести в неё что-то доброе. Он, как и другие легисты утверждал: только потому, что человеческая природа такова, каковая есть, предлагаемый ими, легистами, путь управления является практичным. Легисты предлагали свои методы управления основываясь на том, что человек таков, каков он есть, а не на том, что его следует сделать таким, каким он должен быть"[\[125\]](#).

У Сюнь-цзы обучался ещё один легист – Ли Сы, которому суждено было сыграть роковую роль в жизни Хань Фэй-цзы. Когда правитель царства Цинь, ставший впоследствии императором Цинь Шихуаном, пригласил к себе Хань Фэя и начал выказывать ему знаки особого расположения, Ли Сы оклеветал его. По наговору Ли Сы Хань Фэй-цзы был брошен в тюрьму, где его принудили принять яд. По иронии судьбы, смерть настигла теоретика легизма именно в том царстве, где методы этой школы применялись как в никаком другом государстве. Позже ознакомившись с трактатом Хань Фэй-цзы, Цинь Шихуанди, если верить свидетельству Сыма Цяня, сильно сожалел о содеянном.

Впрочем, существует ещё одна версия, по которой Хань Фэй-цзы пробовал у себя на родине, в царстве Хань, заниматься государственной деятельностью и предлагал свои услуги в качестве советника царю Хань, однако безуспешно. Ханьский царь, которому он будто бы изрядно поднадоел, решил избавиться от беспокойного философа и направил его послом в Цынь. Но тут как раз разразилась война между царствами Хань и Цинь, и это путешествие Хань Фэй-цзы оказалось последним в его жизни. Советник будущего императора, тот самый "однокашник" Ли Сы, настоял на казни Хань Фэй-цзы на том основании, что он слишком предан интересам Хань и может причинить вред царству Цинь, вернувшись на родину [\[126\]](#).

Хань Фэй-цзы принято считать кульминационной фигурой в легистской школе. Правда, многие исследователи склонны считать его не слишком оригинальным, поскольку он-де многое заимствовал у своих предшественников – легистов. Но даже они не могут не признать того, что Хань Фэй-цзы сумел, как никто другой, обобщить и доступно сформулировать легистские идеи, приведя их в цельную и законченную систему взглядов.

После себя он оставил сочинение, носящее сейчас его имя ("Хань Фэй-цзы"). Оно состоит из 55 глав. Авторство не всех из них может быть приписано Хань Фэй-цзы, хотя некоторые главы действительно аутентичны.

В "Хань Фэй-цзы" получили дальнейшее развитие идеи Шан Яна и Шэнь Бухая. У первого заимствованы прежде всего учение о всемогуществе писаного юридического закона; концепция "наград и наказаний" как основного метода управления; учение о примате земледелия и войны над всеми другими занятиями. У второго почерпнута идея системы управления государственным аппаратом и принцип взаимоотношения с ним государя, который должен единолично принимать решения, избегая консультации с сановниками.

"Главное для правителя, если не закон, то искусство управления, – считает Хань Фэй-цзы. – Закон – это то, что записано в книгах, хранящихся в правительственных палатах, и то, что объявляется народу. Искусство управления скрыто глубоко в сердце и используется для того, чтобы сеять недоверие между сановниками, имеющими противоположные мнения и скрытно управлять всеми ими. Закон должен быть ясен и понятен для всех, а искусство управления вовсе не следует показывать"[\[127\]](#).

С предельной откровенностью Хань Фэй-цзы протаскивает мысль о том, что любовь народа вовсе не нужна правителю. Более того, выливаясь в благотворительность, во всякого рода помощь бедным и неимущим, политика гуманного управления народом может обернуться катастрофой для страны. Обкладывать богатых, чтобы помочь бедным, – всё равно, что грабить бережливых и трудолюбивых ради расточительных и ленивых.

Как и у других теоретиков и практиков легизма, конфуцианский идеал гуманного управления вызвал резкие возражения у Хань Фэй-цзы. Он считал, что изначально злую природу людей можно обуздать лишь жёстким принуждением к неукоснительному соблюдению законов. На страже же последних должна стоять сильная централизованная и деспотичная власть, никому не дающая поблажек.

"Если законы и наказания, – заявлял он, – строго соблюдать, тигры превращаются в людей и принимают свой облик (чиновников)... Без всеобщего почтения и строгости, без наград и наказаний, даже древние мудрые правители Яо и Шунь не могли бы править".

Тремя главными составляющими эффективного управления государством Хань Фэй-цзы провозглашал закон, власть и политическое искусство. Подробный анализ этих компонентов в политической теории Хань Фэй-цзы дал китайский философ Ли Вэнцзя.

Заимствованная у Шан Яна категория закона (фа) у Хань Фэй-цзы развивается в понятие "писанного закона", т.е. в своеобразный кодекс поведения, составленный правителем и обязательный для исполнения подданными. Такой писанный закон должен служить единственным критерием правильности поведения для людей, заменив собой все остальные нормы и представления о правильном и неправильном, в том числе почерпнутые из обычаев и ритуалов. Закон должен воплощаться в указах правителя, вполне однозначных, ясных и доступных всем, отвечающих требованиям стандартизации и унификации, исключаящих любой разнобой в истолковании.

Вторым важным компонентом эффективного управления является ши, или власть, авторитет. Заимствовав концепцию ши у Шэнь Дао, Хань Фэй-цзы дал и

ей развёрнутое истолкование. Суть её заключается в том, что без авторитета власти даже совершенномудрый не смог бы эффективно влиять на народ, напротив, даже не слишком умный правитель, обладающий авторитетом власти, легко может влиять на своих подданных. Без обладания такой властью правитель не может заставить народ уважать введённые им законы, заставить их исполнять свои указы.

Третья составляющая эффективного управления – это искусство управления, шу, часто переводимое как "метод управления" или "уместность политических действий". Этой концепцией Хань Фэй-цзы был обязан Шэнь Бухаю. С точки зрения Хань Фэй-цзы, не смотря на то, что только правитель обладает всей полнотой власти, политическим авторитетом, он не должен входить в частности повседневного управления государством.

Контроль над исполнением законов – это дело бюрократии, представители которой лишены политического авторитета, правитель же должен уметь искусно манипулировать своими чиновниками. Правитель должен овладеть искусством использования людей, в том числе искусством выявлять талантливых людей и назначать их на те посты, где они смогут функционировать наиболее эффективно. Кроме того, правитель должен следить за тем, чтобы каждый подданный занимал свое место и не мог завладеть хотя бы частичкой его собственного политического "авторитета"[\[128\]](#).

В конце III в. до н.э. Цинь Ши-хуан сделал легизм официальной идеологией, а его принципы теоретическим основанием системы государственного управления в своей империи. При нем политическая программа легистов была реализована практически в полном объеме. По их рекомендации Цинь Ши-хуан запретил изучение древней литературы и философии, распорядился сжигать книги и казнить виднейших представителей тогдашней интеллигенции. Позиции конкурирующих с легизмом философских школ, в первую очередь конфуцианства, были значительно ослаблены.

Быстрый крах первой китайской империи, наступивший через несколько лет после смерти Цинь Ши-хуана под ударами охватившего всю страну восстания, казалось, должен был навсегда похоронить в Китае легизм с его политическими идеями. Потеряв мощную государственную поддержку, повсеместно осуждаемые простыми людьми за жестокости циньского режима, теснимые со всех сторон своими идейными противниками – конфуцианцами, легисты на первых порах действительно оказались в политическом вакууме. Однако, хотя легизм, как самостоятельная политическая сила, и сошел с исторической арены его идеи и принципы не были в Китае окончательно забыты.

"Практика зверских расправ и уничтожения культурных ценностей, – отмечает В. Рубин, – столь основательно скомпрометировала легистскую теорию, что никто уже за всю историю китайской мысли не решался открыто провозгласить себя легистом. Через несколько десятилетий после того, как династия Цинь была свергнута всенародным восстанием, официальной идеологией было провозглашено конфуцианство. Но, став государственной доктриной, оно вскоре почти утратило сходство с проповедью Конфуция и

восприняло целый ряд элементов легистской доктрины. Особенно серьезное влияние эта доктрина оказала на законодательство императорского Китая. Этим объясняется тот факт, что во всех кодексах китайских династий поддерживается карательная сторона ... Легизм наложил отпечаток и на специфику судебного процесса – отвергалась всякая мысль о возможности участия в суде защитников и суд исходил из презумпции виновности обвиняемого. Иначе говоря, не судья должен был доказывать, что подозреваемый виновен, а, напротив, подозреваемый считался виновным до тех пор пока не докажет своей невиновности. Легистское мышление способствовала и тому, что законом одобрялось применение пыток для получения признания вины. От легистов исходила и идея коллективной ответственности, которая давала возможность в полном соответствии с законом уничтожать всех родственников "изменников" и "бунтовщиков". Новейшие исследования достаточно убедительно свидетельствуют о том, что еще недавно не вызывавший сомнения тезис о конфуцианском государстве в Китае нуждается в пересмотре. Китайское государство (разумеется, испытывшее влияние и конфуцианских идей) в основном складывалась под влиянием идеологии легизма"[\[129\]](#).

г) Мо-цзы и моизм

Об основателем моистской школы Мо-цзы до наших дней дошло крайне мало сведений. Приблизительные даты его жизни – 479-381 гг. до н.э. Если они верны, то получается, что он родился в том году, когда скончался Конфуций. Основным источником сведений о философии моизма – книга, носящая имя его основоположника ("Мо-цзы"). Первоначально она включала 71 главу, из которых сохранилась лишь 51. Представляя собой плод коллективного творчества моистов, моистская школа в древности была столь же влиятельной, как и конфуцианство. Ее расцвет пришелся на IV в. до н.э. Но уже в конце III в. до н.э. она внезапно исчезла с исторической сцены. Этому в немалой степени "посодействовали" конфуцианцы, взгляды которых моистские проповедники резко критиковали. В отместку при династии Хань, в эпоху идеологического господства конфуцианцев, на учение моистов был наложен прямой запрет. Позже интерес к нему в Китае возобновляется лишь в периоды некоторого ослабления позиций официального конфуцианства, например, в III-IV и XVIII вв. Когда уже в XX в. к трактату "Мо-цзы" снова пробудился интерес, моизм оказался не живым учением, а объектом исследования историков философии.

Социальную базу школы моизма составляли "странствующие воины" (ся), которых знать набирала себе на службу из низших классов. Эта школа отличалась антиконфуцианской и антитрадиционной направленностью. Критикуя конфуцианцев за пристрастие к ритуалу и музыке, моисты придерживались более практического и утилитарного подхода по отношению к государственным учреждениям. Свой первейший долг они видели в том, "чтобы сражаться, а не в том, чтобы болтать". В частности в книге "Мо-цзы" девять глав посвящены тактике и приемам боя.

Традиция приписывает Мо-цзы изобретение оригинального способа улаживания споров между конфликтующими странами. "Сражаться на поле боя нет необходимости. Достаточно ученым и инженерам с обеих сторон продемонстрировать атакующее и оборонительное оружие, и исход войны будет решен без сражения! ... Мо-цзы и его последователи ... выступали против агрессивных войн и соглашались принимать участие в сражении только ради самообороны"[130].

Агрессивные войны, с точки зрения моистов, не только аморальны, но и вредны. Они приводят к расточению материальных благ и к гибели людей. Выгоду же от них получает лишь горстка политиканов. Правда, идея отказа от войн не доводилась монетами до последовательного пацифизма. Из источников явствует, что одной из задач созданной Мо-цзы организации была помощь государствам, подвергшимся нападению. Чтобы быть на высоте этой задачи, монеты разрабатывали тактику оборонительных сражений и обучали строительству приспособлений для защиты городских стен. Сам же Мо-цзы якобы немало странствовал, пытаясь установить мир между различными царствами и рискуя при это своей жизнью.

В основу философии моизма были заложены три идеи:

- 1) почитание неба;
- 2) всеобщая любовь;
- 3) взаимная выгода.

Обсуждая вопрос о том, что следует взять за основу при управлении Поднебесной, Мо-цзы приходил к выводу: "Нет ничего более подходящего, чем принять за образец небо". У моистов небо выступает в виде некой мистической силы, которая вместе с подвластными ему духами оказывается хранителем должного порядка в обществе. Подобный образцовый порядок в древности обеспечивался совершенномудрыми правителям, за что небо отвечало им взаимностью, почитая и возвышая их: "Потому что, осуществляя управление Поднебесной, они проявляли всеобщую любовь к [людям Поднебесной] и тем самым приносили им пользу. Кроме того, руководя всеми людьми Поднебесной, высоко почитали и уважали небо, служили духам, любили и приносили пользу всему народу. Именно поэтому небо и духи награждали их, давали им пост сына неба, считали отцами и матерями народа, а весь народ следовал за ними ..."[131].

До возникновения общества, полагал Мо-цзы, люди жили в состоянии хаоса и анархии. В этом догосударственном состоянии, напоминающем гоббеовскую "войну всех против всех", не существовало никакого управления и в то же время у каждого было свое понимание справедливости. В итоге в отношениях между людьми возникла сильная вражда. "В семьях отцы, дети и братья относились друг к другу с ненавистью и отвращением, будучи не в состоянии мирно жить вместе, они покидали друг друга. Люди Поднебесной, используя огонь, воду, яд, вредили друг другу, поэтому сильные не оказывали помощь слабым, имеющие избыток богатств не делились ими, но расточили эти избытки, умные не наставляли неопытных людей и скрывали от них свои

знания. Беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей..."[132].

Выход из этого состояния, по Мо-цзы, был найден в том, что люди избрали сына Неба. "Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба ... Только сын неба может создавать единый образец справедливости в Поднебесной, поэтому в Поднебесной воцарился порядок..."[133].

Здесь мы имеем дело с теорией "общественного договора", столь часто встречающейся в истории политико-правовой мысли различных народов. Как и другие подобного рода теории, учение Мо-цзы превращается в утопию. Причем, утопию чисто китайского типа. В тексте "Мо-цзы" говорится о прошлом, утопия же, как известно, имеет в виду будущее. Специфика утопических идей в Китае состояла в том, что они выступали в одежде "золотого века" прошлого.

Перекидывая мост от прошлого к современности, Мо-цзы рисует мрачную картину упадка общественных порядков. Первобытная идиллия, по его мнению, разрушена людским эгоизмом, в основу которого заложен "частный интерес", вытесняющий в итоге дружественные отношения между членами общества.

Как же вернуть древний гармоничный мир "золотого века"? Ответ Мо-цзы крайне прост: он предлагает заместить частный интерес принципом всеобщей любви; распространение же этого принципа на все общество приведет ко всеобщей гармонии. Только тогда, когда каждый человек научится любить других, как самого себя, в государстве воцарятся мир и спокойствие. Поняв, что "всеобщая выгода, всеобщая любовь приносят Поднебесной большую пользу", люди придут к мысли, что "необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой"[134].

Каких-либо реальных средств к осуществлению этой идеи Мо-цзы и монеты так и не смогли предложить. Поэтому она осталась у них еще одной утопией, столь же наивной, как и их утопия о "золотом веке" прошлого. Единственным гарантом общественного благополучия монеты провозглашали добродетельного правителя, исповедующего исходящую от неба всеобщую любовь. Но правители Китая предпочитали ей свои сугубо корыстные интересы. Когда Мо-цзы указывали на то, что его учение излишне идеалистично, ему не оставалось ничего иного, как в свою очередь вопрошать скептиков: когда начинается пожар, кто приносит больше пользы – тот, кто несет воду, чтобы залить огонь, или тот, кто раздувает пламя частного интереса?

Как и Конфуций Мо-цзы настаивал на том, что власть должна заботиться об улучшении жизни народа. Оба они уделяли особое внимание вопросам совершенствования государственной машины. Однако две главные добродетели, на которых настаивал Конфуций, а именно – любовь к ближним и почитание предков, Мо-цзы расширил до понятия всеобщего человеколюбия, что позволило ему выступить с программой социальных реформ, в основу

которых было положено требование удовлетворения элементарных потребностей наибольшего числа людей.

И хотя идеалы Мо-цзы в целом были близки конфуцианским, школа моистов тем не менее по ряду основополагающих идей оказалась в оппозиции конфуцианству.

"Конфуций, – пишет Фэн Ю-лань, – симпатизировал традиционным институтам, ритуалам, музыке и литературе начала Чжоу и пытался рационализировать и оправдать их в этических понятиях; Мо-цзы, наоборот, подвергал сомнению их полезность и ценность, и пытался заменить их более простыми, но, по его мнению, более полезным. Конфуций был рационализатором и защитником древней цивилизации, а Мо-цзы – ее критиком. Конфуций был изысканным аристократом, а Мо-цзы – неистовым проповедником. Главная цель его проповеди заключалась в противостоянии как традиционным институтам и обычаям, так и идеям Конфуция и конфуцианцев"[\[135\]](#).

В подтверждение этих выводов Фэн Ю-ланя можно сослаться на даосский трактат II в. до н.э. "Хуайнаньцзы", в котором причины расхождений во взглядах этих двух философов обозначены более детально: "Мо-цзы, освоив конфуцианское учение, воспринял искусство Конфуция, однако считал, что его обряды слишком обременительны и трудны для исполнения, что пышные похороны требуют больших средств и доводят народ до бедности, траур опасен для здоровья и вредит делам. Отсюда и родилось учение об экономии имущества, о скромных похоронах, о законах одежды"[\[136\]](#).

В своих нападках на культуру монеты, на первый взгляд, сближались с легистами, не заходя, правда, в этом так далеко, как они. Легисты полагали, что культура в принципе вредна для государства; ими она рассматривалась как преграда, на пути к деспотическому режиму, который легисты собирались насаждать и укреплять, полагаясь на тупость и невежество народа. Монеты же, нападая на конкретные проявления культуры, все же не выступали открыто против самого принципа культуры.

К тому же культура отвергается обоими сторонами по разным соображениям. К примеру, Мо-цзы свои нападки на культуру мотивирует тем, что она, по его мнению, является развлечением, отрывающим людей от производства необходимых для жизни благ. Шан Ян же свою враждебность к культуре обосновывает по-другому: занятие ею, дескать, расслабляют, изнеживают людей, отучают от дисциплины и тем самым делают непригодными к суровой воинской службе, к ведению войны.

д) Школа "инь-ян"

Одной из шести основных философских течений в древнем Китае является школа инь-ян (инь-ян-цзя). Особенностью ее является отсутствие в ней сколь-нибудь развернутого текста, в результате чего о данной школе и ее идеях приходится судить лишь по фрагментарному изложению категорий инь и ян в

сочинениях философов самых различных направлений, главным образом философов даосской традиции.

Исследуя вопрос о том, как в древности применялись термины "инь" и "ян", французский синолог Марсель Гране (1884-1940) пришел к следующим выводам: "Китайская традиция возводит представление об Инь и Ян к первым астрономам. Действительно, упоминание этих символов находится в календаре, историю которого удастся проследить с III в. до н.э. В наши дни модно приписывать теоретикам гадания первую мысль о метафизической концепции Инь и Ян: эти слова достаточно часто мелькают в тексте относительно искусства гадания ... Теоретики музыки никогда не прекращали своих мудрствований на тему согласующихся действий, приписываемых ими Инь и Ян ... Добавим, что выражения "инь" и "ян" фигурируют в географической терминологии: та определенно вдохновлялась, во всяком случае, в том, что касалось священных мест, религиозными принципами. Начиная с периода, протянувшегося от V до III в. до н.э., символы Инь и Ян находят применение у теоретиков самых различных направлений. Столь широкое использование создает впечатление, что оба термина выражали понятия, восходившие к совокупности самых разных учений и технических методов"[\[137\]](#).

И это впечатление вовсе не обманчиво. Единственным китайским философом, который специально разрабатывал технику школы инь-ян, был, видимо, Цзоу Янь (350-270 гг. до н.э.). Но сочинения Цзоу Яня до нас не дошли, и его взгляды приходится восстанавливать на основании отрывков и описаний, сохранившихся в древнекитайских источниках.

Помимо этого, концепция инь-ян в Китае зачастую увязывалась с концепцией пяти элементов (у син). Во II в. до н.э. двоичная система инь-ян и пятеричная система у син философом Дун Чжуншу были объединены в единое целое.

Восходя к древней космологии, школа инь-ян основывалась на двух типах вселенских сил, взаимодействие и одновременно противостояние которых создает все существующее и способствует его развитию. Инь – женское начало (холод, темнота, влага, мягкость), ян – мужское (жара, свет, сухость, твердость). Определяющей парой противоположностей в этой модели мира выступало сочетание темноты и света, или холода и жары. В древнейших текстах иероглиф инь обозначал "северный склон вершины, затемненный, темный", а иероглиф ян – "южный склон вершины, светлый, ясный". Символическим изображением первого выступало прячущееся в облака солнце, а соответствующим изображением второго – выходящее из-за облаков солнце. Восход солнца означал приход тепла, его заход – наступление холода. Подобно солнечной и теневой сторонам вершины горы инь и ян нераздельны. Они взаимно дополняют друг друга.

Концепцию инь-ян философы Китая представляют в виде символа "великого предела" (тайцзи), который демонстрирует изначальный динамический дуализм всего сущего. Графически этот символ изображается в виде сочетания двух цветов: черного, символизирующего инь, и белого, символизирующего ян. Получается, что инь и ян, будучи полярными

противоположностями, тем не менее сливаются в единое динамическое целое, как бы перетекая друг в друга.

В мире не существует ни чистого инь, ни чистого ян, и, наоборот, когда ян сгущается до предела, оно переходит в инь. Гармония между этими полярностями не есть нечто статическое, раз навсегда данное, наоборот, это динамический процесс, в ходе которого то и дело нарушается и снова восстанавливается равновесие полярностей [138].

Эту идею изначального дуализма, пронизывающего все существующее, можно встретить у разных народов. Но у китайцев эта идея выражена наиболее отчетливо и последовательно. С помощью теории инь-ян они обозначали незатухающий процесс и непрерывное движение, которые, утверждая динамичность баланса сил, не оставляют места статическому равновесию.

"В Поднебесной, – говорится в "Чжуан-цзы", – ничто не подвергалось постоянным переменам, [и ничто не остается] неизменным до конца своих дней. Инь и ян и четыре времени года находятся в постоянном движении в соответствии с естественным порядком, предназначенным для каждого из них" [139].

Еще на один важный аспект проявления баланса инь-ян обращает внимание М. Томпсон. В своей книге "Восточная философия" он на примере анализа взглядов даосских мыслителей приходит к выводу, что у них "инь" представляет пассивное начало, покой и рефлексивность; ян демонстрирует активность и созидательную мощь. В идеале латентную и динамическую силу следует уравновесить. Даосы утверждают, что в жизни человека должны чередоваться периоды активности и созерцательного покоя. В противном случае его деятельность будет неэффективной.

При этом под равновесием следует понимать не столько образ жизни, сколько базовые характеристики Дао, которое определяет и восстанавливает это равновесие. Когда что-либо достигает своего предела, начинается движение в противоположном направлении. Следовательно, можно говорить о непрерывном и циклическом процессе смены периодов активности состоянием покоя и наоборот.

Личность человека также отражает аспекты инь и ян. Вне зависимости от половой принадлежности человек имеет как женские, так и мужские качества. Противостояние инь и ян инициирует процесс перемен и в принципе неразрешимо. Последнее утверждение является основной предпосылкой даосского мировоззрения, согласно которому противоречивость человеческой природы отражает всеобщий принцип двойственной природы вещей.

Согласно представлениям даосов, личность человека не может быть идентифицирована как постоянная величина, ибо человек становится таким, каким его творит непрерывный процесс перемен. По аналогии с космическими категориями, единственным неизменным качеством личности является ее постоянная деформация" [140].

Пронизывая все сферы национального уклада жизни и культуры китайцев, символика инь-ян оказала мощное воздействие на их взгляды. Идеи этой школы легки в основу онтологии, космологии, зачатков таких наук, как астрономия и

медицина. Эти же идеи использовались и для культивирования религиозно-мистических практик и обрядов, оккультизма и магии, в основе которых лежало убеждение, что с помощью определенных культовых действий можно воздействовать на мир.

Окружающий мир считался китайцами живой системой, где все связано сложными ритмами и созвучиями. А раз так, то на людях лежит ответственная задача: постигая священные и мистические силы инь и ян, научиться сотрудничать с ними, заставляя их служить людям.

Надлежащее исполнение этой задачи в императорском Китае было возведено в ранг общенационального действия. "В самую длинную ночь года в декабре император приносил в жертву красного (ян) вола на алтаре открытым небом к югу от столицы, чтобы обеспечить возрождение дающей тепло и жизнь силы ян. С приходом весны он надевал зеленые одежды, чтобы стимулировать рост растений. Казни необходимо было отложить до осени, времени сбора (срезания) урожая, иначе нарушилась бы чередность года. Крестьяне также приносили жертвы – к примеру, богам, символизирующим плодородие, желая излечиться от болезней, вызванных нарушением равновесия космических сил"[\[141\]](#).

е) "Школа имен"

Приверженцы "школы имен" (мин цзя) в древности называли бьян-гже (спорщиками, ораторами и т.д.), видимо, из-за того, что они, славясь своими парадоксальными суждениями, всегда были готовы дискутировать и намеренно утверждать то, что другие отрицали и отрицать то, что другие утверждали. В этом отношении они напоминали древнегреческих софистов. Как и последние, они будоражили общественное мнение своими странными заявлениями, находя удовольствие в том, чтобы "обращать правильное в неправильное, а неправильное в правильное". Крупнейшими представителями "школы имен" были Гунсунь Лун (IV-III вв. до н.э.), Хуэй Ши (около 370-310 гг. до н.э.) и Дэн Си (2-я половина VI в. до н.э.).

Проблематика "школы имен" сводилась преимущественно к рассмотрению форм, способов, закономерностей мышления и познания. Одна из главных проблем, к которой было приковано внимание представителей этой школы, касались проблемы связи "мен" ("мин") объектами реального мира ("кса мия ми"). Категория мин - это то, чем занимается [нечто], а категория ши – это то, что называется [именами].

Разрабатываемая школой мин цзя проблематика после III в. до н.э. уходит из поля зрения кубическое учение. Интерес к ней возрождается в конце XIX – начале XX века, когда в Китае начинают знакомиться с западной формальной логикой.

Среди членов "школы имен" встречались знаменитые юристы своего времени, известные государственные деятели, законодатели, готовившие законы для правителей.

Софизмы "школы имен" были подвергнуты резкой критике в Древнем Китае. Даосы клеймили приверженцев этой школы за то, что они бывают

довольны, как только получают возможность для красноречия, не задумываясь ни над идеями, ни над предметами, лишь бы оставить за собой последнее слово, и бывают счастливы, если их противники замирают "с открытым ртом, с языком, приклеившимся к гортани"[\[142\]](#).

Однако развернутой критики логических аргументов школы имен даосы не дали. Это удалось сделать лишь школе моизма. Порочность аргументации Гунсунь Луна и его последователей поздние монеты усматривали в неправомерном противопоставлении единичного общему, в ошибочном отрыве понятий (имен) от действительности (вещей).

Поздние монеты, критикуя Гунсунь Луна, выдвигали в противовес его тезису "Белая лошадь не есть лошадь" свое истолкование проблемы взаимосвязи единичного со всеобщим: "Белая лошадь есть лошадь; ехать на белой лошади – значит ехать на лошади. Вороная лошадь есть лошадь; ехать на вороной лошади – значит ехать на лошади".

По мнению моистов, общее существует в единичном, хотя и отлично от него. Видом отношения между общим и единичным является отношение целого и части поэтому, "рассуждающий должен ясно различать истину и ложь..., понимать соотношение между тождественным и различным, исследовать правила соотношения между именем и действительностью..."[\[143\]](#).

5. Современная китайская философия. Постконфуцианство

После прихода в 1949 г. к власти в Китае компартии над основными философскими системами страны (конфуцианством, даосизмом и буддизмом) сгустились тучи. Наиболее яростным атакам подверглось конфуцианство, чьи воззрения были признаны реакционными и ненаучными.

В этом плане весьма показательной выглядит судьба Фэн Ю-ланя, крупнейшего представителя "нового конфуцианства" в Китае. В то время как многие его коллеги в конце 1949 – начале 1950-х годов покинули Китай, Фэн Ю-лань остался в стране и вынужден был на себе испытать все "прелести" казарменного социализма. Его несколько раз вызывал на "доверительные беседы" сам "великий кормчий", которому в конце концов удалось "уговорить" философа отречься от своих прежних взглядов. Авторитет Фэн Ю-ланя, как знатока китайской философии, во всем мире был столь огромен, что в Японии его покаяние вызвало эффект, "сравнимый со взрывом атомной бомбы".

Такая же незавидная участь постигла и даосизм с буддизмом. Даосских монахов и философов ссылали на принудительные работы, а даосские монастыри закрывали и разрушали. Из нескольких миллионов последователей даосизма к 1960 г. в Китае осталось всего лишь 50000. В дальнейшем "культурная революция" завершила этот разгром даосской культуры [\[144\]](#).

Что касается буддизма, то помимо закрытия буддийских монастырей в Китае, на его судьбе тяжело сказались установление Пекином в 1950 г. контроля над тибетскими землями. После этого далай-лама, глава буддийской (ламаистской) общины и светский правитель Тибета, вынужден был в 1959 г. бежать в Индию, где пребывает и поныне.

После захвата тибетских земель и превращения их в Тибетский автономный округ Китая китайская армия и хунвэйбины принялись уничтожать в Тибете храмы и другие культурные памятники и преследовать монахов. Удостоенный в 1989 г. Нобелевской премии мира далай-лама постоянно напоминает миру о судьбе своего народа, требуя восстановления его независимости.

После установления контроля маоистского правительства над материковым Китаем свободная мысль сохранялась лишь в расположенных на побережье Южно-Китайского моря территориях, оказавшихся вне досягаемости пекинских властей: на Тайване, ставшем с 1949 г. прибежищем бежавших туда с континента гоминьдановцев, и в Гонконге, который с 1842 по 1997 г. оставался под британским правлением.

Еще в 1958 г. тайваньские газеты публикуют "Манифест китайской культуры", автором которого стали эмигранты, создавшие на Тайване новый центр постконфуцианства. Ключевой темой последнего становится проблема сближения философского наследия Китая с достижениями западной мысли [\[145\]](#).

Отвергая мысль о принципиальной несовместимости китайской культуры с принципами демократии, авторы манифеста настаивали на том, что будущее Китая в конечном итоге будет лежать на пути возрождения его гуманистических ценностей. Не соглашаясь считать китайскую культуру "мертвой" ("Она тяжело больна, но еще жива"), они заявляли, что ее возрождение сможет наступить после того, как в китайском обществе восторжествуют принципы свободы и демократии [\[146\]](#).

Вряд ли авторы манифеста тогда догадывались, насколько сложным и тернистым окажется путь Китая к "возрождению". И уж тем более вряд ли им приходила в голову мысль, что само это "возрождение" будет происходить не на основе "принципов свободы и демократии".

Начавшийся после смерти в 1976 г. Мао Цзэдуна и продолжающийся до сих пор процесс отхода Китая от маоизма оказался полным противоречий и острой политической борьбы. Эти три десятилетия многое изменили в Китае. Но одновременно многое в стране продолжает нести на себе отпечаток недавнего прошлого.

Центральной проблемой, вокруг которой в Китае разворачивалось одно из острейших и ожесточеннейших противоборств, стал выбор пути дальнейшего развития страны. Из-за того, что интересы противоборствующих сил во многом оказались противоречивы, не приходится удивляться, насколько важным в этом противоборстве является идеологический подтекст.

Поскольку старые коммунистические методы управления в Китае были изрядно дискредитированы маоизмом и схожей практикой в других социалистических странах, то, вполне понятно, выбор, перед которым к началу 80-х годов встал Китай, оказался в известной мере ограниченным. Этот выбор сводился в основном к следующему: обратиться ли к основанному на демократических принципах опыту западных стран либо обратиться к

внутренним китайским традициям, для которых всегда было свойственно неприятие демократических идей.

Многие представители интеллигенции, а также других кругов, ратовали за полное принятие демократии. Эта западная ориентация, однако, не заручилась поддержкой ни нескольких сот человек из пекинского руководства, ни сотен миллионов крестьян, проживающих в сельской местности. Тотальная вестернизация в конце двадцатого века была не более практична, чем в конце девятнадцатого. Вместо этого руководство избрало новую версию: капитализм и интеграция в мировую экономику, с одной стороны, в сочетании с политическим авторитаризмом и возвращением к корням традиционной китайской культуры — с другой. Революционные порядки марксизма-ленинизма (точнее было бы сказать: его искаженной маоистской версии - В.С.) были заменены на более функциональные, поддерживаемые зарождающимся экономическим ростом и национальными устоями, а также осознанием отличительных характеристик китайской культуры... В самом Китае в начале 90-х возникло "всеобщее настроение вернуться к исконным китайским устоям, которые зачастую патриархальны, весьма самобытны и авторитарны"[\[147\]](#).

Отвергнув маоистские методы управления страной, китайское политическое руководство однако не решилось признать многопартийность, понимая, что она в конце концов может привести к утрате компартией своей ведущей и направляющей роли в жизни страны. Из-за этого реформы в Китае остаются до сих пор в известной мере ограниченными, не затрагивающими основ существующих коммунистических устоев. Правда, отсутствие глобальных реформ в политической сфере с лихвой окупается значительными преобразованиями в экономике, сельском хозяйстве и других народнохозяйственных областях. Движущим мотором этих преобразований становятся рыночные отношения, которые, правда, без всякого на то основания, интерпретируются в современном Китае как социалистические.

Столь же противоречивым оказался и курс нового китайского руководства на использование конфуцианства для решения определенного рода задач, встающих перед стремительно меняющейся страной. После попыток маоистского режима добиться полного искоренения конфуцианского наследия этот курс на первый взгляд выглядит весьма радикальным, открывающим перед конфуцианством чуть ли не все шлюзы.

На самом же деле, превознося конфуцианство и даже создавая вокруг себя ореол последовательных борцов за сохранение национальных устоев, нынешние лидеры Китая проявляют и здесь определенную сдержанность. Конфуцианство рассматривается ими не как замена коммунистической идеологии, а всего лишь как дополнительное средство ее упрочения. Немалое значение играет еще и то обстоятельство, что конфуцианские идеи продолжают владеть умами многих жителей Китая, в первую очередь крестьян и значительной части интеллигенции. И восстанавливая влияние конфуцианства и даже устраивая официальные торжества в честь очередного юбилея со дня рождения Конфуция, нынешние власти Китая преследуют в основном прагматические, нежели чисто культурные цели.

На рубеже 70 - 80-х годов прошлого века, когда Китай вступил в эпоху грандиозных перемен, в истории его философской мысли наступает период, который исследователи называют то новым, современным конфуцианством, то постконфуцианством. В этом направлении наряду с конфуцианскими идеями присутствуют идеи даосизма и буддизма. При всех сохраняющихся различиях между тремя указанными школами с этих пор на передний план выступает проблема их культурного единства. Как замечает Е.Ю. Стабурова, "в том, что "новое конфуцианство" называется "конфуцианством", есть значительная доля условности, в действительности же оно представляет собой нерасчлененное китайское духовное наследие, где замирены между собой весьма разные школы"[\[148\]](#).

Помимо этого, современному постконфуцианству свойственны еще две особенности. Это, во-первых, попытка сблизить возникшие в китайских диаспорах (Гонконга, Тайваня, Сингапура и некоторых других стран) конфуцианские теории с набирающей мощь философской мыслью Китая, и, во-вторых, стремление органично соединить постконфуцианство с новейшими концепциями Запада.

Сложившуюся в современном постконфуцианстве ситуацию четко обозначил китайский философ Сор-хунь Тань, чей доклад опубликован в материалах международной московской конференции по сравнительной философии, прошедшей 5-7 июня 2002 г. в институте философии РАН: "С расширением китайской диаспоры, все больше членов которой рождены за пределами Китая, вопрос, которым задается все большее число китайцев, состоит не в том, как относиться к прибывающим и живущим среди нас чужестранцам, но как жить в качестве чужестранцев в чужих краях. Все более важное значение приобретает концепция скрещивания, или гибридности культур... В настоящее время попытки реконструировать конфуцианство в "третью эпоху конфуцианского гуманизма" в значительной степени проявляется в желании учиться у других культур, а именно у культур демократического Запада, но одновременно внося свой вклад в стирание культурных границ. Без кросскультурных заимствований конфуцианство не получило бы такого развития в Китае и за его пределами. Конфуцианцы смогли трансформировать конфуцианство, участь у других культур, по крайней мере благодаря потенциалу конфуцианских добродетелей, которые облегчают кросскультурные коммуникации"[\[149\]](#).

В современном движении "нового конфуцианства" на передний план выходят люди, ищущие способы сближения китайской мысли с западными идеями. Причем, это сближение все чаще рассматривается как равноправное сотрудничество двух сторон, как стремление добиться их органического синтеза.

Насколько оправданны данные ожидания? Возможно ли за столь короткий срок (без малого три десятилетия) преодолеть те фундаментальные различия, которые издавна разделяют эти две традиции? Многие исследователи постконфуцианства в ответе на эти вопросы проявляют значительную дозу

пессимизма, считая, что вопреки завышенным самооценкам новые конфуцианцы ставят больше вопросов, чем способны дать на них ответы.

В этом плане нельзя не согласиться с Е. Стабуровой, считающей, что привлечение системной философии как теоретической базы в наибольшей степени способствовало бы успеху дела новых конфуцианцев. Хотя и тут, по ее мнению, "возникают большие сомнения относительно того, что такой подход сможет помочь преодолеть фундаментальные различия между китайской и западной философией. Единственное, на что тут действительно можно надеяться, – народы постепенно привыкают к категориям чужой культуры. Им надо помогать. Не в философском плане, а именно на этом поприще новые конфуцианцы играют весьма важную роль"[\[150\]](#).

Литература

1. Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1, ч. 1. Философия древности и средневековья. М., 1969
2. Бертронг Д. Э. Конфуцианство. М., 2004
3. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980
4. Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия. История и культура. СПб., 2001
5. Брейзиер К. Буддистская психология. М., 2006
6. Васильев Л. С. История Востока. В 2-х томах. М., 2003
7. Великие мыслители Востока. М., 1998
8. Гийон Э. Философия буддизма. М., 2004
9. Гране М. Китайская мысль. М., 2004
10. Дебен-Франкфор К. Древний Китай. М., 2001
11. Дюмулен Г. История дзен-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994
12. История Китая: учебник. М., 2004
13. История современной и зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997
14. Каменарович И. Классический Китай. М., 2006
15. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 2004
16. Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994
17. Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад. Учебное пособие. СПб., 2004
18. Крюгер Р. Полная история Поднебесной. М., 2006
19. Ломанов А. В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М., 1996
20. Малявин В. Конфуций. М., 1992
21. Мартынов А. С. Конфуцианство. «Лунь юй». В 2-х томах. СПб., 2001
22. Мень А. У врат молчания. Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до нашей эры. М., 2002
23. Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб., 1994
24. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1995

25. Радхакришнан С. Индийская философия. В двух томах. М., 1993
26. Религиозные традиции мира. М., 1996
27. Рубин В. А. личность и власть в древнем Китае. Избр. труды. М., 1993
28. Современная зарубежная философия. Компаративистский подход. СПб., 1998
29. Сравнительная философия: моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004
30. Степанянц М. Т. Мир Востока: прошлое, настоящее, будущее. М., 2005
31. Стивенсон Д. Восточная философия. М., 2005
32. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб., 2002
33. Томпсон М. Восточная философия. М., 2000
34. Торчинов Е. А. «Дао-дэ цзин». СПб., 2004
35. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005
36. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998
37. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003
38. Чаттопадхья Д. История индийской философии.
39. Щербатской В. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988
40. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х томах. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2002
41. Этика и ритуалы в традиционном Китае. М., 1998
42. Юнг К. Г. К психологии восточных религий и философий. М., 1994

Ссылки

2. [1] Стивенсон Д. Восточная философия. М., 2005, с. XIV - XV
3. [2] Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005, с.227
4. [3] Каменарович И. Классический Китай. М., 2006, с 6-7.
5. [4] Васильев Л.С. История Востока. М., 2003, т.1, с. 154-155.
6. [5] Васильев Л.С. История Востока. М., 2003, т.1, с. 156.
7. [6] Бонгард-Левин. Г.М. Древняя Индия. История и культура, СПб, 2001, с. 47, 51.
8. [7] Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980, с. 26-29.
9. [8] Найп Д.М. Индуизм. Эксперименты в области сакрального. – Религиозные традиции мира. М., 1996, т.2, с.132.
10. [9] Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1995, с. 17-18
11. [10] Радхакришнан С. Индийская философия, М., 1993, т. 1, с.231-232.
12. [11] Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1995, с. 20, 142-143.
13. [12] Мень А. У врат молчания. Духовная жизнь Китая и Индии в конце первого тысячелетия до нашей эры. М. 2002, с. 64, 83.
14. [13] Стивенсон Д. Восточная философия. М., 2005, с. 63.
15. [14] Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002, т.2, с.205.
16. [15] Мюллер М. Шесть систем индийской философии, с.105, 106.
17. [16] Антология мировой философии в четырех томах. М., 1969, т.1, часть 1, с.152.

18. [17] Мень А. У врат молчания..., с. 127-128.
19. [18] Чаттопадхья Д. История индийской философии, с. 256-266.
20. [19] Чаттопадхья Д. История индийской философии, с. 265.
21. [20] Радхакришнан С. Индийская философия, т.1, с. 238-239.
22. [21] Радхакришнан С. Индийская философия, т.1, с. 239.
23. [22] Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 70.
24. [23] Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 195-196.
25. [24] Религиозные традиции мира. М., 1996, т.2, с. 279.
26. [25] Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 200.
27. [26] Гийон Э. Философия буддизма. М., 2004, с. 32.
28. [27] Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 218-219.
29. [28] Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 57.
30. [29] Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб., 2002, с. 87-88.
31. [30] Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002, т. 2, с. 42-43.
32. [31] Радхакришнан С. Индийская философия, т. 2, с. 34.
33. [32] Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму, с. 71.
34. [33] Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002, т. 2, с. 54.
35. [34] Юнг К. Г. К психологии восточных религий и философии. М., 1994, с. 34,
36-39.
36. [35] Радхакришнан С. Индийская философия, т. 2, с. 376.
37. [36] Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму, с. 75-76.
38. [37] Бина Гупта. Рамануджа – Великие мыслители Востока. М., 1998, с. 290,291.
39. [38] Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток – Запад: Учебное пособие. СПб., 2004 с. 63, 124, 142.
40. [39] История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб, 1997;
41. Сравнительная философия: моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004;
42. Современная зарубежная философия. Компаративистский подход. СПб, 1998;
43. [40] Степаняц М.Т. Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее. М., 2005, с. 28, 29
44. [41] Радхакришнан С. Индийская философия, т. II, с. 697, 698.
45. [42] История современной зарубежной философии: компаративистский подход, с. 282.
46. [43] Колесников А.С. Философская компаративистика, с. 106,109.
47. [44] Raju P. T. Introduction to comparative philosophy. Lincoln, 1962
48. [45] Степаняц М.Т. Мир Востока: философия: Прошлое, настоящее, будущее, с.312.
49. [46] Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002 ,т.2,с.12
50. [47] Фэн Ю-лань . Краткая история китайской философии . СПб., 1998 , с. 50-51.
51. [48] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003 , с.55
52. [49] Дебен-Франкфор К. Древний Китай. М., 2002 , с. 92-100.
53. [50] Каменарович И. Классический Китай. М.,2006, с. 128.
54. [51] Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994, с.260.
55. [52] Каменарович И. Классический Китай, с.241
56. [53] История Китая: Учебник. М., 2004, с.217
57. [54] История Китая: Учебник. М., 2004, с.725.

58. [5]
5] Мень А. У врат молчания. Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до нашей эры. М., 2002, с. 14-16.
59. [56]
А. И. Кобзев. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае: - "Этика и ритуал в традиционном Китае" М., 1988, с.31-32.
60. Бол
ее основательно концепция нумерологии рассматривается в другом его труде:
61. А.
И. Кобзев: Учение о символах и числах в китайской классической философии М., 1994.
62. [57] Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного, СПб., 2005, с. 59.
63. [58] Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 5.
64. [59] Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии, с. 30 - 31
65. [60] Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993, с.163.
66. [61] Мень А. У врат молчания, с. 16.
67. [62] Жюльен Ф. Путь к цели: в обход и напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. СПб., 2000, с. 108 -109.
68. [63] Древнекитайская философия. М., 1972, т.1, с.26
69. [64] Стёпин В.С. Философия науки. Общие проблемы. М., 2006, с.369, 370, 373.
70. [65] Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. М., 1999, с. 68
71. [66] Мартынов А. С. Конфуцианство. "Лунь юй". В 2 томах. СПб., 2001, т.1, с. 62
72. [67] Мартынов А. С. Конфуцианство. "Лунь юй", т. 1, с. 47-48, 46
73. [68] Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии, с. 23
74. [69] Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994, с. 74
75. [70] Для этого были веские основания. Как считает Рейн Крюгер, «несмотря на взаимные влияния буддизма и даосизма, между ними существовали и фундаментальные различия. Буддизм видел достижение блаженства в освобождении от телесного существования, тогда как практика даосизма была направлена на продление земной жизни. Не менее глубокими были противоречия между буддизмом и конфуцианством. Буддизм верил, что совершенствование человека и спасение его души достигается без взаимодействия с другими людьми, а приверженцы конфуцианства настаивали, что ценность личности определяется ее взаимоотношениями с семьей и обществом» - Крюгер Р. Полная история Поднебесной. М., 2006, с. 192.
76. [71] Бертронг Д.Э. Конфуцианство. М., 2004, с. 208.
77. [72] Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного, с. 322.
78. [73] Торчинов Е. А. Введение в буддизм: Курс лекций. СПб., 2005, с. 280.
79. [74] Гийон Э. Философия буддизма. М., 2004, с. 134 - 136.
80. [75] Бертронг Д. и Э. Конфуцианство. М., 2004, с. 146.
81. [76] Малявин В. Конфуций. М., 1992, с. 36
82. [77] Сыма Цянь. Старинный род Конфуция. - Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. М., Харьков, 1999, с.922
83. [78] Малявин В. Конфуций. М., 1992, с. 119
84. [79] Фэн Ю-лань трактует это место из "Лунь юя" следующим образом: когда Конфуций говорил, что в тридцать лет он "укрепился", то имел ввиду, что понял ли [ритуал, церемонии, должное поведение] и мог поступать должным образом. - Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии, с. 66.

85. [80] Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии, с. 67
86. [81] Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик..., с. 177-178.
87. [82] Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик..., с. 195-196.
88. [83] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1, М., 1975, с. 79, 327-328.
89. [84] Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик..., с. 204, 214-215.
90. [85] Мартынов А. С. «Лунь юй». Санкт-Петербург, 2001, с. 322.
91. [86] Великие мыслители Востока . М., 1998, с. 51 .
92. [87] Фэнь Ю-лань. Краткая история китайской философии, с. 167.
93. [88] Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 224, 226-227.
94. [89] Васильев Л. С. История Востока, М., 2003 , т. 1 , с. 361.
95. [90] Древнекитайская философия. Собрание текстов. М., 1972, т. 1 , с. 123.
96. [91] Торчинов Е.А. "Дао-дэ цзин". СПб., 2004, с.93
97. [92] Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб.. 1994, с.255.
98. [93] Гране М. Китайская мысль. М, 2004, с.338.
99. [94] Древнекитайская философия в двух томах, т. 1, с.263.
100. [95] Дао-дэ цзин, 29 (перевод Е.А.Торчинова).
101. [96] Мудрецы Китая, с. 185-186.
102. [97] Дао-дэ цзин, 81 (перевод Е.А.Торчинова).
103. [98] Дао-дэ цзин, 8, 10 (перевод Е.А.Торчинова).
104. [99] Дао-дэ цзин, 3 (перевод Е.А.Торчинова).
105. [100] Мудрецы Китая, с.354.
106. [101] Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае, с.59.
107. [102] Дао-дэ цзин, 75 (перевод Е.А. Торчинова).
108. [103] Дао-дэ цзин, 72 (перевод Е.А. Торчинова).
109. [104] Дао-дэ цзин, 57 (перевод Е.А. Торчинова).
110. [105] Древнекитайская философия в двух томах, ч. I ,с.216.
111. [106] Древнекитайская философия в двух томах, т. I, с.217.
112. [107] Древнекитайская философия в двух томах, т. I, с. 130, 136-137.
113. [108] Древнекитайская философия в двух томах, т. I, с. 132.
114. [109] Древнекитайская философия в двух томах, г. 1. с. 132, 138.
115. [110] Древнекитайская философия в двух томах, т. I, с.268.
116. [111] Мудрецы Китая, с. 168.
117. [112] Мудрецы Китая, с. 169.
118. [113] Цит. по: Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае, с.69-70.
119. [114] Мудрецы Китая, с. 180.
120. [115] Древнекитайская философия в двух томах, т. I, с.261.
121. [116] Древнекитайская философия в двух томах, т. 1, с.217.
122. [117] Васильев Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). М., 1983, с.291-293.
123. [118] Лунь юй, П, 3.
124. [119] Лунь юй, XII, 7.
125. [120] Книга правителя области Шан., с. 162.
126. [121] Книга правителя области Шан., с.215.
127. [122] Книга правителя области Шан., с.215.
128. [123] Книга правителя области Шан., с.216.
129. [124] Книга правителя области Шан., с. 162-164.
130. [125] Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии, с. 186.
131. [126] Ли Вэнцзя. Хань Фэй-цзы. - Великие мыслители Востока. М., 1998, с.58.

132. [127] Антология мировой философии в четырех томах. М., 1969, т. 1, ч. 1, с.235.
133. [128] Ли Вэндзя. Хань Фэй-цзы. - Великие мыслители Востока. М., 1998, с.60-62.
134. [129] Рубин В. Личность и власть в древнем Китае, с.59.
135. [130] Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии, с.72.
136. [131] Древнекитайская философия в 2 томах, т. 1, с. 188.
137. [132] Древнекитайская философия в 2 томах, т. 1, с. 191.
138. [133] Древнекитайская философия в 2 томах, т. 1, с. 191.
139. [134] Древнекитайская философия в 2 томах, т. 1, с. 193.
140. [135] Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии, с.70.
141. [136] Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве ("Хуайнаньцзы - II в. до н.э.") М, 1979, с.204.
142. [137] Гране М. Китайская мысль. М., 2004, с.82-83.
143. [138] Великие мыслители Востока. М., 1998, с.24.
144. [139] Древнекитайская философия в 2 томах, т. 1, с.279.
145. [140] Томпсон М. Восточная философия. М., 2000, с.266-267.
146. [141] Религиозные традиции мира. М., 1996, т.2, с.401.
147. [142] Гране М., Китайская мысль, с.299-300.
148. [143] Древнекитайская философия в двух томах, т.1, М., 1994, с.69.
149. [144] Уиткомб В. Современный Китай. М., 2006, с.75.
150. [145] Лишь в 1997 г. Великобритания вернула Китаю Гонконг, который ныне является особым административным округом Китая. После этого экономическая и политическая система Гонконга не претерпела особых изменений. В соответствии с подписанными Пекином и Лондоном соглашениями Гонконгу до 2047 г. предоставлено право пользоваться значительной самостоятельностью. Он продолжает оставаться "экономически свободным" городом со своими законами, пересматривать которые Пекин не спешит, поскольку для него Гонконг остается основным источником иностранных инвестиций в китайскую экономику.
151. [146] См. подробнее: Ломанов А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М., 1996.
152. [147] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М, 2003, с. 155-156.
153. [148] Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004, с. 119.
154. [149] Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004,с. 109-110.
155. [150] Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004, с. 127.